

A

ISSN 1984-4247



RGUMENTOS

Revista de Filosofia

Dossiê:
A PERMANÊNCIA
DA METAFÍSICA

Homenagem a
Paul Gilbert



Ano 8
Nº. 15
2016



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará.



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. Henry de Holanda Campos

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof. Antônio Gomes de Souza Filho

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Joaquim Melo de Albuquerque

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Sandro Thomaz Gouveia

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Executivo

Odílio Alves Aguiar (UFC)

Ética e Filosofia Política

Luiz Felipe Sahd (UFC)

Evanildo Costeski (UFC)

Filosofia da Linguagem e do Conhecimento

Luis Filipe Estevinha L. Rodrigues (UFC)

Kleber Carneiro Amora (UFC)

Editores do Dossiê

Evanildo Costeski (UFC)

Ibraim Vitor de Oliveira (PUC Minas)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS)

André Duarte (UFPR)

André Leclerc (UFC)

Cícero Barroso (UFC)

Claudinei Aparecido de F. da Silva (UNIOESTE/PR)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI)

Cláudio Ferreira Costa (UFRJ)

Edmilson Azevedo (UFPB)

Eduardo Castro (Univ. da Beira interior)

Ernani Chaves (UFPA)

Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG)

Fernando Magalhães (UFPE)

Giuseppe Tosi (UFPB)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Helder B. Aires de Carvalho (UFPI)

João Branquinho (Univ. Lisboa)

João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE)

Jorge Adriano Lubenow (UFPB)

Juan Adolfo Bonaccini (UFPE)

Luis Manuel Bernardo (UNL)

Marco Rufino (UNICAMP)

Marcos Silva (UFAL)

Maria Cecília Maringoni de Carvalho (UFPI)

Mário Vieira de Carvalho (UNL)

Pedro Santos (Univ. do Algarve)

Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)

Rosalvo Schutz (UNIOESTE/PR)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Odílio Alves Aguiar

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

REVISORES DO DOSSIÊ: Judikael Castelo Branco, Daniel Benevides Soares

BIBLIOTECÁRIA: Perpétua Socorro T. Guimarães - CRB 3/801

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)

Fortaleza - CE - CEP 60455-760

Site: www.filosofia.ufc.br/argumentos

E-mail: argumentos@ufc.br

SOLICITA-SE PERMUTA

PERIODICIDADE: SEMESTRAL



Dados Internacionais de Catalogação na Fonte
Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2016

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-graduação em Filosofia,
ano 8, n. 15, semestral, jan./jun. 2016.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

ISSN: 1984-4247

Sumário

Editorial 5

Dossiê: A PERMANÊNCIA DA METAFÍSICA - homenagem a Paul Gilbert

ARTIGOS:

Metafísica fenomenológica: a afetividade no pensamento de Paul Gilbert
Ibraim Vitor de Oliveira 21

Metafisica, impegno e scrittura
Sara Bianchini 34

Ética e Metafísica
Cláudia Maria Rocha de Oliveira 45

Fé, sentimento e violência
Evanildo Costeski 59

**Sabedoria e transcendência: uma proposta às inquietações do
homem contemporâneo**
João Eudes Rocha de Jesus 72

Approcci alla "Funzione Meta"
Maria Luisa Pulito 93

Filosofia e teologia: relações complexas
Elton Vitoriano Ribeiro 110

O discurso sobre Deus na filosofia de Emmanuel Lévinas
Marco Antônio de Paiva, Luiz Fernando Pires Dias 132

A questão de Deus no pensamento de Paul Gilbert
João A. Mac Dowell 145

Permanência da Metafísica
Paul Gilbert 159

VARIA:

The evidence for relativism about future contingents
Matias Gariazzo 175

Autenticidade: entre socialização e embriaguez José Pedro Luchi	189
Os remédios da alma: terapêutica em Spinoza Rafael Estrela Canto	202
A redistribuição de bens aos desprovidos e a justiça no Estado democrático de direito Leonardo Diniz do Couto	216
The concept of love in the religious philosophy of Nikolay Lossky Oleg Pavenkov, Mariia Rubtcova	227
Hayek e Arendt frente ao neoliberalismo: notas sobre a penúltima crise capitalista Alfons C. Salellas Bosch	235
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	249

Editorial

Este número contém um dossiê sobre a metafísica, no qual é homenageado o professor Paul Gilbert, e a seção varia de artigos recebidos em fluxo contínuo.

“A metafísica não se define originalmente pelos princípios, mas pelas transgressões.”
(GILBERT, 2011, p. 14)

Janeiro de 2012. A sala de aula estava lotada para o curso prescrito de *Metafísica* no prédio central da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. O prof. Paul Gilbert, então catedrático da disciplina, desde 1986, interrompe suas reflexões e diz com ar de surpresa: “prima l’amicizia, dopo il dovere”. Perplexidade! Uma frase absolutamente desconexa com relação ao que se refletia. Que ligação poderia haver entre “ato de ser” e “primeiro a amizade, depois o dever”?

A porta da sala estava aberta quando um ex-aluno e ex-orientando do prof. Paul Gilbert, que há tempos concluíra o doutorado na Gregoriana, ali aparece e permanece estático. Gentil, o professor solicita que o aluno entre, sem tê-lo reconhecido imediatamente. O ex-aluno continua estático diante da porta como quem já incomoda o andamento da aula. Ao olhar com atenção, no intuito de insistir que o aluno entre, o professor se deu conta de que se tratava de um dos seus muitos ex-alunos. Era uma visita inesperada. Como se pode ver, isso deveria ter sido um verdadeiro incômodo. Pelo contrário. Não bastou ao professor deixar-se afetar pelo o que viu. Além disso, interrompe tudo, abandona a reflexão que fazia sobre o “ato de ser”, e diz surpreso: “primeiro a amizade, depois o dever”. Tudo se esclarece quando Paul Gilbert deixa a sua mesa e se dirige à porta, cumprimentando a pessoa que ali estava.

Estranho! Essa não parece ser uma ação razoável para um professor de metafísica no exercício de suas funções. Ademais, como privilegiar a amizade em detrimento do dever, de um compromisso assumido? Parece estranho que um professor de metafísica dê mais valor a um sentimento, deixando em segundo plano uma obrigação conscientemente assumida. Não terá ele aprendido com a radicalidade da própria metafísica que, racionalmente, deve ir aos princípios de tudo, inclusive da ação humana, e ceder a eles em favor da ordem? Ou, naquele momento, estaria o professor fazendo apenas uma espécie de brincadeira? Mas esse não era o caso, não era esse o seu feitio. Paul Gilbert se mostrava sempre muito sério em tudo o que fazia. Aliás, não era incomum vê-lo irritado com certos

gracejos, seja em referência às tarefas que assumia ou ao conteúdo da sua disciplina. De fato, não poupava seriedade quando, repetidas vezes, dizia em sala de aula: “não se brinca com o ser!”

Foi preciso *paciência* para esclarecer aquele acontecimento. Aos poucos, deu-se conta de que o prof. Paul Gilbert se transformou em um metafísico convicto, um *transgressor* (primeiro a amizade, depois o dever!). Parece não ser razoável relacionar metafísica e transgressão, em especial, diante do hábito criado pelos manuais de se colocar a metafísica no registro da racionalidade, da calculabilidade, da cientificidade na busca do princípio, do fundamento de todas as coisas. Mas é esse verdadeiramente o campo da metafísica? Segundo Paul Gilbert (2011, p. 13), “a metafísica não vai ao fundo das coisas, ela prefere antes o ver claramente em tudo”. Em outros termos, a metafísica se desenvolve no âmbito de um desejo específico de ver com clareza todas as coisas. Não é uma determinação racional a motivar o metafísico, mas um *desejo*, um sentir que desloca.

A razão, ao determinar fundamentos, cria circunscrições que trazem segurança para nossas argumentações. Situa-nos em um lugar específico de tal modo fundado que coloca em descrédito qualquer tentativa fuga. Apenas o metafísico é capaz de escapar de tal circunscrição. O metafísico, graças ao desejar ‘o ver com clareza’, se sente livre para seus deslocamentos (2011, p. 15) e, constantemente, projeta suas fugas. Mas para onde se desloca o metafísico? Para *além* (*meta*), para além das circunscrições da razão e de seus meros cálculos, sempre autorreferenciais. Ao fugir, ao se deslocar dos limites estabelecidos pela racionalidade, para onde vai o metafísico? Isso não é possível dizer. A preposição *meta* do termo *metafísica* não diz o onde: “diz unicamente um deslocamento, um distanciamento, não um ponto de chegada” (GILBERT, 2011, p. 16).

Pobre metafísico! Sempre estrangeiro, sem chão, sem terra, sem lar: “um errante” (GILBERT, 2011, p. 14), um *transgressor*, alguém que vai além.

Seguramente, o metafísico não é um homem de espetáculos. Do mais profundo de sua consciência e de sua inteligência, ele deseja realmente é evitar todas as representações para ir em direção às “coisas mesmas”. É por isso que ele parece muito solitário, que muitas vezes experimenta essa solidão – está fora da representação, na sombra, mas uma presença. (GILBERT, 2011, p. 15).

Assim, Paul Gilbert se declara um metafísico, sem o glamour das representações e das certezas autorreferenciais da razão. Mas o que é preciso para se tornar um metafísico? Tornar-se um transgressor e ir além das circunscrições sociais, racionais, culturais. Como se torna um transgressor? Mediante o questionamento que abre o espírito para acolher as “coisas mesmas” que vêm em nossa direção (GILBERT, 2011, p. 19).

Certa vez, o prof. Paul Gilbert revelou o motivo pelo qual se sentida descontente e triste com relação a alguns alunos que ingressavam na Universidade

Gregoriana para os estudos de pós-graduação em filosofia: cada vez mais buscam por respostas e não têm coragem de formular qualquer pergunta. Aqui está a diferença entre a segurança das proposições autorreferenciais da razão e a transgressão metafísica que não admite determinações de limites. Isso porque o próprio mundo em que vivemos é ato, energia, não um conjunto de coisas limitáveis, *de-finidas*. Não obstante se deva respeitar a razão pelos seus arrojados cálculos, ela não pode ser assumida como limite do pensamento e do pensável. O metafísico se aventura para além dos limites, mesmo que isso signifique estar em constante perigo. Assim diria Nietzsche (1980, p. 160):

A medida nos é estranha, confessemos a nós mesmos; o comichão que sentimos é o do infinito, imensurado. Como um ginete sobre o corcel em disparada, deixamos cair as rédeas ante o infinito, nós, homens modernos, semibárbaros; e temos a nossa bem-aventurança ali onde mais estamos – em perigo.

Talvez Nietzsche não aprovasse tal incursão, e nem é o caso de se estabelecer aqui qualquer estudo de implicações. Apenas se pode salientar o quanto tais palavras ilustram bem o horizonte da metafísica pensado pelo prof. Paul Gilbert. O imensurado, o infinito, o pensamento não são suportados pela razão que *entifica*. Somente o *espírito*, que extravasa, “deixa ser”. O espírito é movimento, é ato, energia. Ele é verbal e se dá na verbalidade; não entifica, posto que é ação. Por isso, se pode dizer que as proposições da linguagem e a própria linguagem, com a qual se realiza a intercomunicação, não pertencem ao cálculo da razão, mas à própria vida.

A razão é uma esponja. Ela absorve tudo em si, reduz tudo a si. Ela tem sempre razão. Ela é psíquica. O espírito, pelo contrário, é sutil, sempre em movimento, sem fazer rodeios, orientado para fora de si [...]. A linguagem não é racional em sua essência mais profunda, mas espiritual. Ela é vida. Ela exerce uma passagem. Ela é uma ação, uma partilha de liberdade (GILBERT, 2011, p. 19).

Primeiro a amizade, depois o dever! Afinal, o percurso filosófico do prof. Paul Gilbert parece ter sido o de transgredir as representações, exercitando uma metafísica fenomenológica que dispensa qualquer exigência de unificação, de circunscrição assegurada pelo *pròs hen*, pelo universal, e se adere ao dinamismo do pluriversal. Tal exercício expressa bem a missão da metafísica: “defender a linguagem, libertá-la das reduções de uma razão autorreferente e desatenta às suas condições de exercício, defender o pensamento contra os convencidos” (GILBERT, 2011, p. 19-20).

O presente dossiê presta homenagem a Paul Gilbert pelo seu empenho em recolocar a metafísica na abertura do ser, na paciência do ser. Os textos aqui publicados serão testemunhas da diversidade de reflexões que tal pode inspirar.

Agradecemos a Paul Gilbert pelo exercício da *transgressão*!

REFERÊNCIAS

GILBERT, Paul. S'engager dans la pensée. In: FALQUE, E. (org.). *La grâce de penser*. Hommage à Paul Gilbert. Bruxelles: Lessius, 2011, p. 11-21.

NIETZSCHE. *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Vol. V. G. Colli; M. Montinari, ed. München: W. De Gruyter, 1980, p. 9-243.

* * *

Paul Gilbert SJ., filósofo tema do presente dossiê, é natural da Bélgica (em Charleroi, em 1945), estudou filosofia e teologia na Pontifícia Università Gregoriana de Roma e na École Pratique des Hautes Études de Paris. Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain. Titular da Cátedra de Metafísica da Pontifícia Università Gregoriana, de 1986 a 2014. Atualmente é Decano da Faculdade de Ciências Sociais da mesma Universidade. Professor convidado em Paris, Kinshasa e América Latina. Seus principais temas e áreas de interesse são: Metafísica, Filosofia Medieval, Filosofia transcendental, Fenomenologia, Ética, Violência, Compaixão, Doação, dentre outros.

A seguir, o levantamento bibliográfico de sua vasta obra e contribuições à filosofia.

BIBLIOGRAFIA

1 LIVROS

1.1 Metafísica

La simplicité du principe. Prolegomènes à la métaphysique. Namur: Culture et Vérité (*Ouvertures*, 13), 1994, 282 p. (avec *La patience d'être*: Prix Cardinal Mercier 1997, Université de Louvain; Prix quinquennal Polydore De Paepe 1996-2000, 'Classe des Lettres', Académie Royale de Belgique). Trad. it.: *La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica*, trad. M.T. La Vecchia, edizione nuova. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna [*Manuale*], 2014, 284 p. Trad. esp.: *La simplicidad del principio. Prolegómenos a la metafísica*. México: Universidad Iberoamericana (*Filosofía*), 2000, 394 p. Trad. bras. *A simplicidade do princípio. Prolegômenos à metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, 247 p.

La patience d'être. Métaphysique. Bruxelles: Culture et vérité (*Ouvertures*, 17), 1996, 325 p. (avec III: Prix Cardinal Mercier 1997, Université de Louvain; Prix

quinquennal Polydore De Paepe 1996-2000, de la 'Classe des Lettres', Académie Royale de Belgique). Tr. it.: *La pazienza d'essere. Metafisica, l'analogia e i trascendentali*, trad. M.T. La Vecchia. Roma: G&BPress (*Philosophia* 6), 2015, 396 p. Trad. bras. *A paciência de ser*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, 403 p. Trad. esp.: *Metafísica. La paciencia de ser*. Salamanca: Sígueme (*Hermeneia*), 2008, 415 p.

Sapere e sperare. Percorso di metafisica. Milano: Vita e pensiero (*Metafisica e storia della metafisica*), 2003.

Violence et compassion. Essai sur l'authenticité d'être. Paris: Éditions du Cerf (*La Nuit surveillée*), 2009, 320 p. Trad. it. : *Violenza e compassione. Saggio sull'autenticità d'essere*, di M.T. La Vecchia. Roma: G&BPress (*Philosophia* 5), 2015, 311 p.

Le ragione della sapienza. Introduzione alla filosofia. Roma: Gregorian & Biblical Press (*Philosophia* 2), 2010, 159 p.

P. Gilbert (sous la direction de), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Bruxelles: Lessius (*Donner raison*), 2000, 536 p.

1.2 Fenomenologia

Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa. México: Universidad Iberomericana (*Sophia*, X), 1996, 209 p.

P. Gilbert – S. Petrosino, *Le don. Amitié et paternité*. Bruxelles: Lessius (*Donner raison*), 2003, 96 p. Trad. ital.: *Il dono. Un'interpretazione filosofica*. Genova: Il Melangolo, 2001, 105 p. Trad. sp. «El don» in V. Durán Casas – J.C. Scannone – Ed. Silva (org.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*. Bogota: Siglo del Hombre Editores – Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, 2003, 265-298. Trad. bras. «O dom» in *Síntese* 30 (2003) 159-186. Trad. romana: *Despre dar*, Cluj-Napoca, Galaxia Gutenberg, 2008.

N. Bauquet – X. d'Arodes de Peyriague – P. Gilbert (eds), «*Nous avons vu sa gloire*». *Pour une phénoménologie du Credo*. Bruxelles: Lessius (*Donner raison*), 2012, 302 p.

C. Canullo – P. Gilbert (a cura di), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*. Firenze: Le Lettere (*La ragione aperta*), 2014, 167 p.

1.3 Studos medievais

Dire l'Ineffable. Lecture du «Monologion» de saint Anselme. Namur: Culture et Vérité (*Le Sycomore*), 1984, 304 p.

Le Proslogion de saint Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme. Roma: Ed. Università Gregoriana (*Analecta Gregoriana*, 257), 1990, 284 p.

Introduzione alla teologia medioevale. Casale Monferrato (Al): Piemme (*Introduzione alle Discipline Teologiche*, 3), 1992, 176 p.; trad. espagnole: *Introducción a la teología medieval*. Navarra: Verbo Divino (*Introducción al estudio de la teología*, 3), 1992, 196 p.; trad. polonaise: *Wprowadzenie do Teologii Średniowiecza*. Kraków:

Wydawnictwo WAM, 1997, 161 p. Tr. portugaise: *Introdução à teologia medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

P. Gilbert – H. Kohlenberger – E. Salmann (éds.), *Cur Deus homo. Roma, 21-23 maggio 1998*. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo (*Analecta Anselmiana*), 1999, 859 p.

P. Gilbert (invito alla lettura di) e G. Stancato (Scelta antologica e traduzione di), *Anselmo d'Aosta*. Cinisello Balsamo (Mi): San Paolo, 2001, 95 p.

1.4 Variados

P. Gilbert (a cura di), *La terra e l'istante. Filosofi italiani e neopaganesimo*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore (*Università*), 2004, 259 p.

P. Gilbert (a cura di), *Universitas Nostra Gregoriana. La Pontificia Università Gregoriana, ieri ed oggi*. Roma: Edizioni ADP (*Pubblicazioni varie*), 2006, 377 p.

P. Gilbert – N. Spaccapelo (a cura di), *Il teologo e la storia. Lonergan's Centenary (1904-2004)*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006, 389 p.

P. Gilbert (a cura di), *Passione. Indagini filosofiche tra ontologia e violenza*. Assisi: Cittadella Editrice (*Religione e scienze umane*), 2007, 281 p.

A. Tat – P. Gilbert (a cura di), *Gustul speranței. Studii filosofice și teologice*. Cluj-Napoca: Editura Napoca Star (*Mirador*), 2009, 171 p.

P. Gilbert (a cura di), *L'uomo moderno e la Chiesa. Atti del Congresso. 16-19 novembre 2011*. Roma: Gregorian & Biblical Press (*Analecta Gregoriana*, 317), 2012, 488 p.

1.5 Textos para aulas

Essere e spirito. Roma: Università Gregoriana, 1986, 152 p.

Essere e spirito. Bibliografia. Antologia. Roma: Università Gregoriana, 1987, 148 p.

Saggi di metafisica I (1989). Roma: Università Gregoriana, 1989, 174 p.

Saggi di metafisica II (1995). Roma: Università Gregoriana, 1995, 185 p.

1.6 Traduções

F. Manzi – G.C. Pagazzi, *Le regard du Fils. Christologie phénoménologique*. Bruxelles: Lessius (*donner raison*), 2006, 144 p.

G. La Bella (éd.), *Pedro Arrupe, supérieur général des jésuites (1965-1983)*. Bruxelles: Lessius (*Au singulier*), 2009, 65-92 (trad. in parte di U. Valero, «Pedro Arrupe, Préposé Général et la xxxi^e Congrégation Générale»), 397-432 (M. Alcalá, «La démission d'Arrupe»).

G. Miccoli, *Le pontificat de Jean-Paul II. Un gouvernement contrasté*. Bruxelles: Éditions Lessius (*La part-Dieu*), 2012, 480 p. (trad. en collaborazione con Chr. de Paepe).

2 ARTIGOS

2.1 Metafísica

«L'articulation des transcendants selon Hans Urs Von Balthasar» in *Revue Thomiste*, v.86, 1986, p. 616-629.

«Pour une métaphysique réflexive» in *Gregorianum* v.69, 1988, p.77-116.

«Les catégories ontologiques selon "L'origine de l'oeuvre d'art" (Heidegger)» in *Aquinas* v.31 1988, p. 111-125.

«Il rapporto tra Dio ed essere nella filosofia francese recente» in *La Civiltà Cattolica*, v.139, 1988, I, p.337-350.

«Le phénomène, la médiation et la métaphysique (pars 1)» in *Gregorianum* 70 (1989) 93-119; «(pars 2)», p.291-319.

«L'acte d'être: un don» in *Science et Esprit* 41 (1989) 265-286. Trad. esp.: «El acto de ser: un don» in *Revista de Filosofía* (Messico) v.22 1990, p. 28-52 e in P. Gilbert, *Algunos pensadores*, p. 25-61.

«La métaphysique, l'acte et l'un» in *Gregorianum* v.73, 1992, p. 291-315.

«Expérience et métaphysique» in *Giornale di Metafisica* (N.S.) v.16, 1994, p. 211-238.

«Kénose et ontologie» in M.M. Olivetti (sous la direction de), *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, Padova, CEDAM, 1996, p.189-200.

«La diferencia y el bien en J.B. Lotz» in *Religión y Cultura*, v. 43, 1997, p. 51-67. Anche in *Sapere e sperare*, p.273-292.

«Pensée et grâce» in F. Mies (sous la direction de), *Toute la sagesse du monde. Hommage à Maurice Gilbert*, Namur, Presses Universitaires de Namur – Bruxelles, Lessius, 1999, p.537-554.

«Logica, ragione, pensiero» in V. Melchiorre (sous la direction de), *I luoghi del comprendere*, Milano, Vita e pensiero, 2000, p. 177-201.

«Finitude et infini» in M.M. Olivetti (sous la direction de), *Intersubjectivité et théologie philosophique*, Padova, Cedam, 2001, p.505-518.

«La verità frammentata e l'atto di filosofare» in G. Lorizio – S. Muratore, *La frammentazione del sapere teologico*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998, p. 67-87.

«Metafisica, dialettica e retorica» in F. Botturi – Fr. Totaro – C. Vigna (éds), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, Milano, Vita e Pensiero (*Filosofia. Ricerche*), 2002, p.103-118.

«Philosophie première et réflexion seconde» in *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Textes réunis par P. Capelle – G. Hébert – M.-D. Popelard, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p.354-366.

«Philosophie et science. Une question disputée» in *Gregorianum*, v.85, 2004, p. 374-383.

«Figures contemporaines de philosophie "première" et "autre" philosophie» in Ph.

Capelle – J. Greisch (éds), *Raison philosophique et christianisme à l'aube du III^e millénaire*, Paris, Éditions du Cerf (*Philosophie & Théologie*), 2004, p. 163-175.

«Acte/Action», «Essence», «Être», «Substance» in Aa.Vv., *Notionnaire I. Notions*, Paris, Encyclopædia Universalis, 2004, p. 10-12, p.361-362, p.372-373, p. 994-995.

«L'inventio della quaestio tra la cogitatio e l'intellectio» in P. Gilbert – N. Spaccapelo (a cura di), *Il teologo e la storia. Lonergan's Centenary (2904-2004)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006, p. 197-216.

«La totalità e gli altri» in L. Mesinese – Chr. Göbel (a cura di), *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo (*Studia Anselmiana*), 2006, p.85-97.

«Une métaphysique de l'être» in *Gregorianum* v.88 , 2007, p. 643-649.

«Maréchal, Lonergan et le désir de connaître» in *Revista Portuguesa de Filosofia* v.63 , 2007, p. 1125-1143.

«Os caminhos da metafísica: da epistemologia à ética ida-e-volta» in *Síntese* 35 (2008) 189-210.

«Méta-physique» in *Gregorianum* v.90 2009, p. 143-158. Trad. catalane «Metafísica» in *Comprendre. Revista catalana de filosofia* v. 11 ,2009/2, p. 11-26.

«Permanência da Metafísica» in *O fim do fim da Metafísica. II Simpósio internacional sobre Metafísica e Filosofia contemporânea. Livro de Resumos*, Belo Horizonte, Pontificia Universidade de Minas Gerais, 2009, p. 25-40.

«L'impossible', selon Anselme de Cantorbéry», in *Archivio di filosofia* v.78 ,2010, p. 105-117.

«Ontologia, afeição e temporalidade» in *Livro de resumos, III Simpósio internacional sobre Metafísica e Filosofia contemporânea, Metafísica e violência*, Montes Claros (Minas Gerais), Apoio capes, 2011, 29-47; também in *Sapere aude* (Belo Horizonte – on-line) v.2/4 , 2011, p. 38-58.

«Metafísica e "Funzione meta"» in *Giornale di metafísica* v. 32, 2010, p. 529-552.

«Voilà pourquoi je ne suis pas 'ontologue'» in L. Caruana (éd.), *Truth, reality and religion. New perspectives in metaphysics*, in *Forum philosophicum*, v. 16 ,2011, p. 29-45.

«Analogia e spirito» in S. Petrosino (a cura di), *Il vento, lo spirito, il fantasma*, Milano, Jaca Book (*Archivio Julien Ries*), 2012, p. 161-176.

«Orientamenti della riflessione metafísica in Europa tra le due guerre» in P. Pagani – S. D'Agostino – P. Bettineschi (a cura di), *La metafísica in Italia tra le due guerre. Atti del Convegno di studi*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana (*Biblioteca dell'Enciclopedia. Scienze e filosofia*), 2012, p. 17-36.

«Metafísica del 'ente común' e del 'bien común'» in F. Ponce – J.C. Scannone – Ed. Silva (comp.), *En las bases de la justicia. Reflexiones filosóficas sobre los fundamentos de la justicia hoy en América Latina*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores – Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, 2013, p.151-169.

«Analogia e simbolo» in L. Ghisleri (a cura di), *Pensare l'assoluto. Analogia, simbolo e paradosso, tra metafisica ed ermeneutica*, Roma, Studium (Universale), 2013, p. 27-50.

«Metafisica, saggezza e tempo» in *Rassegna di teologia* v.55, 2014. p. 133-150.

«Francisco Suárez: una metafisica per la modernità», introduzione a Fr. Suárez, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, lib. IV, a cura di O. De Bertolis e Fr. Todescan, Padova, Cedam (*Classici del diritto naturale moderno*), 2014, p. IX-XXXIX.

«Je te promets» in *Nouvelle Revue Théologique*, v.136, 2014, p. 374-389.

«Presentazione» di Sara Bianchini, *Montaigne. Limiti, paradossi e possibilità di giudicare*, Stamen, Roma, 2014, p.12-15.

«La preparazione della *Ratio Studiorum* e l'insegnamento di filosofia di Benet Perrera» in M. Lamanna – M. Forlevisi (a cura di), *Benet Perera (Pererius, 1535-1610). A Renaissance Jesuit at the Corssroads of Modernity./ Un gesuita rinascimentale al crocevia della modernità*, dans *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, v.14, 2014, p.3-30.

«Deseo de conocer» in *Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios* (Malaga), v.4 2014, p. 27-62.

«Materia» in R. Lanfredini (a cura di), *Materia*, Milano, Mimesis (*Epistemologica*), 2015, p. 53-74.

«Penser le monothéisme. L'un et les autres» in *Archivio di filosofia*, v.82, 2015, p. 187-197.

«La métaphysique : archéologie et téléologie» in *Revista Portuguesa de Filosofia* v.71, 2015, p. 355-374.

«Filosofia prima: causa, principio, origine» in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* v.107, 2015, p. 339-351.

«La metafisica è impossibile e inutile»? in M.L. Pulito, *Metafisica e realtà*, Stamen (*Filosofia*), Roma, 2015.

«¿Representación o huella?» in J. Antúnez Cid (ed.), *La representación. Jornada de filosofía*, Universidad San Dámaso (*Presencia y diálogo*), Madrid, 2015, p.119-142.

2.2 Fenomenologia

«Substance et présence. Derrida et Marion, critiques de Husserl» in *Gregorianum* v.75, 1994, p.95-133. Trad. sp. in P. Gilbert, *Algunos pensatores*, p. 63-121.

«Paul Ricoeur: réflexion, ontologie, action» in *Nouvelle Revue Théologique* v.117, 1995, p. 339-363, 552-564. Trad. esp. in P. Gilbert, *Algunos pensatores*, 123-176.

«Lévinas: dimora, lavoro e creazione» in S. Biolo (a cura di), *Responsabilità per il creato*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1998, p. 128-149. Trad. sp.: «Lévinas: morada, trabajo y creación» in P. Gilbert, *Algunos pensatores*, p. 177-209.

«Kénose et ontologie» in M.M. Olivetti (sous la direction de), *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, Padova, Cedam (*Biblioteca dell'“Archivio di Filosofia”*), 1996, p.189-200.

«Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricœur» in *Nouvelle Revue théologique* v.124, 2002, p. 597-617.

«¿Fenomenología y/o hermenéutica?» in A. Xolocotzi (éd.), *Hermenéutica y Fenomenología*, Mexico, Universidad Iberoamericana (*Cuadernos de Filosofía* n° 34), 2003, p. 69-86.

«Filosofía y fenomenología» in V. Durán Casas – J.C. Scannone – Ed. Silva (org.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores – Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, 2003, p.141-174;

anche in M.J. López – J.S. Herceg (Comp.), *La fenomenología y sus herejías*, Santiago (Chili), Universidad Alberto Hurtado, s.d., p. 249-284 (con il titolo: «Filosofía primera. Aportes de la filosofía francesa»).

«Ereignis – Événement» in *Revista Portuguesa de Filosofia* 59 (2003) 1023-1049.

«Dono, simbolo, reciprocità» in *Rivista della Scuola Superiore dell'Economia e delle Finanze* (Roma) 1 ,2004/12, p. 143-153.

«Gratuité» in *Nouvelle Revue Théologique* , v.127 , 2005, p. 251-265.

«'Merci' ou de la Reconnaissance» in M.M. Olivetti (sous la direction de), *Le don et la dette*, Padova, Cedam (*Biblioteca dell'“Archivio di Filosofia”*), 2004, p.157-169.

«Vérité scientifique et vérité phénoménologique. En lisant Jean Ladrière» in *Gregorianum* v.87 ,2006, p.152-172.

«El don, ¿con o sin donador?» in *Revista de Filosofía* (México) v.38/117, 2006, p. 81-103.

«Écoute et passivité originaire» in E. Gaziaux (éd.), *Philosophie et théologie. Festschrift Emilio Brito*, Leuven, University Press – Peeters (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 206), 2007, p.547-564.

«Affectivité et transcendance» in P. Capelle (éd.), *La filosofía como mediación*, México, Universidad Iberoamericana – comiucap, 2007, p. 55-76.

«L'invisible et la peinture» in J. Leclercq (éd.), *La raison par quatre chemins. En hommage à Claude Troisfontaines*, Leuven, Peeters (*Bibliothèque philosophique de Louvain*), 2007, p. 323-336.

«Parole de vie, selon Michel Henry» in R. Mancini – M. Migliori (a cura di), *La filosofia come servizio. Studi in onore di Giovanni Ferretti*, Vita e Pensiero (*Metafisica e storia della metafisica*), Milano, 2009, p.537-551.

«Fenomenología, ética y filosofía primera» in A. Fornari – P. Perkins (eds.), *Tiempo y acontecimiento*, Buenos Aires, Paideia (*Fenomenología*), 2010, p.131-151.

«Michel Henry i immanencia» in A. Gielarowski – R. Grzywacz (éds), *Michel Henry – fenomenolog zycia*, Kraków, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna 'Ignatianum' Wydawnictwo WAW (*Universum Philosophae*), 2010, p.105-122.

«Phénoménologie et révélation» in E. Baccarini – M. D’Ambra – P. Manganaro – A.M. Pezzella (éds), *Persona, logos, relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, Roma, Citta Nuova, 2011, p.257-273.

«Du chiasme à l’auto-donation» in A. Gielarowski – R. Grzywacz (eds), *Entre l’objectivité et la subjectivité dans la phénoménologie française*, Krakow, Akademia Ignatianum, 2011, p.129-148 (trad. en polonais , p.149-170).

«L’excès et la certitude. Les *Certitudes négatives* de Jean-Luc Marion» in *Nouvelle revue théologique* v.133, 2011, p. 439-457.

«Intention et intuition en philosophie et en théologie» in N. Bauquet – X. d’Arodes de Peyriague – P. Gilbert (eds), «*Nous avons vu sa gloire*». *Pour une phénoménologie du Credo*, Bruxelles, Lessius (*Donner raison*), 2012, p.267-289.

«El reconocimiento, según Ricœur» in F. Ponce – J.C. Scannone – Ed. Silva (comp.), *En las bases de la justicia. Reflexiones filosóficas sobre los fundamentos de la justicia hoy en América Latina*, Siglo del Hombre Editores – Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, Bogota, 2013, p.133-149.

«L’attenzione del pensiero. Emmanuel Falque, la filosofia, la teología e la fenomenologia» in C. Canullo – P. Gilbert (a cura di), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell’incarnazione*, Firenze, Le Lettere (*La ragione aperta*), 2014, p.13-38.

«Écriture phénoménologique et méthode patristique. Les frontières de la philosophie et de la théologie selon Emmanuel Falque» in *Gregorianum* v.95, 2014, p. 559-575.

«Préface» per Rafael Fernandez Hart, *Creo, luego existo. Revelación y religión en Levinas*, Lima, Universidad Antonio Ruis de Montoya, 2013.

«Finitude et phénoménologie. Emmanuel Falque et les phénoménologues» in *Gregorianum* v.95 ,2014, p. 849-853.

2.3 Filosofia, mal, violència

«Metafisica e violenza. Libertà e mediazione» in *Filosofia e Teologia* ,v. 13 ,1999, p. 308-320.

Trad. en roumain: «Metafizica si violenta, libertata si mediatie» in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* v.45 ,2000/2, p. 103-113.

«Le pardon dans la culture contemporaine» dans *Studia Moralia* v.38 , p. 2000, p. 405-435.

«Le Mal: problème ou mystère?» in *Revista Portuguesa de Filosofia*, v.57, 2001, p. 435-458.

«La violencia del principio» in V. Durán Casas – J.C. Scannone – Ed. Silva (org.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites*, Bogota, Siglo del Hombre Editores – Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, 2004, p. 75-107.

- «Violencia, justicia y paz» in V. Durán – J.C. Scannone – Ed. Silva (eds.), *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2006, p.183-198.
- «Justicia y perdón » in V. Durán – J.C. Scannone – Ed. Silva (eds.), *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2006, p. 223-235.
- «La compassion ou le "Tiers" qui vient à l'idée» in *Archivio di Filosofia* v. 74, 2006, p. 475-491.
- «Ragione, realtà, compassione» in P. Gilbert (a cura di), *Passione. Indagini filosofiche tra ontologia e violenza*, Assisi, Cittadella Editrice (*Religione e scienze umane*), 2007, p. 155-179.
- «Ragione, violenza e filosofia in Éric Weil» in C. Vigna – P. Bettineschi (eds.), *Metafisica e violenza*, Milano, Vita e Pensiero (*Pubblicazioni del Centro di ricerche in metafisica*), 2008, p.179-201.
- «Marquer la différence. Désir et injustice» in *Archivio di filosofia* v. 76 , 2008, p. 243-251.
- «L'injustice et le don» in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65/Supl. , 2009, p. 857-872.
- «L'acte, la violence et la réflexion» in *Annuario filosofico* (Mursia) v.25, 2009, p. 117-144.
- «Violence, vérité et justice» in J.M. Cantò – P. Figueroa (edd.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2013, p. 383-403.

2.4 Filosofia e cristianismo

- «La christologie sotériologique de Kant» in *Gregorianum*,v. 66 ,1985, p. 491-515.
- «Il rapporto tra Dio ed essere nella filosofia francese recente» in *La Civiltà Cattolica*, v.139 ,1988, p.337-350.
- «Die dritte Scholastik in Frankreich» in E. Coreth – W. Neidl – G. Pfligersdorffer (dir.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band 2., *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz-Wien-Köln, Verlag Styria, 1988, p.412-436. Trad. ital.: «La terza scolastica in Francia» in G. Mura – G. Penzo (a cura di), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, t. II. *Ritorno all'eredità scolastica*, Roma, Città Nuova, 1994, p.479-514; original francese: «La troisième scolastique en France au XXe siècle» in Ph. Secretan (ed.), *La philosophie chrétienne d'inspiration catholique*, Fribourg (Suisse), Academic Press (*Dokimion*, 32) – Éditions Saint-Paul, 2006, p.157-228.
- «La ragione teologica nel secolo XIII: a proposito di figure medievali della teologia» in *Teologia* v.18 ,1993,p. 187-208.
- «Théologie et action» in M.J. Coutagne (éd.), *L'Action. Une dialectique du salut. Colloque du Centenaire. Aix-en-Provence, mars 1993*, Paris, Beauchesne, 1994, p.209-227.

«Prouver Dieu et espérer en Lui» in *Nouvelle Revue Théologique* v.118 ,1996,p. 690-708.

«Emanuele Severino e il linguaggio cristiano» in *La Scuola Cattolica* v.124 ,1996, p. 651-684.

«La ricchezza della scolastica» in *L'Osservatore Romano*, 18 novembre 1998, 4 («La riqueza de la escolástica» in *L'Osservatore Romano. Edición semanal en lengua pañola*, 1 janvier 1999, p.11-12.

Anche in *Per una lettura dell'Enciclica «Fides et Ratio»*, Città del Vaticano, Quaderni de *L'Osservatore Romano*, n° 45, 1999, p. 92-102.

«Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo» in *Nouvelle Revue Théologique* v.121, 1999, p. 254-273.

«La négation immanente à la philosophie contemporaine et l'affirmation théologique» in J. E. Borges de Pinho (ed.), *Fé e razão: caminhos de diálogo*, Lisboa, Didaskalia, 2000, p. 35-54.

«El acto de argumentar y Dios» in *Interstícios. Filosofía. Arte. Religión* (Universidad Intercontinental, Mexico) v.6 ,2000, n.12, p. 9-23.

«Joseph Maréchal et la réflexion chrétienne aujourd'hui» in *Nouvelle Revue Théologique* v.122 ,2000, p. 529-532.

«Actualité d'une philosophie chrétienne» in *Raisons Politiques* ,2001, n 4, 15-39.

«La búsqueda de la verdad y sus caminos hacia la fe» in Aa.Vv., *Antropología y fe cristiana*, Santiago de Compostela, Instituto teológico Compostelano (*Collectanea scientifica compostellana*), 2003, p.67-82.

«Nichilismo e cristianesimo. Morte e vita del pensiero nel cristianesimo» in *Cristianesimo e Nichilismo. Mors tua vita mea?*, a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Sezione Parallela di Torino, Leumann, ElleDiCi, 2004, p.37-52.

«L'invention de la 'Philosophie de la religion' selon Jean Greisch» in *Nouvelle Revue Théologique* v.128 , 2006, p. 67-74.

«"Je suis celui qui est". Dieu, du buisson ardent aux aventures de la raison» in Fr. Mies (éd.), *Bible et philosophie. Les lumières de la raison*, Bruxelles, Lessius (*Le livre et le rouleau*), 2007, p.21-51 ; trad. brésilienne : «*Eu sou aquele que serei*». *Deus : da sarça ardente às aventuras da razão* in Fr. Mies (éd.), *Biblia e filosofia as luzes da razão*, São Paulo, Edições Loyola, 2012, p.23-50.

«L'unità della fede e i molti modi della razionalità» in *Rassegna di teologia* v.49, 2008, p. 291-307.

«La filosofia e la teologia alla ricerca di un nuovo paradigma. La stato della riflessione cristiana in Francia verso 1950» dans M. G. Muzj, *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2008, p.27-43.

«La filosofia e lo studio della teologia» in *Studia Patavina* v.55, 2008, p. 373-392.

«La philosophie, médiatrice entre l'affirmation religieuse et l'attitude de foi» in Th. Berchem – A. Marga – J. Sadlak (eds), *Living in Truth. A Conceptual Framework for a Wisdom Society ant the European Construction*, Cluj-Napoca, University Press, 2008, p. 137-152.

«Un cadet, un aîné, un fils unique», in *Revista Catalana de Teologia* v.33 , 2008, p. 93-107.

«*Et hoc dicimus deus*» in *Giornale di metafisica*, n. 31, 2009,p. 465-480.

«Sagrado e santo» in *Síntese. Revista de filosofia*, v.38, 2011, p.399-420.

«Le concept spéculatif et le discours de la foi» in M. Meruțiu (ed.), *Reason and Faith at the Beginning of the Third Millenium*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2011, p. 325-341.

«Amour et dynamisme spirituel(P. Rousselot)» in *Gregorianum* v.96, 2015, p. 689-708.

«Prefazione» a D. Galimberti, *Lo spirito c'è. Dall'apologetica all'ontologia in Claude Bruaire*, Glossa (*Dissertatio*), Milano 2016, p. XV-XX.

«Desiderio di Dio e terra degli uomini: premesse antropologiche del celebrare oggi. Il punto di vista di un filosofo» in F. Magnani – V. D'Adamo (a cura di), *Liturgia ed evangelizzazione. La Chiesa evangelizza con la bellezza della liturgia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2016, p.55-72.

«Metafisica e teologia» in M.A. Spinoza – A.P. Viola (a cura di), *Pensare senza smettere di credere. Filosofia e ricerca teologica oggi, Il pozzo di Giacobbe (Pensieri per la vita comune)*, Trapani, 2016, p.107-121.

2.5 Estudos anselmianos

«Id est summum omnium quae sunt» (S. Anselme, *Monologion*, chap. I-IV) in *Revue Philosophique de Louvain*, v.82, 1984, p. 199-223.

«Justice et miséricorde dans le *Proslogion* de saint Anselme» in *Nouvelle Revue Théologique*, v.108, 1986, p. 218-238.

«L'intelligenza della fede in s. Anselmo» in *Parola, Spirito e Vita*, v.18, 1988, p.255-272.

«L'éternité de Dieu dans le *Proslogion* de saint Anselme» in M. Hoegen (sous la direction de), *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta*, Roma, Pontificio Ateneo san Anselmo, 1990, p. 65-82.

«La confession de foi dans le *De processione Spiritus Sancti* de saint Anselme» in M. Hoegen (sous la direction de), *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta*, Roma, Pontificio Ateneo san Anselmo, 1990, p.229-262.

«Unum argumentum et unum necessarium» in *Archivio di Filosofia* ,v.58 , 1990, p. 81-94.

«*Significatio* nel *De grammatico* e *maius* nel *Proslogion* di s. Anselmo» in *Studia Patavina* ,v. 40 ,1993, p.517-535.

«Création, péché et joie dans le *Proslogion*» in *Rivista di Storia della Filosofia* ,v.48, 1993, p. 497-512.

«Da Boezio a Eriugena», «Anselmo d'Aosta», «Bernardo di Chiaravalle e la sua eredità» in E. dal Covolo (a cura di), *Storia della teologia. I. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Roma, Dehoniani, 1995, p.455-516.

«Entrez dans la joie. Les ch. 24 à 26 du *Proslogion*» in *Science et Esprit* v.47, 1995, p.239-259.

«Pensiero ed esperienza cristiana in Anselmo d'Aosta» in E. Morandi – R. Panattoni (éds), *L'esperienza di Dio. Filosofi e teologi a confronto*, dans *Con-tratto* v.4, 1-2/1995, p. 153-184.

«D.P. Henry, *The Logic of St. Anselm*» in *Cristinanesimo nella Storia* ,v.17 ,1996, p. 185-190.

«*Veritatis orationis* selon le *De veritate* (d'Anselme du Bec)» in D.E. Luscombe – G.R. Evans (eds), *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p.70-82.

«Analyse lexicale des mots *Quaestio* et *Quaerere* chez Anselme de Cantorbéry» in *Medioevo*, v. 21 ,1995,p. 1-31.

«Alcuni aspetti delle *Lettere* di san Anselmo» in *La Scuola Cattolica* v.125, 1997, p. 609-632.

«Violence et liberté dans le *Cur Deus homo*» in P. Gilbert – H. Kohlenberger – E. Salmann (a cura di), *Cur Deus homo. Roma, 21-23 maggio 1998*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1999, p. 673-695.

«L'œuvre d'Anselme du Bec et l'œuvre de Michel Corbin» in *Transversalités* v.93, 2005, p. 181-196.

«La verità nel *De veritate* di Anselmo d'Aosta», presentazione di Anselmo d'Aosta, *La verità – «De veritate»*, Introduzione, traduzione e note a cura di Pietro Calmieri, Palermo, Officina di Studi Medievali (*Machina Philosophorum*), 2006, p.XI-XXII.

«Le discours interreligieux chez Anselme» in *Philosophical Reading* (revue online) 1 (settembre-dicembre ,2009, p.47-74.

[http://www.philosophicalreadings.com/PH_1_2009.pdf].

«Rédemption et don» dans A. Desfarges (éd.), *Saint Anselme. Un penseur et un saint pour notre temps. Actes de la journée d'études organisée à l'Abbaye du Bec-Hellouin à l'occasion du IXe centenaire de sa mort*, Les Ateliers du Bec, Le Bec-Hellouin, 2009, p.119-148.

«Affettività e *ratio* in Anselmo d'Aosta» in G. Cipollone (ed.), *Anselmo e la 'nuova' Europa*, Roma, G&BPress (*Miscellanea Historiae Pontificiae*), 2014, p. 141-155.

«*L'affectio* in Anselmo d'Aosta», in A. Simon (ed.), *Conoscenza ed affectus in Anselmo d'Aosta*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo (*Studi Anselmiana*), 2014, p. 89-102.

3 SOBRE O AUTOR

Cl. Troisfontaines, «Prix Cardinal Mercier 1997. Présentation des ouvrages primés», in *Revue philosophique de Louvain*, v.97 ,1999, p. 412-415.

E. Falque (éd.), *La grâce de penser. Hommage à Paul Gilbert*, Bruxelles, Éditions Lessius (*Rendre Raison*), 2011.

M.L. Pulito (a cura di), *Metafisica e realtà. Scritti in onore di Paul Gilbert*, Roma, Stamen (*Filosofia*), 2015.

D. Galimberti, «Il metodo della misericordia» in *La Scuola Cattolica* v. 144, 2016, p. 33-60.

Evanildo Costeski e Ibraim Vitor de Oliveira

Editores do Dossiê

Metafísica fenomenológica: a afetividade no pensamento de Paul Gilbert

RESUMO

O presente texto tem como objetivo percorrer algumas obras e artigos do prof. Paul Gilbert para explicitar o modo como ele afronta a sua sugestão sobre a atual tarefa da metafísica, a saber, a de desenvolver uma fenomenologia da relação, embasada sobre o modelo da pessoa humana. Em primeiro lugar, discute-se sobre a distinção entre metafísica e ontologia. Em segundo lugar, a possível instauração de uma metafísica fenomenológica vinculada às coisas da vida. Por fim, a afetividade é assumida como mola propulsora da metafísica. O prof. Paul Gilbert se mostra um realista crítico, um metafísico com bases fenomenológicas que se incumbem da tarefa intelectual de retornar aos fundamentos na busca de um princípio primeiro, enquanto tal, inexaurível.

Palavras-chave: Metafísica fenomenológica; Ontologia; Afetividade; Doação; Compaixão.

ABSTRACT

This text aims to traverse some works and articles of Prof. Paul Gilbert to spell out the way he insult your suggestion about the current task of metaphysics, namely, to develop a phenomenology of the relationship, based on the model of the human person. Firstly, it discusses about the distinction between metaphysics and ontology. Secondly, the possible establishment of a phenomenological metaphysics linked to things in life. Finally, the affection is assumed to be driving spring of metaphysics. Prof. Paul Gilbert shows a critical realist, a metaphysical with phenomenological bases that undertake the intellectual task of returning to fundamentals in search of a principle first, as such, inexhaustible.

Keywords: Phenomenological metaphysics; Ontology; Affectivity; Donation; Compassion.

* Mestre (2000) e Doutor (2004) pela Pontificia Università Gregoriana, de Roma, sob a orientação do prof. Paul Gilbert. É coordenador do Curso de Filosofia e Chefe do Departamento de Filosofia da PUC Minas. E-mail: vitorivo@libero.it.

“Sem a metafísica, a humanidade corre sérios perigos”
(Paul Gilbert)

Introdução

Em uma conferência intitulada *Se existe um princípio primeiro, somos ainda livres?* (GILBERT, 2013), Paul Gilbert faz a seguinte pergunta conclusiva: “Se a metafísica tem ainda hoje alguma tarefa aceitável, não será a de desenvolver uma fenomenologia da relação, embasada sobre o modelo da pessoa humana?”

Desde seus primeiros trabalhos filosóficos no âmbito da metafísica, o esforço do Gilbert tem sido o de dar atenção a essa pergunta e, com insistência, propor-lhe respostas razoáveis que se abrem constantemente a diferentes e novas formulações. Para afrontar com sinceridade tal questão, o professor se incumbe da difícil tarefa de mostrar o significado, importância e atualidade da metafísica que, acima de tudo, deve auxiliar a minimizar o sofrimento do mundo, pois ela “diz respeito às coisas da vida”; “nada de humano é estranho à metafísica” (GILBERT, 2009b, p. 13). Como assim? O quê de humano pode ter a metafísica? Em que aspecto a metafísica é capaz de se referir às coisas da vida e auxiliar a minimizar o sofrimento do mundo?

O presente texto tem como objetivo percorrer algumas obras e artigos do prof. Paul Gilbert para explicitar, mesmo genericamente, o modo como ele afronta a sua sugestão sobre a atual tarefa da metafísica, a saber, a de desenvolver uma fenomenologia da relação, embasada sobre o modelo da pessoa humana. Em primeiro lugar, discute-se sobre a concepção gilbertiana de metafísica com base na distinção desta com a ontologia. Em segundo lugar, a possível instauração de uma metafísica fenomenológica vinculada às coisas da vida, sem perder o rigor da razoabilidade. Por fim, o afeto, a afeição, a afetividade que encontra na pessoa humana sua origem e seu modelo, por isso se constitui em mola propulsora da metafísica. Busca-se evidenciar que Paul Gilbert, catedrático de metafísica da Gregoriana de Roma, é um realista crítico, um metafísico fenomenólogo cujas reflexões afrontam temas atuais sem perder o rigor do raciocínio e, no âmbito da *recta ratio*, se incumbe da tarefa intelectual de retornar constantemente às bases, aos fundamentos, no incessante enfrentamento de uma pesquisa que se abre à possibilidade de um princípio primeiro, enquanto tal, inexaurível.

Metafísica reflexiva: retorno aos princípios

Para retomar a reflexão sobre a atualidade do pensar metafísico, será preciso colocar em xeque algumas perspectivas que, inconscientemente, parecem certas e evidentes: pensar metafisicamente não seria um anacronismo imperdoável de “velhas questões” ditas “abstratas”, que, supostamente, há muito teriam perdido o seu lugar e a sua *raison d’être* no bojo do pensamento ocidental? Falar de metafísica na atualidade, período que se pretende pós-, ultra-, anti-metafísico não seria

uma insistência infrutífera que revelaria tão somente mero saudosismo de um possível mundo perfeito? Pesquisas metafísicas, na época do “fim da metafísica”, não poderiam ser consideradas como meros requintes acadêmicos, ineficientes e desnecessários, em uma palavra, inúteis? Todas essas questões parecem válidas, em especial, se se tem presente o risco do pensar metafísico em nos colocar nos limites da necessidade de fundamentação, nas proximidades do dogmatismo; um risco de fronteirar o mundo e a vida com verdades tidas como eternas, insuperáveis, absolutas. A própria palavra metafísica já não soa bem: dá a impressão de um estudo obscuro e pouco livre; algo incapaz de ser compreendido, que submete o homem e a sociedade no domínio de forças transcendentais, para além do mundo. Os disparates interpretativos chegam ao ponto de desconsiderar o fato de que o termo metafísica não é unívoco, por isso, se submergem em grandes equívocos.

O professor Paul Gilbert, de pronto, faz questão de se remeter ao pensamento metafísico sempre em diálogo com a filosofia contemporânea, a mesma que tem pretensões desconstrutivas e destrutoras, mas acaba por favorecer uma profunda discussão sobre a própria metafísica e suas características mais originais. No livro *A simplicidade do princípio*, de 1992 e reeditado com algumas reformulações em 2014, de cunho aristotélico-tomista, o autor situa o registro de suas discussões na ordem do dia. Frente à “filosofia analítica” – que pretende “determinar e verificar as condições que tornam válido todo discurso, também o metafísico” como constituição da única metafísica válida –, ele opta pela pesquisa filosófica de cunho “continental”, não sem críticas a ela. Assim se expressa Paul Gilbert:

A nossa pesquisa se alinha com a mentalidade continental. A metafísica não pode permanecer fechada no horizonte da descrição ou da análise da linguagem. Ela não tende a analisar os nossos jogos linguísticos ou sua estrutura formal, mas a colher o *Logos* em ato. O *Logos* [...] é um ato de síntese [...]. O fundamento da linguagem não pertence ao que se poderia determinar mediante nossas descrições e nossos raciocínios, mas ao que exercitamos quando falamos. No princípio está o “verbo”, mas a expressão verbal não está no próprio princípio. (GILBERT, 2014, p. 8-9).

Mas o que exercitamos quando falamos? Tal pergunta reclama por uma origem originária, um primeiro princípio, uma anterioridade. Semelhante questão evidencia o quanto a metafísica exercitada por Paul Gilbert retorna sempre ao princípio, ao fundamento. Aliás ela se realiza senão por e neste retorno. Trata-se de um dinamismo da reflexão metafísica que se opõe à mera estrutura analítica da linguagem e critica a recusa da filosofia continental no que concerne à meditação sobre o princípio primeiro. Mediante a analogia de proporcionalidade, com a qual Gilbert conclui o seu *Simplicidade do princípio* e sobre a qual insiste em todo seu trabalho posterior,¹ Paul Gilbert propõe o modo de “constante retorno” ao princípio

¹ Em todos seus grandes trabalhos, Paul Gilbert, de diferentes modos, afronta de modo cuidadoso e profundo a questão da *analogia*, retoma a disputa medieval entre *analogia de proporção*, com três termos, e *analogia de proporcionalidade*, com quatro termos. O autor opta pela *analogia de proporcionalidade*, pois essa “não se coloca sobre o plano da determinação [...], mas sobre o plano do ato que se exercita

primeiro, revelado pelo *ato de ser* de tudo aquilo que é, inclusive das nossas próprias proposições discursivas. Assim a analogia considera a unidade, o princípio primeiro, enquanto relação inconclusiva que respeita as diferenças, e dispensa a unidade universal, formal, unívoca.

Novamente no livro *Violência e compaixão*, de 2009, o autor acentua a dimensão performativa da linguagem por meio da analogia: a linguagem é um evento, um movimento que transcende o próprio conceito. Deve-se dar atenção não tanto à dimensão “objetiva” das palavras e de seus significados, “mas ao que acontece quando nós pronunciamos certas palavras”. A prática da linguagem, assim, revela a essência analógica “daquilo que é”. Confessa Gilbert, a analogia da linguagem constitui “uma escola de atenção e de paciência.” (GILBERT, 2009b, p. 293-298). É na perspectiva da analogia que se torna possível estabelecer as distinções entre ontologia e metafísica.

As contendas apresentadas, em especial por Heidegger, autor a quem Paul Gilbert recorre constantemente, suscitam questões de difícil solução já que para o filósofo da Floresta Negra, a metafísica coincide com o desenvolvimento das etapas da filosofia no Ocidente; ela é a história do esquecimento do ser: “à metafísica, durante toda a sua história de Anaximandro a Nietzsche, permanece escondida a verdade do ser.” (HEIDEGGER, 1976, p. 369-370). Isso porque, segundo ele, a metafísica não retorna ao seu fundamento. Enquanto se ocupa apenas em representar o ente enquanto ente, a metafísica não pensa o próprio ser. Assim, “a filosofia não se debruça sobre o seu fundamento, pelo contrário, dele se distancia sempre e precisamente mediante a metafísica.” (HEIDEGGER, 1976, p. 366).

Heidegger, um dos mais atentos investigadores da metafísica no século XX, concorda com Nietzsche ao assumir que a metafísica se revela como história do niilismo. Assim, a metafísica designa um perguntar que vai além (*meta, trans*) do ente como tal, “para retornar a compreendê-lo como tal e na sua totalidade”. (HEIDEGGER, 2004, p. 118). A totalidade é a unidade do ente que serve de fundamento para fazer surgir algo. Para quem sabe ler, diz Heidegger, “isso quer dizer que a metafísica é onto-teo-logia.” (HEIDEGGER, 1990, p. 121) e esta é a sua essência impensada. Desde os gregos, metafísica é ontologia e teologia; possui o caráter de *representação*.² É, portanto, um programa que designa o saber concernente ao conjunto das verdades sobre o ente em sua totalidade³. De acordo com Heidegger,

a metafísica diz que coisa é o ente enquanto ente. Ela contém um *logos* (uma asserção) sobre o *on* (sobre o ente). O título sucessivo “ontologia”

intensamente na sua essência” e, portanto, respeita melhor as diferenças entre os entes e estabelece uma *relação* igual entre diversos nexos mensuráveis (GILBERT, 1997, p. 97-115). Confirma, ainda, GILBERT, 2003, p. 77-105.

² Sobre o caráter de *representação* próprio do pensar metafísico, conferir HEIDEGGER, 2000, p.141.

³ Conferir HEIDEGGER, 1976, p. 241. Mattéi assume a perspectiva heideggeriana como “fio condutor” para definir a metafísica de forma unívoca, suprimindo as confusões terminológicas. Propõe demonstrar que a metafísica esgota suas possibilidades no campo do pensamento e da ação (MATTÉI, 1999, p. 203-204).

caracteriza a sua essência [...] a metafísica, onde quer que seja, representa o ente como tal na sua totalidade, a enticidade do ente (a *ousia* do *on*) [...]: por um lado, a totalidade do ente como tal no sentido de seus caracteres universais, por outro, a totalidade do ente como tal no sentido do sumo ente e, logo, divino. (HEIDEGGER, 1976, p. 379).

Portanto, Heidegger concebe a essência da metafísica a partir de um programa pessoal bem preciso, a saber, a interpretação do *on* aristotélico no âmbito da mera *enticidade*, dando vazão à sua perspectiva segundo a qual o ser mesmo permanece impensado e propõe uma definição unívoca de metafísica. Segundo Marion, semelhante compreensão não é totalmente pacífica e o significado de metafísica permanece, no que concerne à pergunta pelo *on he on*, totalmente indeciso, impreciso e problemático, constituindo um grande enigma:

o anonimato original da noção de “Metafísica” em Aristóteles não assinala somente uma indecisão lexicográfica, nem uma indeterminação da relação entre *prote philosophia* e ciência do *on he on*, mas uma indecisão ainda mais original com relação à noção do próprio *on* – trata-se do ente enquanto *é*, então enquanto *ser*, ou do ente enquanto *ente*, então da substância? Enfim, não se deve reconhecer que a metafísica, sempre quando fala de *ser*, entenda, em primeiro lugar, *ente* – que “o ser possui o caráter de entidade” (Heidegger)? (MARION, 1999, p. 20).

Seja como for, Heidegger coloca em evidência a prepotência de um *Logos* que tem pretensão de verdade e, assim, se torna extremamente abstrato e avesso à vida. Mas isso consegue abarcar a totalidade do procedimento metafísico? Mesmo considerando que a problemática referente ao *on he on* seja o modo mais característico dos significados de metafísica,⁴ deve-se ainda perguntar: a atividade metafísica pode ser reduzida ao plano do ontológico, *tout court*? A noção de ontologia, mesmo que literalmente expresse o tema central da metafísica, consegue abarcar o melhor da meditação metafísica?

Segundo Paul Gilbert, metafísica e ontologia possuem significados muito diferentes: “o termo *ontologia* exprime a intenção fundamental de todos os discursos com um matiz crítico: unir os diferentes, considerando a força que conduz cada um dos diferentes na direção dos outros, visando estabelecer um discurso verificável sobre o conjunto daquilo que é”.⁵ Nesse contexto, ontologia é sinônimo de abstração e dispensa as reais diferenças entre os diferentes seres. Ela é gené-

⁴ Gilbert, considerando âmbitos característicos do pensamento ocidental e conservando o problema relativo ao *on*, apresenta cinco definições para metafísica: 1) como ciência do ente enquanto ente; 2) como a parte da filosofia que busca pela explicação racional do real a partir da experiência; 3) como a parte da filosofia que determina as condições *a priori* do conhecimento; como busca pelo sentido do real e principalmente da vida humana, assumindo um ponto de vista antropológico; 4) por fim, como todo conhecimento aprofundado sobre a natureza das coisas (sentido mais fraco). A primeira definição, aristotélica, é um ponto de convergência das demais: a metafísica medita sobre o ente enquanto ente e seus atributos (GILBERT, 2014, p. 15-21).

⁵ Sobre o termo ontologia e sua origem, um termo que certamente não foi criado antes do início do séc. XVII (GILBERT, 2009a).

rica e procede por cálculos racionais que tudo unifica. É, portanto, violenta. O nosso tempo deseja ir além da ontologia. Mas ir além da ontologia é o mesmo que ir além da metafísica? Sustenta Paul Gilbert:

É óbvio que existe uma continuidade entre as duas direções – não podemos colher o que é (metafísica) sem algum meio de inteligibilidade (ontologia); uma categoria de razão (ontologia) sem realidade correspondente (metafísica) seria vazia. Porém, convém distinguir as duas tarefas que nascem a partir de dois níveis de conhecimento: as formas ontológicas não são, por si mesmas, indicativas das coisas reais. Logo, a metafísica supõe a superação da ontologia, vale dizer, “o” fim da ontologia. (GILBERT, 2009a).

Significa dizer que o próprio modo de pensar da metafísica não confia mais na ontologia. A metafísica também quer ir além da ontologia. Tornou-se comum considerar o termo metafísica numa dimensão unívoca. Contudo, ele esconde uma multiplicidade de sentidos a ponto de se justificar a concepção segundo a qual existem muitas metafísicas (BERTI, 2006, p. 18-33).

A questão se complica quando se evidencia o fato de que, para a realização segura do raciocínio e sua conseqüente expressão linguística, é preciso a garantia de princípios lógicos que, enquanto tal, são indemonstráveis. Assim, o *logos*, que significa a capacidade de unir muitas coisas diferentes entre si, passa a ser a expressão mais evidente do *pròs hemás* (do *adequado a nós*). Em outros termos, para se dizer o ser (*on*) e suas propriedades não se pode prescindir do *lógos* que reúne as diferenças em um plano comum. Tal procedimento é, por muitos aspectos, assumido como metafísico e entendido como extrapolações humanas que suprimem, no conceito, as próprias diferenças entre os diferentes seres. Instaurar-se-ia desse modo uma generalidade abstrata, irreal, *meta-física*. O procedimento metafísico passa a ser caracterizado pela disposição abstrata e genérica dos modernos, *more geometrico*. O *pròs hemás* deixa de ser modo de contemplação das coisas para se transformar em mero cálculo que, na modernidade, é assumido como único meio de acesso às coisas. O homem não mais contempla as coisas, mas domina tudo que está a sua volta geometricamente, ontologicamente. Por isso, no dizer de Paul Gilbert, a metafísica deve ir além da ontologia, o que não significa abandonar a questão do ser, mas torna-la possível.⁶ Semelhante *ir além* se revelará como retorno às próprias operações do pensamento que, no registro de uma metafísica fenomenológica, suscita a reflexão sobre o primeiro princípio. Semelhante metafísica exercitada por Gilbert, a despeito da concepção heideggeriana, se debruça, sim, sobre o fundamento, retorna constantemente às suas bases, exatamente na dimensão performática do ato de pensar o qual não é por si e não pertence às operações do pensamento.

⁶ É significativa a reflexão de Marion com relação ao projeto de destruição da ontologia pretendida pela filosofia contemporânea. Segundo ele “a destruição da história da ontologia não tem como resultado destruir a questão do ser, mas, exatamente o contrário, torná-la possível” (MARION, 1986, p. 27).

Metafísica fenomenológica

É bem verdade que considerar a metafísica no registro da fenomenologia não é um consenso entre os filósofos. Os autores clássicos, por exemplo, desconhecem o tema. Entretanto, é possível dizer que eles, mesmo não desenvolvendo tematicamente tal perspectiva, exercitaram a fenomenologia. Segundo Gilbert, considerar que a metafísica se ocupa do ser significa dizer que ela se ocupa de uma prática, de um ato. Não há como ocupar-se do ser se esse não é em ato, se não se fenomeniza, se não se dá a nós. Só assim se torna possível ser anunciado, naturalmente, ao nosso modo (*pròs hemás*). O que aparece, o que é fenômeno para nós, está no âmbito de tudo aquilo que é: “com efeito, o ser enquanto ser não é verdadeiramente ‘ser’ se não é, ao mesmo tempo, ‘para nós’”⁷. Por isso, insiste Gilbert:

Ser é prática de ser. A expressão “ser em ato” significa que tudo o que é advém no nosso mundo e aparece aos nossos olhares. A prática de ser é uma fenomenização. O que não é no nosso mundo aos nossos olhares nos escapa, e sobre isso nada sabemos, nem mesmo que é. Tudo o que é, apenas é em se fenomenizando para nós. A *metafísica é uma fenomenologia*, uma interpretação ou um *logos*, um discurso sobre o fenômeno enquanto ser em ato. Ela se dá conta, segundo as normas da razão, do fenômeno enquanto aparição de ser. (GILBERT, 2009b, p. 13).

Trata-se de um modo de pensar que se apresenta como um exercício em que os conceitos expressos não se pretendem eternos, mas se submetem pacientemente “à possibilidade da degeneração”. O método fenomenológico, contudo, deve se tornar reflexivo, possibilitando que se pense o princípio como princípio, “a origem absoluta que provoca os atos da consciência e que não pode ser da própria consciência”. Seja como for,

não falta à fenomenologia possibilidades para continuar a reflexão na perspectiva da exigência do princípio como princípio. Uma vez colhido o princípio, o seu método deve inverter o modo de sua direção, abandonar a simples descrição e se tornar reflexivo, colher o esplendor do princípio “performado” na diversidade de nossas operações conscientes e vitais. (GILBERT, 2010, p. 134).

Semelhante metafísica, que se define como estudo do ser enquanto ser, se sujeita ao ser que se dá, sem impor a esse ser determinações racionais preliminares. Vai-se assim em direção das próprias coisas que emergem, que se doam a nós e possibilitam o exercício do pensar, do conceituar. Semelhante conceituação

⁷ O autor esclarece que “il n’y a pas d’opposition entre l’‘en soi’ et le ‘pour nous’, mais une articulation à partir de la conscience que nous avons réflexivement de la vie même de l’esprit; assumer ce qui est implique que cela soit préalablement retenu en sa différence et désiré en tant que différent, ce qui implique aussi que l’esprit se sache différent de ce qui est, destiné à s’unir à ce que est autrement sans prétendre absorber cette différence” (GILBERT, 2009b, p. 39).

acolhedora de sentido jamais será eterna, visto que dependerá daquilo que se dá. Nessa perspectiva, tudo que emerge como experiência do homem pode ser tema para a metafísica. Segundo Berti,

o tema da metafísica é a experiência, entendida como conjunto das percepções, mas também como cultura, como vida, como existência, como realidade, como mundo, como sociedade, como história, como tudo aquilo do qual o homem [...] faz experiência. (BERTI, 2006, p. 52).

Nesse contexto, o *metá* de metafísica não significa apenas o “além de” ou “depois de”, mas também significa “com”. Saliente-se o sentido expresso pelo “depois de” que conserva necessariamente o “antes de”. Essa observação é muito importante porque, segundo Paul Gilbert, o exercício metafísico se dá no âmbito do tempo, na tomada de distância da experiência sensível.

Graças ao tempo do esforço é que a razão se distancia da experiência sensível, o tempo da meditação, do pensar, da posição de si – todos os atos que exigem tempo para ir “além”, “meta” e “depois” da experiência sensível. [...] Constitui-se, assim, a temporalidade própria da reflexão, que é um ato de pensar capaz de voltar analiticamente sobre os próprios atos de conhecimento para determinar seus respectivos modos de proceder. Além disso, a reflexão se sabe, ela mesma, implicada sinteticamente nesses atos de conhecimento, reportando para o sensível – que é *a priori* – a construção *a posteriori* do inteligível, elaborado de modo transcendente pelo puro pensar. (GILBERT, 2009a).

Semelhante tomada de distância não se realiza enquanto abandono do sensível e exaltação do abstrato racional, mesmo que muitos metafísicos tenham se consagrado na tarefa da abstração ontológica. Como se disse, *metá* também significa “com”. Assim, no exercício da metafísica autêntica, o sujeito deve refletir sobre seus atos de racionalização do sensível e considerar a tomada de distância que realizou. Tal retorno é impensável na ontologia, visto que essa se interessa apenas pela exatidão das conclusões, pelo total do cálculo. Segundo Gilbert,

A atividade de reflexão supõe uma prévia tomada de distância, um exílio da mente do dado imediato. A absoluta originalidade da metafísica provém dessa capacidade propriamente humana de colocar-se a distância, de ser livre, e, além disso, de ser aberta a valores, a Deus. [...] a menos que o homem ignore a potência da própria consciência e liberdade; a menos que o homem se abandone a um destino do qual os mais espertalhões saberão apoderar-se. Sem a metafísica, a humanidade corre sérios perigos. (GILBERT, 2009a).

É nesses termos que se pode intender a definição que Paul Gilbert propõe para a metafísica enquanto disciplina mediadora “que coloca o homem à distância da física e que, depois, busca mediações sem, no entanto, reduzir ao mesmo os elementos mediados, que são a mente livre e o mundo físico racionalizado.” (GILBERT, 2011).

Semelhante perspectiva conduz a filosofia de Gilbert para a reflexão sobre a “afetividade, distinta da sensibilidade”. Confirma assim a clara diferença entre metafísica e ontologia. Muito diversamente da ontologia, a metafísica só é possível porque “surge espontaneamente da atividade mais essencial do homem, da sua liberdade, da reivindicação de ser ‘outro’, irreduzível à univocidade formal do ‘ente’, e de ser também, e sobretudo, capaz de desejar.” (GILBERT, 2011). Semelhante metafísica fenomenológica é, portanto, uma ética. Por isso, se pode afirmar que “sem a metafísica, a humanidade corre sérios perigos”, por exemplo, o de perder a própria liberdade.

Afetividade: passividade originária

Em especial, no seu livro *Violência e compaixão*, Gilbert revelará o quanto uma metafísica fenomenológica é, por sua vez, ética em suas origens ao considerar que a reflexão filosófica nasce de uma insatisfação intrínseca do espírito, um consciente protesto contra a injustiça e a mentira. Semelhante protesto intencional diante da realidade é propriamente um ato de liberdade que “é a origem e a raiz do ato de filosofar”. O autor diverge assim não só dos clássicos, como Platão e Aristóteles, mas também de uma espécie de senso comum filosófico que coloca no *thaumátzein* (no maravilhar-se e no espantar-se) o impulso inicial da filosofia (GILBERT, 2009b, p. 29-33). O homem começa a filosofar não porque se maravilha, se encanta ou se espanta diante do ser, mas porque realiza um ato de protesto diante daquilo que não deveria ser. Semelhante ato de protesto é um ato livre e nisso constitui a liberdade do homem.

Não se trata, porém, de liberdade independente, não situada, sem limites. A liberdade é autônoma e, portanto, engajada em um mundo não criado por ela. Disso resulta, também, a sua passividade originária, sua receptividade e sua capacidade de se dar limites. Se, por um lado, a liberdade é dispêndio de força, por outro, ela é acolhedora da realidade em que vive. Só há engajamento responsável se se é capaz de acolher e dar atenção ao real vivido. A liberdade não é uma iniciativa absoluta, mas “aproveita as leis do mundo para se dar uma fisionomia, para se tornar concreta, acessível aos outros.” (GILBERT, 2009b, p. 64-68). A liberdade, assim entendida, não se priva de energia, mas se envolve no atento encontro do outro. Contudo, assim entendida, liberdade não seria uma invasão precipitada, uma violência que, assinalada enquanto encontro, acaba por invadir o espaço do outro?

Paul Gilbert não faz qualquer questão de dissociar da liberdade a exigência de energia, de força. Aliás, é impossível um ato livre que não seja também violento. Deve-se considerar que a violência não é um acidente da substância humana, mas uma realidade intrínseca ao homem e à vida. Diz o autor: “tudo em nossa vida se revela violento, porque lá tudo é força, imposição de sua energia, luta pela tomada de posição de um espaço novo; a vida, aliás, é expansiva por essência.” (GILBERT, 2009b, p. 64). A violência é uma determinação que pertence a todas as forças, a todos os atos, inclusive, aos atos de liberdade. Ela é um fenô-

meno constitutivo de todo “esforço de ser”, *enérgeia, conatus*, um transcendental⁸, a exemplo do uno, do verdadeiro, do bom e do belo. Isso, porém, não significa que se deva confundir liberdade com exagero de força. Um ato livre, considerando as condições de sua efetivação (e disso não se pode prescindir), é economia de violência, graças à autonomia que tipifica semelhante ato.

A assustadora caracterização da violência como transcendental, alterando os moldes da filosofia clássica, só é possível no registro de uma metafísica fenomenológica que coloca em evidência as condições do ser em ato e que, assim, transcende à razão calculadora e abre espaço para a reflexão sobre a afetividade, em si mesma, incomensurável.

Recai sobre a “afetividade”⁹ o centro das discussões; um passo difícil, mas decisivo, para especificar a reversão operada por uma metafísica fenomenológica com relação à metafísica clássica e moderna que, respectivamente, conferem prioridade à epistemologia e à absoluta anterioridade do saber sobre a ética. Mas, segundo o autor, não é o conhecimento (diríamos, o esforço da saída da ignorância, de uma ignorância reconhecida quando nos maravilhamos ou nos espantamos diante do ser) que inicia e estimula o discurso metafísico. Pelo contrário, “existe uma passividade originária do espírito, a afeição, que torna racionalmente possível os discursos metafísicos”. Trata-se de um consentimento ao ser, de uma acolhida consentida, de um ato livre. De modo que o primeiro passo para o ato de filosofar é propriamente ético, porque se refere a um esforço de prestar atenção às realidades e, assim, a inteligência se deixa ensinar por aquilo que é, mesmo que ela tenha necessidade de gastar tempo, de se preparar para isso (GILBERT, 2009b, p. 224-228).

Mas estabelecer semelhante reversão não será apenas estipular racionalmente novas regras para o início do filosofar, permanecendo assim, mesmo que com outros critérios, no âmbito da racionalidade? De fato, o autor está atento a esse problema, de maneira que não se trata de mera mudança de foco, *tout court*.

O conhecimento filosófico de estruturas éticas é crítico e transcendental. Numa palavra, é reflexivo, regressivo, e não cumulativo ou progressivo, como o racional ou epistemológico; esse é unidimensional, aquele é “meta-físico”, e o seu discurso conserva e vige na diferença entre o que se diz e a realidade refletida.

Todos os saberes, a bem da verdade, se inserem necessariamente num contexto ético, em um mundo de relações humanas, de escolhas, e tal inserção é que possibilita a própria racionalidade. Não se faz ciência, nem se desenvolve uma epistemologia, nada se compreende se não se está atento ao real vivido, à história de escolhas livres, à ética: “o primeiro esforço exigido para o compreender é o de prestar atenção

⁸ GILBERT, 2009b, p. 61. Seguindo inspiração tomista, assim o autor resume o conceito de transcendental: “par ‘transcendental’, on entend habituellement un trait qui appartient à tout ce qui est en tant qu’il est” (GILBERT, 2009b, p. 82).

⁹ Assim se expressa o autor: “Nous n’entendons pas le mot ‘affectivité’ en sens psychologique, comme une matière dont une technique appropriée pourrait modifier le sens pour la conscience, mais plutôt comme une attitude fondamentale, une disposition originaire que correspond au don de soi qu’est l’acte d’être” (GILBERT, 2009b, p. 221).

às realidades.” (GILBERT, 2009b, p. 226-230). Tal realidade ética, que “exprime por excelência a essência da metafísica”, mostra, contudo, sua natureza violenta principalmente por causa dos esforços nas relações intersubjetivas, livremente escolhidas, pois “a realidade é o que resiste.” (GILBERT, 2007, 157). Mas, aqui, não há apenas dispêndio de energia. Emerge também uma passividade intrínseca da recepção das realidades: todos, de algum modo, somos afetados pelo real que resiste.

A afetividade¹⁰, enquanto faculdade de ser afetado, é de natureza reativa, contudo não é esse o seu estado primário. A afeição não suscita imediatamente uma reação, mas sim uma tomada de consciência de ser afetado, e daí decorre a sua originária passividade enquanto oposição ao ato de ser daquele que é afetado; por isso, a afetividade tem um peso ontológico.

Essa concepção é importante porque esclarece o fato de que nenhum ente em seu ato de ser¹¹, em seu *conatus*, é em puro ato. Em outros termos, todo ente em seu ato de ser, e exatamente por isso, faz experiência de ser afetado “por”: “paradoxalmente, o ato de ser do ente só é em ato na condição de que ele não seja puramente em ato”. Todo ente precisa do mundo para aparecer como tal e na sua singularidade. Assim, “a passividade do ente com relação ao mundo é uma condição para que o ente em ato apareça e seja para nós em ato”. Disso resulta que o limite de um ato é a sua passividade. Pode-se, portanto, dizer que se todo ente em seu ato de ser é intrinsecamente violento – porque é esforço de ser (em linguagem heideggeriana, o ente *in-siste* em ser) –, a um só tempo e concomitantemente, ele será também passividade (GILBERT, 2009b, p. 238).

Contudo, dirá o autor, “a violência, mesmo se coloca em evidência o mal radical que habita todo homem, ela não é capaz de perverter toda a humanidade” (GILBERT, 2009b, p. 298). Tal conclusão expressa bem o motivo pelo qual as relações intersubjetivas podem ainda instaurar laços de paz. De fato, não é o caso de se eliminar a violência, mas o homem pode exercitar o respeito mútuo na acolhida do outro, sem invasões precipitadas. Entretanto, antes de se estabelecerem normas e regras para o convívio justo, é preciso refletir e dar atenção às disposições originárias consoantes à liberdade humana. Doar tempo, escutar e ter paciência são disposições necessárias para uma justa correspondência à dor de outrem, de quem me incomoda com seu pedido de auxílio. Devo me adaptar ao grito lançado por aquele que sofre para que o meu auxílio não seja uma imposição. No autêntico sentido de compaixão, “o outrem [o sofredor] é o mestre de quem se compadece.” (GILBERT, 2007, p. 176-179). É nesse mesmo sentido que se entende a experiência do *doar-se*: “o doador, na verdade da vida humana ou espiritual, é um devedor.” (GILBERT; PETROSINO, 2001, p. 44).

¹⁰ O autor distingue afeição, paixão e emoção. A emoção é instantânea e evanescente, já a afeição é duradoura. A paixão, por sua vez, se distingue da afeição pelo seu caráter imediatamente reativo. A paixão se traduz em resposta ao que provoca (GILBERT, 2009b, p. 231-233).

¹¹ “Le syntagme ‘acte d’être’ commenté par la tradition philosophique ne dit pas seulement l’acte d’être du principe premier et universel, mais l’unité synthétique et singulière de tous les étants capables de retenir en eux, synthétiquement, la grande diversité de leurs apparences ou de leurs accidents en lesquels ils se présentent tout à tous, tout en se distinguant de tous par leur singularité” (GILBERT, 2009b, p. 237-238).

O doador não pode se contentar em responder a uma “necessidade”. Não pode se comunicar (termo proveniente da junção de “com” e “um”, que significa: “unir-se com um”) com a pessoa sofredora sem sofrer com ela, transformar-se em “um” com ela, sofrer o seu olhar, a sua chamada e a responsabilidade que daí decorre. Esclarece-se que a unidade com o sofredor é criativa de diferenças; não é a realização fantástica de um sonho de fusões sentimentais: isso é confusão. (GILBERT; PETROSINO, 2001, p. 44).

Tais disposições *meta-físicas* se encontram na compaixão e, em especial, na gratuidade do perdão, na doação de si. Evidencia-se assim o fato de que a metafísica diz respeito às coisas da vida, ao real vivido. Aqui se torna possível desenvolver uma fenomenologia da relação cuja base é o modelo da pessoa humana, não em suas características antropológicas, formais, ontológicas assumidas pela epistemologia como princípio a partir do qual se efetivaria o saber e a estipulação rigorosa dos cálculos da razão. O modelo aqui solicitado de pessoa humana se refere ao próprio ato de ser, anterior a qualquer formulação lógico-conceitual; um ato de ser capaz de compaixão, por isso, em constante e inexaurível abertura para a principialidade do princípio. Tal abertura, propriamente a passividade do ato, é que constitui a inalienável liberdade humana, única capaz de minimizar o sofrimento do mundo.

Referências bibliográficas

- BERTI, E. *Introduzione alla metafisica*. Torino: UTET, 2006.
- GILBERT, P. *Corso di metafisica*. La pazienza d’essere. Monferrato: Piemme, 1997.
- _____. *La semplicità del principio*. Introduzione alle metafisica. Bologna: Dehoniane, 2014.
- _____. *Le ragioni della sapienza*. Roma: G&BP, 2010.
- _____. Ontologia, afeição e temporalidade. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE METAFÍSICA E FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA, 3, *Resumos...* Montes Claros (UNIMONTES), 6 a 8 de abril 2011.
- _____. Permanência da metafísica. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE METAFÍSICA E FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA, 2. *Fim do fim da metafísica* (Resumos...) Belo Horizonte (PUC Minas), 8 a 11 de setembro de 2009a.
- _____; PETROSINO, S. *Il dono*. Um’interpretazione filosofica. Genova: Melangolo, 2001.
- _____. Ragione, realtà, compassione. In: _____. (Org.). *Passione*. Indagini filosofiche tra ontologia e violenza. Assisi: Cittadella Editrice, 2007.
- _____. *Sapere e sperare*. Percorso di metafisica. Milano: Vita e Pensiero, 2003.
- _____. Se existe um princípio primeiro, somos ainda livres? In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE METAFÍSICA E FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA, 4, *Metafísica e liberdade* (Resumos...). São João del-Rei (UFSJ), Brasil, de 4 a 6 de novembro de 2013.

_____. *Violence et compassion*. Essai sur l'authenticité d'être. Paris: Du Cerf, 2009b.

HEIDEGGER, M. Einleitung zu: "Was ist Metaphysik?". In: *Wegmarken*. Frankfurt: Herrmann, 1976.

_____. *Identität und Differenz*. Barcelona: Anthropos, 1990.

_____. Was heißt Denken?. In: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt: Klostermann, 2000.

_____. Was ist Metaphysik?. In: *Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann, 2004.

MARION, J.L. *La fin de la fin de la Métaphysique*. *Metafísica e liberdade*, v. 4, n. 1, 1986, p. 23-33.

_____. La science toujours recherché et toujours manquante. In: NORBONNE, J.M.; LANGLOIS, L. *La métaphysique*. Son histoire, sa critique, ses enjeux. Paris: Vrin, 1999.

MATTÉI, J.F. Le quadruple fondement de la métaphysique: Heidegger, Aristotele, Platon et Hésiode. In: NORBONNE, J.-M.; LANGLOIS, L. *La métaphysique*. Son histoire, sa critique, ses enjeux. Paris: Vrin, 1999.

Metafisica, impegno e scrittura

RIASSUNTO

L'articolo si concentra sulla visione metafisica dell'atto proposta da Paul Gilbert, secondo la quale l'atto sottostà a delle condizioni relative al suo esercizio (che si comprendono studiando il legame fra giudizio predicativo e giudizio oggettivo, e quello fra atto e azione). Questa visione della metafisica dell'atto, che corrisponde a quella di una ragione umana rispettosa del limite e delle proprie responsabilità, si traduce nella scelta di una specifica scrittura filosofica. L'articolo evidenzierà i punti di connessione fra la metafisica di Paul Gilbert e la scrittura del saggio montaigneano e della meditazione cartesiana. Saggio e Meditazione costituiscono infatti due forme di scrittura filosofica nelle quali si rivela l'impegno dello spirito che ricerca e che non può essere dissociato, nella sua ricerca, dall'affermazione del principio.

Parole-chiave: metafisica; atto; spirito; scrittura.

RESUMO

O presente artigo se concentra na visão metafísica do ato proposta por Paul Gilbert, segundo a qual o ato está sujeito às condições relativas ao seu exercício (que se compreendem estudando a ligação entre o juízo predicativo e o juízo objetivo, e aquele entre o ato e a ação). Esta visão da metafísica do ato, que corresponde àquela de uma razão humana respeitosa do limite e da própria responsabilidade, traduz-se na escolha de um específica escritura filosófica. Será destacado neste artigo os pontos de conexão entre a metafísica de Paul Gilbert e a escritura do *ensaio* de Montaigne e da *meditação* de Descartes. Ensaio e Meditação constituem na verdade duas formas de escrituras filosóficas nas quais se revelam o empenho do espírito que busca e que não pode ser dissociado, em sua busca, da afirmação do princípio.

Palavras-chaves: Metafísica; ato; espírito; escritura.

* Doutora em Filosofia. Professora da Pontifícia da Universidade Gregoriana, Roma.
E-mail: bianchini@unigre.it

La scrittura filosofica è una forma del filosofare stesso. Scegliere una determinata forma di scrittura filosofica vuol dire tradurre in essa la propria immagine di filosofia e dunque la propria immagine di ragione. Scrivere un trattato, non è lo stesso che scrivere un dialogo. Ciò è noto da Platone in poi, se non prima, se non vogliamo cioè soffermarci a ragionare anche sulla scrittura parmenidea di un poema *Sulla natura*, piuttosto che non altro.

Esiste poi una sorta di coerenza profonda fra il procedere della ragione e l'espressione linguistica di questo procedere, in quanto la scrittura è la visibilità dell'operare della ragione. Ad un modo di intendere la ragione, e dunque lo specifico umano, corrisponderà una determinata scrittura filosofica. Filosofia, ragione e scrittura camminano pertanto in un parallelismo armonioso.

La storia della metafisica, intesa – nella prospettiva di Paul Gilbert – come l'alleanza fra l'ente e lo spirito, ossia l'incontro delle realtà che si offrono e della conoscenza che le ricerca e accoglie, è quindi anche la storia dei modi di intendere la ragione nel suo dirigersi al reale. La storia dei modi in cui la ragione si impegna nel reale, senza impadronirsene (risuona in ciò l'eredità delle critiche contemporanee ad una metafisica "forte").

Come lo spirito si impegna nella ricerca, come ne è coinvolto, come la teoria sia anche etica, come la conoscenza sia già virtù. Ecco gli interrogativi a cui queste brevi pagine vorrebbero tentare di rispondere, rifacendosi alle riflessioni in merito di Paul Gilbert (e non solo). Non solo, perché è questa una domanda che può trovarsi sottesa in diversi percorsi filosofici, da quello socratico in poi. Scelgo di prenderne in considerazione tre di differenti autori: Montaigne, Cartesio e Adriano Fabris (2009)¹.

Nella proposta di Paul Gilbert, la ricerca metafisica, tradizionalmente costituita come ricerca del principio primo, si struttura come un percorso dapprima storico, che analizza le specificità delle metafisiche dell'essenza, di matrice aristotelica, e quelle delle metafisiche dell'esistere o dell'atto d'essere, di matrice tomista. Se le metafisiche della essenza sono metafisiche della forma in quanto per esse l'*archè* è la forma, ossia un principio che sia pienamente conforme alle pretese della ragione in modo tale che la realtà resti in qualche modo misurata dal pensiero che vuole comprenderla, le metafisiche dell'esistere fanno piuttosto coincidere l'*arché* con un atto (*actus essendi*), un esercizio che non può essere limitato solo alla sua corrispondenza alle necessità della ragione, poiché, proprio in quanto atto, esso è sovrabbondante rispetto all'esigenza di compiutezza e delimitazione che sono caratteristiche della ragione. La proposta metafisica di Paul Gilbert si apre qui poi al suo versante specificatamente teoretico, concentrandosi sulla comprensione dell'atto e delle sue specifiche caratteristiche. L'atto infatti sottostà a delle condizioni relative al suo esercizio. Per comprenderle, è necessario soffermarsi sull'atto spirituale, per esempio l'atto di conoscenza (il giudizio), enucleando

¹ Adriano Fabris è professore di filosofia morale e filosofia della religione all'Università di Pisa. Direttore della rivista "Teoria". E autore di molti saggi. Il titolo esatto, che va scritto per comprendere il gioco di parole – che poi è il senso di tutto lo scritto – su cui si basa il suo testo: *TeorEtica – Filosofia della relazione* (2009).

la struttura del quale, emergerà anche la corrispondente struttura di ogni atto (e dunque del principio).

Il giudizio oggettivo riconosce che l'ente particolare partecipa di un dinamismo che non proviene da esso stesso. L'ente affermato con i suoi predicati può essere affermato veramente se tutti gli enti si danno nei loro predicati che s'incrociano con quelli dell'ente affermato. Ogni ente è in atto di presentarsi alla condizione di partecipare a un atto comune d'essere. Ogni giudizio oggettivo mira quest'atto comune e si appoggia su di esso, benché non ne sia cosciente. Come potremo però risalire a un tale atto? Potremo anche comprendere la sua struttura fondamentale²?

La capacità umana di giudicare si realizza in due forme diverse di giudizi, ossia la sintesi predicativa e quella oggettiva (GILBERT, 2014, p. 218-224). Mentre il giudizio predicativo attribuisce un predicato a un individuo, e così lo universalizza, insistendo cioè sull'universalità delle cose, sulla loro essenza, il giudizio oggettivo insiste invece sull'ente in quanto esso si presenta effettivamente nell'universale della cultura, cioè nei suoi predicati, in quanto l'ente è all'origine della sua presentazione. Se quindi il giudizio predicativo tratta dell'essenza dell'ente, il giudizio oggettivo parlerà piuttosto dell'atto di essere dell'ente nel mondo. Il giudizio oggettivo, che si interroga sulla verità o la falsità del giudizio predicativo, è dunque anche l'esercizio della riflessione che la conoscenza opera su di sé. Riflettendo sui propri atti di conoscenza, lo spirito umano se ne assume la responsabilità e s'impegna su un piano più alto, ossia quello della sostanza che è in atto d'essere quando si presenta nei suoi predicati (e su cui si fonda pertanto la verità o la falsità della affermazione predicativa). Così facendo però, lo spirito si riconosce anche limitato, misurato dalla realtà (e non misura di essa) (GILBERT, 2014, p. 224-230)³.

La sintesi predicativa costituisce un'attività in quanto è – per dirla con Aristotele – poietica, ossia produce effettivamente una conoscenza che prima non c'era e che è capace di trasformare il mondo. La sintesi oggettiva è invece un atto. Lo "atto" si distingue dalla "attività" in quanto esso è immanente alla facoltà che agisce, come la *praxis* aristotelica. È un agire intenzionale ma non transitivo, è cioè un agire interiore che però si esprime.

L'atto interno ha bisogno di un corpo, di una lingua, ecc, in cui si esercita; l'atto passa così nell'attività in cui si esprime. Il risultato di questo atto espresso è però una coscienza di sé, e non solamente una trasformazione del mondo⁴.

² Questa citazione, come altre che seguiranno, proviene dalle lezioni tenute da Paul Gilbert nell'anno accademico 2010-2011 per il corso di "Metafisica" presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Gregoriana di Roma. Non ne esistono delle trascrizioni pubbliche ed ufficiali. Chi scrive, ha avuto la possibilità di frequentare tale lezioni in qualità di assistente del docente. I contenuti che vi sono espressi, possono talora essere rintracciati, anche se in formulazioni diverse, nelle varie opere di P. Gilbert. Quando mi riferirò, citandole, alle affermazioni comunicate durante queste lezioni, rimanderò alla lezione specifica, ma sarà mia cura rinviare anche ai testi dell'autore in cui si trovano considerazioni simili (se possibile). Lezione del 15 dicembre 2011 (*L'affermazione metafisica*).

³ Lezione del 12 dicembre 2011 (*Il discorso*).

⁴ Lezione del 15 dicembre 2011 (*L'affermazione metafisica*).

Nell'atto si distinguono due aspetti: l'atto stesso e l'azione. Se torniamo al mondo dei giudizi, con cui abbiamo cominciato, possiamo concludere che non c'è conoscenza effettiva senza l'azione di conoscere, l'operazione effettiva della conoscenza, a dire cioè che l'azione determina l'atto. Non esiste però un atto che non sia specificato da un'azione, cioè che non si traduca, espliciti in essa. Allo stesso tempo non si può cogliere direttamente l'atto, il principio dell'azione svolta concretamente, ma soltanto l'azione stessa, di cui l'atto è la fonte necessaria. Se però riflettiamo sulle condizioni dell'azione, su ciò che la rende possibile, sulla sua fonte, possiamo arrivare a scoprire l'atto. Concentrarci sul metodo riflessivo, significa prendere in considerazione l'atto spirituale, in cui emerge particolarmente l'articolazione fra piano dell'espressione (*signate*) e quello della sua anima (*exercite*). (GILBERT, 2014, p. 72-79).

Lo spirito si riconosce in atto riflettendo sull'azione che sta realizzando, l'azione di conoscere qualche cosa. Si conosce prima qualcosa, e poi si conosce che si conosce. Lo spirito si esprime in una conoscenza e poi ritorna 'riflettendo' su questa sua espressione riconoscendo di esserne il principio reale, riconoscendo cioè che la sua conoscenza è veramente "sua".

L'espressione dello spirito però non è un porsi dello spirito fuori di sé: lo spirito non potrebbe conoscere di conoscere qualcosa, se non conoscendo questo qualcosa. Lo spirito esprime la sua auto-coscienza; questa espressione è riflessiva. Dopo aver conosciuto un oggetto, ritornando sulla sua attività, lo spirito si scopre responsabile di ciò che ha affermato.

L'atto riflesso non è altro che l'atto diretto [l'attività] divenuto trasparente a se stesso. Il contenuto rappresentativo permane identico; la riflessione come tale non aggiunge alcun elemento nuovo. Solo cambia l'orientamento del pensiero, volto verso se stesso anziché guardare verso l'oggetto. (FINANCE, 1996, p. 57).

La comprensione dell'atto necessita di strumenti di intelligibilità specifici che sono i trascendentali⁵. Riflettendo su di essi, sarà possibile ancora tornare sull'impegno dello spirito nella propria azione. Riprendendo la proposta del *De veritate* di san Tommaso (GILBERT, 1997, p. 194-200), le pagine di Gilbert, dopo avere illustrato come nell'*ens* possiamo distinguere un *in sé* (che comprende la *res* e l'*unum*) ed un *ad aliud* (che comprende a sua volta *aliquid* e *bonum* e *verum*), consentono di soffermarsi proprio sul movimento significato dal trascendentale del *bonum* mediante dei riferimenti alla dinamica dello spirito illustrata da Cartesio. "Cogito, sum": il centro della filosofia cartesiana mostra che lo spirito accede a sé

⁵ I concetti sono delle generalizzazioni dell'esperienza che corrispondono alla esigenza a priori e sintetizzante dello spirito che traccia delle relazioni nel mondo per comprenderlo, le categorie sono una comprensione non del mondo, ma della cultura che comprende il mondo e i predicamenti organizzano gli elementi che entrano nella definizione della sostanza collegando le specie nei generi. Ora nessuno di questi tre strumenti logici può essere adeguato per la comprensione del principio, in quanto essi a vocazione generalizzante, rischiano di perdere la singolarità di ogni ente, animato dal principio. Ecco allora i trascendentali che appartengono a ciascun essente alla maniera di un atto che conviene nello stesso modo ad ogni essente. (Cf. GILBERT, 1997, p. 177-193).

e si riconosce identico a sé nella molteplicità delle sue operazioni e dei loro elementi (GILBERT, 1997, p. 231-233; 237-241). L'esperienza dello spirito è quella di una semplicità che si esercita in una diversità di atti e che accede a sé passando attraverso una molteplicità, per esempio le sillabe delle sue enunciazioni linguistiche. Il suo riconoscimento non è evidente né intuitivo ma riflessivo, mentre il pensiero distingue analizzando, lo spirito unisce riflettendo: il pensiero conosce la sua differenza con lo spirito e lo spirito conosce il suo impegno nel pensiero. Lo spirito non accede a sé direttamente, si conosce mentre si esprime nel mondo; conosce riflessivamente che esso è donato a se stesso. Lo spirito che ricerca la sua unità interiore è incapace di donarsela, ma ne fruisce e si sa riflessivamente unito a sé: questo sapere rende testimonianza al *bonum* originario, che è, secondo l'adagio medioevale che riprende idee platoniche e neo-platoniche, *diffusivum sui*. Questo sapere porta dunque con sé la consapevolezza del limite, ma non solo.

La potenza riflessiva che anima lo spirito ha una sua specifica funzione, cioè quella critica, la possibilità che lo spirito ha di giudicarsi, controllarsi. Essere norma a se stesso. Un'altra forma di limite, o meglio di responsabilità.

Cerchiamo di capire ora come questa visione della metafisica dell'atto, isomorfa rispetto a quella di una ragione umana rispettosa del limite e delle proprie responsabilità, si traduca nella scelta di una specifica scrittura filosofica. L'apertura a Montaigne e Cartesio sarà offerta dalle considerazioni di Fabris, citate in apertura⁶.

Se il percorso della modernità è stato quello di affinare gli strumenti di analisi e di controllo per vivere in un modo più comodo, la post-modernità ha invece sottolineato i limiti del potere umano. La filosofia avrebbe pertanto il compito attuale di pensare in maniera adeguata questo intreccio di potenza e impotenza, che ruota intorno al concetto di "universale", visto come sua mèta necessaria, che proprio per la sua universalità è anche potente, o piuttosto come una mèta irraggiungibile, in quanto inutile e pretestuosa. Ora, se la verità che la filosofia cerca di raggiungere non può essere considerata come un principio universale e necessario, quale grado di coinvolgimento essa sarà in grado di offrire? Come potrà es-

⁶ Il testo di Fabris si articola in tre grandi sezioni: 1) *Se la teoria è in grado di coinvolgere*, 2) *Etica della relazione*, 3) *L'agire coinvolgente*. Mi occuperò solo della prima che riguarda più direttamente il tema da me affrontato. Quanto alla seconda e alla terza sezione, il problema fondamentale è per Fabris quello della motivazione, la quale si lega strettamente con la realtà della relazione: ciò per cui una relazione si realizza è il coinvolgimento. Il coinvolgimento però apre al *senso*, che è ciò che è proprio in quanto coinvolge, proprio perché è relazione in atto. La disciplina che si occupa del legame fra coinvolgimento, giudizio e scelta del bene, è l'etica. Il nodo della ricerca di Fabris è che l'etica della relazione è il luogo in cui oggi può concretamente essere assunto e portato a compimento il problema della motivazione. Fabris spinge perciò la sua riflessione verso il suo nucleo fondante, una ontologia della relazione, il cui scopo è comprendere la relazione rifacendosi alla dinamica dell'essere: "il punto di partenza sarà l'esposizione e la discussione di alcuni dei modi in cui, nel passato, la filosofia ha cercato di coinvolgere. Lo ha fatto soprattutto assumendo una configurazione teorica: quella attraverso la quale si riteneva di coinvolgere l'interlocutore riconducendolo a un'unica posizione di base, non lasciando spazio all'affermazione della sua differenza. La messa in luce dei rischi e dell'insufficienza propri di tale strategia ci condurranno a porre esplicitamente il problema del senso. Ciò indurrà a compiere il passaggio dalla teoria all'etica. Il problema del senso si mostrerà allora come il problema che riguarda il modo in cui una corretta relazione viene messa in opera e studiata. Ne risulterà lo spazio per l'elaborazione di una vera e propria 'etica della relazione', di cui verrà data esplicitamente la formula". (FABRIS, 2009, p. 13).

sere cioè un vero principio, che coniughi la singolarità e l'universalità, senza schiacciare nessuno dei due poli sull'altro?

Nella storia della filosofia si possono rintracciare per Fabris, diverse posizioni secondo cui la teoria è in grado di coinvolgere, proprio presentandosi come teoria, ossia "con la semplice forza del suo esibirsi strutturato e argomentato [... cioè basandosi sulla certezza che] il coinvolgimento si abbia solo nel rapporto immediato con ciò che risulta evidente." (FABRIS, 2009, p. 19, 27).

Un esempio di ciò sarebbe il *cogito* cartesiano, ma anche l'*elenchos* di Aristotele prima e il senso del principio per Heidegger, dopo.

Tra le varie obiezioni che Fabris presenta a tutti questi modelli, nella impossibilità di analizzarle compiutamente e complessivamente, ci interessa soffermarci su una particolarmente significativa rivolta all'argomento elenchico aristotelico (all'interno del quale il coinvolgimento ha una precisa strutturazione che Fabris illustra come segue)⁷:

Il coinvolgimento è allora da intendersi, qui: a) come messa in luce e immediato accoglimento di un aspetto della struttura del discorso: un aspetto che, in quanto strutturale, è sempre in gioco in questo discorso stesso; b) come messa in luce e immediato accoglimento dell'applicazione del principio anche all'enunciazione del principio stesso, in quanto questa enunciazione ha appunto la forma di discorso; c) come messa in luce e immediato accoglimento dell'applicazione del principio anche all'enunciazione di quel discorso o al pronunciamento di quella semplice espressione attraverso i quali si vorrebbe negare il principio stesso; d) come messa in luce ed immediato accoglimento del principio quale espressione della struttura significativa non solo del rapporto tra il discorso (e, prima ancora, il pensiero) e ciò che è, ma della stessa significatività dell'essere. (FABRIS, 2009, p. 31).

Ed ecco ora il punto critico di cui sopra: anche se noi mostriamo che chi si oppone al principio di non-contraddizione si auto-contraddice in atto, restano ancora "il compito di convincerlo a riconoscere il principio e ad assumerlo; il compito di accogliere e seguire intenzionalmente la regola". (FABRIS, 2009, p. 34)⁸. Dove è il reale impegno se non c'è reale scelta a favore del principio?

⁷ Ci si potrebbe aspettare che io affronti qui le pagine di Fabris relative a Cartesio. Non è però mio interesse, per ora, confrontarmi direttamente con la lettura che Fabris dà della filosofia cartesiana. Mi interessa piuttosto concentrarmi sulle sue obiezioni alla dinamica che sottende all'argomento elenchico aristotelico, in quanto vorrei mostrare come il *cogito* cartesiano possa in realtà rispondere alle suddette obiezioni.

⁸ Fabris aggiunge anche due altre obiezioni sostanziali: il riconoscimento del principio di non-contraddizione come principio inevitabile non è così inevitabile ed Aristotele ne è consapevole, altrimenti non impiegherebbe tante argomentazioni come fa per persuadere il sofista e il seguace di Protagora, "ciò significa che permane uno iato fra l'esibizione del dispositivo logico [...] e l'effettiva assunzione del principio come principio inconcusso. [...] Ma il motivo decisivo è che] vi è uno sfondo di regole, implicitamente assunte, che va ben al di là di ciò che viene espresso dal principio di non-contraddizione e che definisce, nel suo insieme, un modello di pensiero in cui solo certi problemi, e non altri, possiedono importanza". (FABRIS, 2009, p. 33-34).

Esiste eppure nella proposta di Fabris un filosofare che sia veramente performativo, cioè un filosofare che

nella misura in cui fa ciò che dice e, attraverso questo fare, supporta il proprio dire. Tutto ciò è possibile, d'altronde, attraverso un dire che viene espresso alla prima persona e che si espone in prima persona. (FABRIS, 2009, p. 164).

Tale filosofare implica che colui che fa filosofia, sia un testimone, ossia si esponga in ciò che dica, perché così "esponendo altro ed esponendomi ad altro: fa l'universale, fa il vero". (FABRIS, 2009, p. 165).

Non è possibile, in altre parole, non sperimentare e non far sperimentare, un linguaggio capace di esporre e, insieme, di esporsi. Non è possibile, anche facendo filosofia, evitare l'esperienza performativa della testimonianza. (FABRIS, 2009, p. 12)⁹.

La proposta montaigneana del "saggio" e quella cartesiana della "meditazione" vogliono rispondere, nella mia interpretazione, proprio a questa necessità della testimonianza. Esse costituiscono due forme di scrittura filosofica scelte proprio in quanto vi si rivela l'impegno dello spirito che ricerca e che non può essere dissociato, nella sua ricerca, dall'affermazione del principio.

Per quanto Cartesio non abbia lasciato, nelle *Meditazioni Metafisiche*, una definizione di cosa intenda per "meditazione", né un'analisi dettagliata di questa prassi, se ne evince che egli intenda un tipo di riflessione caratterizzata dal possesso di alcuni requisiti vincolanti, fra cui la serietà, il seguire l'autore, l'intenzione esplicita di volere intraprendere il lavoro faticoso che il percorso meditativo comprende, l'attenzione. Proprio l'attenzione rappresenta un elemento centrale in quanto essa costituisce il volto intellettuale della volontà nella ricerca del vero. Tali caratteri, significati dai requisiti, ben si sposano con l'idea classica della "meditazione", ossia "un'attenta riflessione su qualche oggetto del pensiero, per indagarne il contenuto, per intenderne l'essenza, cercare cioè ciò che vi è di generale e umano, e per trarne le conseguenze; questo costituisce un lavoro essenzialmente personale." (BIANCHINI, 2013, p. 113)¹⁰. Ancora meglio si può comprendere questo impegno personale, se riflettiamo sul contesto narrativo e sul ruolo del lettore nelle *Meditazioni metafisiche*. (KOSMAN, 1986, p. 21-43). Come una preghiera può es-

⁹ In merito si può consultare il centralissimo testo di U. Perone sul senso filosofico della testimonianza (1995, cap. 5). "L'intervento del testimone nel processo mette in luce anzitutto uno spossamento della verità. [...] La testimonianza non è osservazione (di o su qualcosa), ma sempre, anzitutto, testimonianza contro di sé, testimonianza: a) che il progetto del sé di essere solo fallisce, perché il soggetto, per essere, deve radicarsi in un altro, fino all'infinito, e b) che ogni suo dire dice su di sé, in fondo solo perché dice sull'assoluto. L'attendibilità del testimone, che rimanda oltre il testimone, è il criterio della verità". (BIANCHINI, 2014, p. 213-214).

¹⁰ Nella pagina citata ed in quelle seguenti, mi sono occupata delle somiglianze e delle differenze fra la meditazione cartesiana e quella religiosa: tralascio qui questo argomento perché, per quanto necessario al fine di chiarire la natura della meditazione cartesiana, esso esula comunque dai limiti del presente lavoro.

sere: 1) l'atto di pregare; 2) ciò che si prega; 3) il discorso con cui uno prega; così una meditazione può essere: 1) un atto di meditazione; 2) ciò che si medita (l'oggetto interno dell'atto di meditazione); 3) il discorso in cui la meditazione è eseguita. Soprattutto la distinzione tra il secondo e il terzo livello ci mostra che si può pensare a una meditazione come a un lavoro scritto e non semplicemente come a ciò che un lavoro scritto descrive.

Le *Meditazioni* di Cartesio sono proprio le meditazioni di Cartesio, non solo un racconto di quelle meditazioni, ma delle meditazioni attuali esse stesse, il reale esercizio in cui Cartesio porta avanti il suo progetto. Ma se il testo in questo senso è una meditazione, esso ha una vitalità meditativa solo perché esiste per essere letto, solo perché ci invita a unirci al suo esercizio di meditazione. Senza questa unione del lettore Cartesio non ha scritto nessuna meditazione, ma solo un resoconto narrativo di alcune meditazioni. È importante per noi sottolineare a mo' di conclusione che solo i "lettori" possono rendere le *Meditazioni* dei veri atti di meditazione, senza lasciare che esse ne siano solo un resoconto narrativo. Ogni singolo lettore-meditatore può compiere tale trasformazione, cioè tutti lo possono, ma ognuno singolarmente. (BIANCHINI, 2013, p. 137).

Perché il genere "meditativo" era vincolante? Perché la meditazione è un atto di pensiero, ed un atto di pensiero è qualcosa che nessuno può compiere al posto di un altro; perché vi ha uno specifico ruolo proprio la volontà, per esempio nello sforzo di mantenere la propria mente attenta per tutto il percorso cartesiano: e queste sono due forme ineliminabili di impegno dello spirito nel proprio atto e dunque di coinvolgimento (per riprendere la linea di Gilbert e quella di Fabris). Ancora maggiormente tutto ciò resta valido, se lo riportiamo al valore del *cogito* cartesiano: un'esperienza di cui non posso dubitare proprio in quanto coinvolge me stesso singolarmente. Se dico: "Penso, sono", posso essere sicuro di non sbagliare proprio perché io faccio esperienza diretta del mio pensare, al contrario se dicessi: "X pensa, è", del fatto che X pensi non potrei essere tanto sicuro quanto lo sono della mia attività di pensare sperimentata singolarmente. Il principio è dunque vincolante nel momento in cui esercito, singolarmente, il mio atto più proprio (quello spirituale), ma il vincolo resta tale *universalmente* per tutti i singolari. E non posso esercitare tale atto, se non nella volontarietà che produce una consapevolezza della propria responsabilità.

Resterebbero poi da fare delle considerazioni su quello che sia il ruolo della volontà (e del lento progredire cosciente del limite) nella intuizione delle idee chiare e distinte. (BIANCHINI, 2013, p. 94-98): tali considerazioni consentirebbero di rimettere in discussione – positivamente – l'idea di coinvolgimento della teoria, in quanto esse si tarerebbero precisamente sulla moralità della ricerca del vero.

Quanto alla scelta stilistica del "saggio" montaigneano, moltissimo è stato scritto in merito per chiarire una idea centrale secondo cui, in un libro *consustanziale* al suo autore, la forma della scrittura è anche il suo contenuto. Senza pretendere di potere esaurire tale filone di discussione, cercherò di riprenderne almeno quei tratti che contribuiscano alla questione affrontata in queste pagine. (BIANCHINI, 2013, p. 69-81).

Tra i più grandi interpreti di Montaigne, troviamo H. Friedrich secondo cui la caratteristica fondante del saggio è quella di evitare la totalità, la pievezza dogmatica:

il motivo occasionale, l'allure di passeggiata, la coscienza dell'insufficienza, la rassegnazione del "tenersi alla riva" senza rimpianto se non si può avanzare, ma anche la speranza che una penetrazione più profonda non è proibita, — e tutto sommato l'inclinazione a trovarsi bene in tutta questa passività brancolante. Ed è anche il senso dominante di "essai": prova di se stessi in vista di conoscere la propria forza e la propria debolezza, insomma la propria natura. [... *Essais*] è forse un titolo modesto, ma traduce una tendenza originale (e non una concessione ornamentale alla moda), la volontà di esistere nel provvisorio della propria persona. (FRIEDRICH, 1968, p. 355-356).

"Saggio" è una prova di sé che si ripete sempre, una esperienza della propria limitatezza. L'io è limitato perché la realtà lo supera; avendo sperimentato ciò l'io giunge alla consapevolezza che "la realizzazione della verità può essere solo tentativo rinnovato senza posa." (BARAZ, 1968, p. 175). Ora, fra le facoltà dello spirito, è quella del giudizio ad agire cercando di realizzare la verità nella complessità infinita del concreto; proprio per tale *infinità*, l'attività del giudizio è sempre incompiuta, è un saggio sempre ripreso.

La scrittura filosofica, dalla produzione aristotelica in poi, viene lentamente sempre più eliminando al proprio interno l'elemento personale (ossia quello che esprime l'unità dell'uomo) in favore di una scrittura *astratta*. Questa tendenza verso il puro astratto è fortemente accentuata nella filosofia scolastica. Contrariamente a ciò, i pensatori antichi, precedenti ad Aristotele, prediligevano — in linea di massima — la forma personale per l'esposizione del pensiero, a causa del loro concepire il pensiero come modificazione dell'esistenza piuttosto che come conoscenza. "Il saggio è la forma letteraria propria a tradurre l'attività del giudizio, che è, in Montaigne, la facoltà che mira a realizzare le verità nell'infinita complessità del concreto." (BARAZ, 1968, p. 176). Il saggio è un tentativo sempre nuovo di attingere la realtà nella sua complessità, e non solo la realtà di colui che scrive. Esso indica da un lato l'incompiutezza della nostra conoscenza, e dall'altro la possibilità sempre nuova di avvicinarci alla realtà, rilevando una sorta di parallelismo fra la dimensione ontologica e quella epistemologica del reale: la realtà è tale da non potere essere esaurita in nessun atto conoscitivo, è sempre singolare e ogni volta è necessario un atto singolo di conoscenza, un *essai* che si esprima mediante un giudizio. L'atto di scrittura è l'atto di ricostruzione di questa singolarità, quella dell'ente quanto quella dell'io scrivente.

La scrittura offre un recupero che garantisce l'esistenza dopo la morte e allo stesso tempo un recupero dell'esperienza personale, che solo così può costituirsi in identità. La costituzione della propria identità però non può non fare i conti con il limite, nelle sue varie forme che possono essere l'abitudine, il pregiudizio, la malattia, al massimo la morte stessa. Attività e passività sono presenti ineludibilmente nell'uomo: la scrittura offre sintesi di ciò. La prima passività (o forse la prima attività) è proprio quella del cambiamento: l'accettazione che il vero essere è il divenire e che noi siamo dunque come molteplici in noi stessi.

Lo stile del *saggio* vuole rispondere a questa provvisorietà. Nella scrittura autobiografica l'autore è chiamato a rendere ragione di questo processo di ricostruzione di sé in cui tutto emerge e tutto chiede coerenza. Nasce dalla scrittura dunque una profonda dimensione relazionale e perciò etica.

La scelta della "meditazione" e quella del "saggio" ci riportano una visione della metafisica, e dunque della ragione, che non vuole cadere nelle pretese della onnipotenza ma neanche abbandonarsi al disimpegno, una metafisica che cerca una mediazione fra dogmatismo e scetticismo. Rifiuto del disimpegno: perché l'atto di conoscenza si riconosce fondato nella realtà che lo supera, perché la presenza dell'altro mi vincola al riconoscimento di me stesso, perché lo spirito possiede reali capacità di conoscere se stesso e normarsi. Rinuncia alle pretese dell'onnipotenza: perché serve sempre uno sforzo della volontà, un ricominciamento quotidiano in ogni atto di conoscenza (e di impegno vitale), una parola in cui si incarna lo sforzo dello spirito. E perché ogni atto umano richiede, per essere posto, la presenza della diversità, dell'alterità, del limite: che sia l'accettazione di una temporalità che traduce "fisicamente" l'impegno di un procedere lento e rischioso, che sia la presenza di un altro cui consegnare la nostra parola (cioè noi stessi), che sia un linguaggio che noi non abbiamo creato. E la consapevolezza, ma soprattutto l'accettazione conseguente del limite, costituiscono una forma di coinvolgimento che, proprio in quanto radicato nel limite, non può bearsi della fortuna dell'auto-evidenza.

La parola pronunciata non è più una pura espressione della parola interna, ma una *testimonianza*. Chi parla stabilisce una identità non più controllabile da fuori tra contenuto affermativo e forma affermativa, e garantisce che la sua identificazione sia giusta. Mentre lui come persona garantisce, procura a chi accoglie un sostitutivo per la sorretta possibilità di controllo. Se in tal modo l'espressione della verità assume il carattere di una testimonianza, quindi il carattere etico della veracità, allora da parte di chi accoglie corrisponde il carattere della *fede* che si fida. Senza questo aspetto non è pensabile nessuno scambio di verità tra essere liberi. (BALTHASAR, 1999. p. 99).

Referências bibliográficas

- BALTHASAR, H. U. *Verità del mondo*. Milão: Jaca Book, 1999
- BARAZ, M. *L'être et la connaissance selon Montaigne*. Toulouse: Librairie José Corti, 1968.
- BIANCHINI, S. *Montaigne: limiti, paradossi e possibilità del giudicare*. Roma: Stamen, 2014.
- BIANCHINI, S. *Dal "saggio" alla "meditazione". La scrittura filosofica in Montaigne e Cartesio*. Roma: Aracne, 2013.
- FABRIS, A. *TeorEtica. Filosofia della relazione*. Brescia: Morcelliana, 2009.
- FINANCE, J. De. *Essere e pensiero. il "cogito" cartesiano e la "reflexio" tomista*. Roma: Dante Alighieri, 1996.
- FRIEDRICH, H. *Montaigne*. Paris: Gallimard, 1968.

GILBERT, P. *La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica*. Bolonha: EDB, 2014.

GILBERT, P. *Corso di metafisica. La pazienza d'essere*. Casale Monferrato: Piemme, 1997.

KOSMAN, L.A. The Naive Narrator. Meditation in Descartes' Meditations. In: RORTY, A. O. *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1986, p. 21-43.

PERONE, U. *Nonostante il Soggetto*. Turim: Rosenberg & Sellier, 1995.

Ética e metafísica

RESUMO

O discurso sobre o ato de ser pressupõe também uma discussão sobre a *práxis*, de modo que ética e metafísica estão relacionadas. Considerando em que consiste a metafísica ao confrontar diversas concepções sobre o tema, o presente trabalho pretende clarificar as implicações que o ato de ser têm na liberdade, tomando o ente nas sua dupla dimensão ao mesmo tempo inteligível e singular e explicando a dialética entre vontade e inteligência.

Palavras-chave: Metafísica; Ética; Liberdade.

ABSTRACT

The discourse about the act of being also requires a discussion about the *práxis*, so that ethics and metaphysics are related. Considering what metaphysics consists of when comparing different views about that subject, this paper attempts to explain the implications the act of being has on freedom; contemplating the state of being in the simultaneous duality of its dimensions --intelligible and singular, and explaining the dialectic between will and intelligence.

Keywords: Metaphysics, Ethics, Freedom.

* Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, de Roma. Professora da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Belo Horizonte. E-mail: : claudiamroliveira@gmail.com

Introdução

Paul Gilbert, no livro *A paciência de ser*, afirma que a “metafísica se dedica ao ato de ser e ela medita sobre o ritmo de seu desenvolvimento” (2005, p. 213). Ora, o agir ético é um dos atos humanos por excelência. Através dele nos exprimimos no nosso ser mais próprio. Em conseqüência, refletir sobre o ato de ser supõe pensar a respeito da *práxis* e da sua finalidade. O discurso metafísico, portanto, encontra-se intimamente articulado com a ética. Propomos nesse texto meditar, então, sobre a relação possível e ou necessária que existe entre ética e metafísica. Mas o que entendemos por ética e por metafísica? O que define e caracteriza cada uma dessas ciências? Como podemos relacioná-las? Com o intuito de refletir a respeito dessas questões esclarecemos, em primeiro lugar, o que entendemos por metafísica. Em seguida mostraremos que o discurso sobre o ato de ser implica necessariamente na afirmação da liberdade. Concluiremos o texto afirmando relação necessária entre a ética e a metafísica.

O que é metafísica?

Andrônico de Hodes, meio século antes da era cristã, ao catalogar os escritos de Aristóteles criou o termo metafísica para designar os quatorze livros do *corpus* aristotélico que vinham *depois* dos oito livros da física. Embora não tivessem um título comum, o conjunto dos quatorze livros, classificados por Andrônico, gozavam de certa unidade de conteúdo. Em conseqüência, muitos estudiosos acreditam que a atribuição do nome metafísica a esses livros não é mero acaso, mas está diretamente relacionada com o próprio conteúdo dos textos, que tratam do princípio primeiro, de uma forma englobante ou, ainda, de um ente primeiro (cf. GILBERT, 2004, p. 10).

Contudo, a chegada tardia da palavra metafísica na tradição intelectual do ocidente e os seus diferentes usos ao longo da história tornaram complexa a compreensão de seu significado. O termo metafísica goza na atualidade de certa ambigüidade. Com o intuito de esclarecer o que entendemos aqui por metafísica indicaremos as cinco definições correntes apresentadas por Gilbert (1992, p. 18-25). As definições discutidas por ele correspondem aparentemente às quatro definições apresentadas por José Gomez Caffarena, na obra *Metafísica Fundamental* (1969, p. 39-52), publicada pela primeira vez em 1969. Após meditar a respeito das diversas definições apresentadas por esses autores, e juntamente com eles, procuraremos indicar o que entendemos por metafísica.

A primeira definição de metafísica apresentada por Gilbert (1992, p. 18) nos remete a Aristóteles, para quem a metafísica “no sentido mais estrito” é “a ciência do ente enquanto ente” e dos “princípios essências do ente e do conhecer.” (IV 1, 1003a; IV 2, 1003b; cf. CAFFARENA, 1969, p. 44). Como todas as ciências, ela dispõe de um objeto material e de um objeto formal. O ente, isto é, a coisa conhecida, objeto material da metafísica, está em íntima relação com o objeto formal, isto é, com o modo de relacionar-se do espírito ou da inteligência com o ente. A metafí-

sica depara-se, então, com o problema de saber quais são as condições da “unidade do ente conhecido e do modo de conhecê-lo” que podem “tornar-se objeto de um conhecimento adequado.” (GILBERT, 1992, p. 20).

Caffarena (1969, pp. 45-46) defende que o pensamento cristão, ao assimilar e interpretar a filosofia aristotélica, conferiu definição diferente ao termo metafísica. Temos, então, o que Gilbert indica como sendo a segunda definição. A metafísica é entendida como “a parte da filosofia que busca a explicação racional do real movendo da experiência, mas superando-a e conferindo primazia a realidades que a transcendem.” (GILBERT, 1992, p. 20). Ela é, pois, como explica Caffarena (1969, p. 45), a “ciência do mais plenamente imaterial”, ou ainda, a ciência que possui o maior grau de abstração e que consiste num saber sobre Deus e sobre a alma. Nesse sentido, Gilbert (1992, p. 21) afirma que “o problema da segunda definição diz respeito, pois, à possibilidade racional dos entes mais elevados que o sensível”.

A metafísica também é correntemente definida como “parte da filosofia que determina as condições *a priori* do conhecimento” (GILBERT, 1992, p. 21). Típica a partir de Kant, essa definição, que entende a metafísica como “ciência dos princípios da razão.” (CAFFARENA, 1969, p. 46), impõe-se a partir da filosofia moderna e, de modo especial, com o racionalismo dos séculos XVII e XVIII. Nesse contexto, tem lugar a distinção proposta por Francisco Suárez (1548-1617) entre a metafísica geral, posteriormente denominada ontologia, e a metafísica especial.

Outra definição corrente veio ao encontro das inquietações apresentadas pela filosofia existencialista nos últimos decênios. De acordo com ela, a metafísica deve ser compreendida como ciência que “busca o sentido do real e principalmente da vida humana, assumindo um ponto de vista antropológico.” (GILBERT, 1992, p. 23). Caffarena (1969, p. 48-49) a define como “*ontoaxiologia*”. Gilbert (1992, p. 23) esclarece que, a partir dessa definição, a metafísica não é vista apenas como uma ciência formal, mas é entendida como “uma meditação que pretende legitimar o valor primeiro na direção do qual a nossa existência está orientada”. Essa quarta definição, que recebeu acento a partir de Heidegger, coloca em evidência a preocupação do homem em relação ao destino e à história (cf. GILBERT, 1992, p. 24-25).

A quinta e última definição, considerada por Gilbert (1992, p. 25) como sendo a mais fraca, afirma que “é metafísica cada conhecimento aprofundado sobre a natureza das coisas”. Ela é fraca porque vaga. As noções de “conhecimento aprofundado” e “natureza das coisas” são gerais. Não nos ajudam a compreender adequadamente em que consiste a metafísica (GILBERT, 1992, p. 25).

Ora, o que então é metafísica? Como podemos compreendê-la a partir dessas várias definições? A esse respeito, Caffarena (1969, p. 49-50) nos faz uma advertência importante. Não devemos pretender encontrar uma definição “muito solene e perfeita”, mas devemos nos contentar “com algo que descreva suficientemente a função da metafísica para o homem, e indique o seu conteúdo de um modo que não seja puramente exterior”. Ele defende, então, que a metafísica “é, antes de tudo, um deliberado colocar em questão; também um sistema de possíveis solu-

ções para as questões *últimas*.” (CAFFARENA, 1969, p. 50). Ou ainda, que a metafísica “é um questionar radical [...] que vai até as próprias raízes de toda problemática, que não deixa nada sem ser questionado, não assume gratuitamente nenhum pressuposto, nem o toma emprestado de nenhum ‘saber’ anterior” (CAFFARENA, 1969, p. 51).

Também atento à complexidade e à dificuldade de encontrar definição definitiva e exclusiva para a metafísica, Gilbert defende que ela “inscreve-se inevitavelmente em uma história na qual se exprime com tendências diversas” e que, portanto, é necessário reconhecer “que a expressão de tal interesse varia de acordo com as culturas, de acordo com o estado das ciências e de acordo com o próprio gênio de cada metafísico.” (GILBERT, 2003, p. 10).

Contudo, apesar de reconhecer a diversidade entre os significados da palavra metafísica, Gilbert propõe articular todos eles mostrando que não se excluem, mas que cada um coloca o acento sobre um aspecto diferente já presente na definição aristotélica que apresenta o ente conhecido intimamente articulado com quem o conhece (Cf. GILBERT, 1992, p. 25). Nesse sentido ele afirma que

Todos [os significados] são, entretanto, compreendidos no primeiro que articula o ente conhecido com quem o conhece. O segundo insiste sobre os entes que seriam os primeiros, o terceiro sobre as formas intelectuais daquele que conhece; o quarto apresenta a totalidade das atividades da pessoa implicada na afirmação do princípio. (GILBERT, 1992, p. 25).

Ao adotar tal posição, Gilbert defende que a missão da metafísica consiste em “conhecer o real a partir do desejo e da admiração mais do que por meio das determinações que impõem a ele as nossas explicações conceituais” (1992, p. 9). Ao contrário dos manuais que “fornecem conceitos claros para resolver problemas bem circunscritos”, a metafísica “medita sobre o que escapa a qualquer solução deste gênero, sobre o mistério que concerne ao homem no mais profundo de todo o seu ser.” (GILBERT, 1992, p. 5). Ela assume, pois, como tarefa desdobrar “o que está dobrado em nosso questionamento mais vasto e mais originário”. Ela “vai desde nossas pesquisas explícitas sobre a razão ou o sentido de nossas vidas até as condições que tornam possível essa pesquisa”. Ao entender a metafísica como “reflexão atenta ao todo sistemático e a cada um de seus elementos.” (GILBERT, 2003, p. IX), Gilbert afirma, então, que “a questão metafísica se volta agora sobre o sentido que confere a todos os atos humanos a sua orientação e a sua unidade” (2003, p. 17).

Adotando essa concepção de metafísica mais atenta ao mistério, aos atos e ao destino do homem defendemos, então, com Caffarena e com Gilbert, seguindo a tradição aristotélica, que a metafísica é a “ciência do ente enquanto ente” e dos princípios fundamentais do ente. Mas, o que isso significa? O que se entende como ente?

O ente é *aquilo* que é. Ele se constitui a partir de uma dialética fundamental entre a forma que permite compreendê-lo inteligivelmente e a ação ou realidade ativa que o define. Gilbert esclarece que

O ente é *aquilo* (estado) que é (ação); a sua fórmula total reúne um aspecto formal e um aspecto ativo; *aquilo* indica a determinação que, entrando na definição, é por essência formal; é diz respeito à ação, ao ato de ser, ao indicativo presente. A expressão “aquilo que é” é carregada do vínculo da inteligibilidade formal do verbo “ser” (o seu estado substantivado [particípio] pronto por uma definição) com a sua realidade viva (o seu ato no gerúndio). Estes dois aspectos são unidos dialeticamente. (1992, p. 52).

A inteligência acolhe o ente e o exprime através de uma forma lógica. O ente, por sua vez, possui uma estrutura inteligível que se revela e se doa ao espírito cognoscente. Contudo, realidade ativa, o ente ultrapassa a lógica. Ele é dinâmico, em ato. A dinamicidade do ente faz com que reconheçamos os limites dos nossos discursos. A diferença entre o ser para nós e o ser em si gera a admiração ou o assombro diante do real que se revela mas que, ao mesmo tempo, se esconde para além da inteligência que o pretende dizer.

Ao colocar em evidência tanto a dimensão lógica quanto a dimensão ontológica do ente, a metafísica deve ser capaz de articulá-las dialeticamente conferindo um justo valor a cada uma delas. A metafísica que se fecha em apenas uma dessas dimensões é limitada. Como dizer, então, de modo adequado o ente? Devemos pensá-lo a partir de uma dialética entre a essência e o existir.

A essência e o existir

A essência é a categoria que exprime “a inteligibilidade intrínseca da substância”, ou seja, a “capacidade que tem a substância de estar presente à inteligência”. Gilbert a define ainda como “a categoria da presença do ente ao intelecto” (1992, p. 57-58). Ora, o “ente é aquilo que é”. Portanto, ao mesmo tempo, ele “é aquilo” e “é”. Logo, se por um lado, “o demonstrativo ‘aquilo’ designa a causa formal, as definições”, por outro lado, “o verbo ‘é’ significa a atividade efetivamente exercida no presente, o ser que se cumpre, que se tem em exercício, a sua causa final.” (GILBERT, 1992, p. 61). Compreendido nesse sentido, o verbo “é” corresponde ao “existir”. O verbo “existir” exprime, pois, o verbo indicativo “é” que atualiza o infinitivo “ser”. Ele pode ser compreendido “no sentido de ser concretamente, atualmente, presente entre as coisas das quais fazemos experiência” (GILBERT, 1992, p.61).

A inteligibilidade intrínseca da substância, expressa pela categoria de essência, é formal. Ela pode ser dita pela inteligência através de conceitos que universalizam e unificam a experiência. A substância individual, por sua vez, é singular. Ela existe. O existir tem como “tarefa” singularizar a essência, isto é, o “seu destino é fazer ser singularmente toda essência em si universal.” (GILBERT, 2004, p. 231). Como, então, pensar e articular esses dois princípios no discurso metafísico de modo a conferir um justo valor a cada um deles?

A essência e o existir não podem ser compreendidos como dois princípios separados e independentes que compõem o real. Por um lado, “não há essência

que possa ser realmente sem ato de ser”. Por outro, também não “há ato de ser que possa ser realmente sem essência.” (GILBERT, 2004, p. 232). Como, então, articular a dimensão lógica da essência e a dimensão ontologia do existir na compreensão do ente?

As filosofias antigas, ao pretenderem pensar o ente, acabaram por conferir primazia à sua dimensão lógica. Como defende Lima Vaz (2002, p. 71), elas “obedecem sem exceção ao paradigma epistemológico que circunscreve necessariamente o domínio do inteligível ao âmbito da pergunta *o que é? (ti esti; quid est?)*” (Cf. OLIVEIRA, 2013, p. 113-122). Devem, pois, ser compreendidas como filosofias da *essência*.

Na atualidade, por outro lado, o existencialismo num movimento de recusa das filosofias da essência afirmou a precedência absoluta do existir. Pensar, no entanto, o ato de ser sem a essência acabou por conduzir à angústia, ou como em Sartre, à náusea.

Como, então, conferir um justo valor à essência e à existência? Como atribuir um núcleo ontológico fundamental ao ente, capaz de conferir inteligibilidade ao ato de ser? Como pensar o ato de ser sem correr o risco de perder de vista a sua singularidade e unicidade?

Para de Finance (1955, p. 33-39), é necessário encontrar um caminho que permita superar os extremos da “mortificação do existir” ou da “mortificação da essência”. No primeiro caso, o existir é pensado de maneira puramente formal. Ele se transforma em mero objeto da inteligência. A singularidade e riqueza do ato de existir deixam de ser consideradas. O ser é pensado como “coisa”. Por outro lado, no segundo caso, o existir é pensado na sua singularidade como puro movimento, sem nenhuma consistência ontológica. Em conseqüência, a atualidade do sujeito não pressupõe nenhum tipo de orientação. A inteligibilidade formal conferida pela essência é, então, negada.

A pergunta que surge é, pois, a seguinte: de que maneira pode ser encontrado o justo equilíbrio entre esses dois modos de pensar? Como articular a essência e o existir? Como pensar e dizer o ato de ser?

Lima Vaz defende que, apesar do esforço de pensadores tais como Aristóteles, Plotino e Avicena na direção de encontrar um modo adequado de pensar o existir, a relação entre essência e existência apenas foi adequadamente afirmada quando Tomás de Aquino a pensou, não como relação entre substância e acidente, mas sim a partir das idéias de ato e potência.

Gilbert (2004, p. 230) reconhece como passo decisivo na história da metafísica o fato de Avicena (1037) ter afirmado distinção real dentre essência e existir. De acordo com ele, “dizer que a distinção entre a essência e a existência é real libera a substância da sua única necessidade inteligível e lhe reconhece a resistência aos saberes formais”. A essência, graças a sua unicidade, não se confunde com nenhuma outra coisa. Ela é “nela mesma, exclusivamente o que é”. O existir, por sua vez, é pensado como um acidente extrínseco que se acrescenta à essência. Contudo, “se o existir é um acidente universal, ele o é, para Avicena, de maneira única”. Ele “não se acrescenta à essência como o riso a humanidade”. A

sua missão é fazer com que “toda essência em si universal” seja singularmente. (GILBERT, 2004, p. 231).

Gilbert (2004, p. 231) defende ainda que a “reflexão de Santo Tomás segue inicialmente a mesma linha que Avicena, mas mantém mais viva sua intenção inicial”. Isso porque, como defende Lima Vaz, a síntese elaborada por Tomás de Aquino entre a *participação* platônica, o *substancialismo* aristotélico e o *criacionismo* bíblico-cristão, tornou possível afirmar a inteligibilidade do *esse* como *ato de existir* (cf. LIMA VAZ, 2002, p. 187; 1986, p. 16). De Finance (1955, p. 50) esclarece que “a originalidade do tomismo é ter visto na existência não um acidente extrínseco da essência, mas sim o seu ato íntimo e a fonte da sua positividade”. Gilson (1948, p. 77) também defende que o esforço de Tomás de Aquino consistiu em “colocar a essência como em potência em relação ao ato de existir”. Enquanto ato, o existir atualiza a essência conferindo a ela inteligibilidade.

Ao interpretar Santo Tomás, Gilbert afirma que para ele “a essência não se dá a ela mesma o ser”. O ente “é composto de essência e de *actus essendi* ou existir.” (2004, p. 231). Por um lado, “graças a sua essência, o que existe pode ser compreendido”. Por outro, “graças a sua existência, o que é compreendido se funda de um modo superior aos seus conceitos.” (GILBERT, 2005, p. 18). O ato de ser constitui-se, pois, como “o verdadeiro princípio de individuação” (GILBERT, 2005, p. 19).

Ao afirmar a distinção real entre essência e existir e, ao mesmo tempo defender que o existir é “a perfeição mais interior do ente.” (GILBERT, 2004, p. 233), Santo Tomás aponta na direção de um “excedente gratuito de que não pode dar conta a inteligibilidade da essência” (GILBERT, 2004, p. 232). Sendo assim,

A reflexão descobre no pensamento mais que sua exposição *signate*. Há nela um ato *exercite* que está na origem de *sua* essência. O pensamento reflexivo percebe-se então, ele mesmo, como o modelo de todo existente reflexivo, de tudo o que é pondo-se (*stans*) fora (*ex*) de si. (GILBERT, 2004, p. 233).

Ora, “por-se (*stans*) fora (*ex*) de si” é, justamente, o que define o existir. A palavra existir vem do latim *ex-sistere*. O *ex* significa “fora de”. A palavra “*sistere*”, originada do grego “*istème*”, tem o sentido de “ser presente, em pé de maneira firme e disponível para todo tipo de ação possível.” (1992, p. 61-62). O verbo existir aponta, pois, na direção de “um ato de saída de si ou de êxtase”. Logo, “existir é ser em êxtase na sua expressão; é exercitar o próprio ato, colocar-se fora de si; é em certo sentido alterar-se, passar em um outro, sem porém alienar-se.” (2003, p. 18).

Para Gilbert (2004, p. 234) “a prioridade do ato sobre a potência traduz a prioridade do existir sobre a essência, do único sobre suas apresentações universalmente acessíveis.” Ao conferir primazia ao existir, a metafísica coloca em evidência o dinamismo constitutivo do ente. O ente atualiza a sua essência apenas à medida que, através de seu ato de ser, num movimento dinâmico, sai de si mesmo em direção a algo diferente de si, que o atrai e o faz ser ele mesmo. Mas, por outro, ao sair de si, o ente não deixa de ser si mesmo. Ele mantém a sua identidade, ou

ainda, a sua *ipseidade*. O ente é, pois, um ser-em-si que se abre e se põe em movimento para fora de si. E ao colocar-se em movimento, o ente confere sentido ao que ele é de modo único e singular.

Ora, o que caracteriza o ato de ser? Em direção ao que ele tende? Qual o seu fim? Como o ente se realiza no movimento de saída de si, a partir de si?

Ato de ser e liberdade

Como defende Gilbert (2005, p. 29), o “ato de ser não pode ser pensado ao modo de um princípio estático que, unido a outro princípio estático, a essência, formaria a substância, nem tampouco como um ato altivo e inacessível aos conhecimentos de nossa história”. Ora, na tradição aristotélica, o ato significa “o movimento dinâmico que constitui o ente em sua realidade mais própria”. Portanto, o ente se distingue do “conceito formal bem fixado e universal”. Ele é “ativo” (GILBERT, 2005, p. 129). Contudo, entendido como princípio de individuação, ao mesmo tempo em que torna possível a distinção entre os entes, “o ato de ser une todos [eles] sob sua luz inteligível.” (GILBERT, 2005, p. 134). A metafísica, portanto, deve pensar o ente numa dialética entre a essência e o existir.

Por um lado, a essência exprime a inteligibilidade própria do ente que pode e deve ser acolhido pela inteligência. Por outro, o ente não é uma forma lógica. Ele existe atualmente. O ato de existir singulariza a essência universal e unifica as manifestações múltiplas do ente que “é” e que, portanto, se exprime no seu dinamismo.

Ora, ao meditar a respeito do ato de ser, a metafísica se vê, necessariamente, confrontada com a questão da liberdade. De Finance, ao comentar a respeito da metafísica de Tomás de Aquino, explica que “a metafísica do agir, no tomismo, resulta da metafísica do ser”, isto acontece porque “a afirmação da existência exige a afirmação da atividade.” (1960, p. 1). Logo, para o tomismo o agir não é acidente em oposição ao ser (cf. DE FINANCE, 1960, p. 2). A necessidade de pensar a realidade ativa do ente não é extrínseca. Ela brota do interior do próprio exercício intelectual que pretende explicitar e meditar a respeito do ente.

A inteligência ao interrogar a respeito dos entes reconhece o dinamismo do seu próprio ato. O ato da inteligência não é exercido apenas por potências intelectuais do espírito, mas engaja a totalidade do homem. A vontade exerce importante papel no ato da inteligência. Ela coloca em “relevância o êxtase do espírito conhecente”. Portanto, se, por um lado, “de maneira geral, o conhecimento tem um caráter nocional e seus instrumentos são imanentes ao intelecto”, por outro, “o dinamismo espiritual orientado para a transcendência, pertence antes à vontade.” (GILBERT, 2004, p. 199).

Lima Vaz também se propõe explicitar esse duplo movimento da inteligência e da vontade. Ele defende que os princípios de *limitação eidética*, de *ilimitação tética* e de *totalização* devem orientar o caminhar do sujeito através do *logos* (1991, p. 151-152). Pensar e refletir sobre a realidade supõe ser capaz de delimitá-la, ou melhor, pressupõe a capacidade da inteligência humana de dizer o real através de

categorias. O princípio da limitação eidética sugere, pois, que o ser seja dito naquilo pelo qual ele é inteligível. Mas, as categorias elaboradas pela inteligência humana são sempre limitadas e formais. São, pois, incapazes de dizer o ser na sua singularidade e unicidade. O princípio de *ilimitação tética* corresponde ao movimento da inteligência que ao elaborar as categorias aponta, ao mesmo tempo, para a limitação de cada uma delas e exige que o sujeito se empenhe ainda mais na direção de encontrar o sentido de ser. O princípio de totalização, por sua vez, aponta na direção da identidade entre o ser dito pela categoria e o ser singular que ultrapassa e está para além da formalidade lógica do conceito.

O movimento da inteligência que pretende ser capaz de dizer o ente - que é, ao mesmo tempo, inteligível e singular -, supõe um empenho não apenas do sujeito inteligente, mas sim do sujeito na sua totalidade. Isso significa que também a vontade deve estar desde o início empenhada no pensar e meditar sobre o ato de existir. O espírito cognoscente caracteriza-se, pois, por uma dialética imanente entre inteligência e vontade. A inteligência orienta a vontade. A vontade move a inteligência. Ao descrever essa intercausalidade de razão e vontade, Lima Vaz afirma que “a inteligência *julga* a retidão da vontade e a vontade *impera* o assentimento da inteligência” (2000, p. 35). Ele esclarece que essa dialética assegura “à inteligência o conhecimento intuitivo dos princípios e inclina a vontade à adesão espontânea ao bem.” (LIMA VAZ, 2000, p. 37). Ora, o exercício dessas duas faculdades do espírito, unidas por um laço indissolúvel, permite que o espírito se realize na sua liberdade.

A realização do espírito pressupõe, necessariamente, a saída de si, a abertura ao que ele não é, o encontro com o outro. Gilbert esclarece que “o ato como ato é um êxtase, uma expansão fora de si, uma intenção rumo à alteridade.” (2004, p. 215). Portanto, “todo ato realmente meu requer uma co-ação.” (GILBERT, 2004, p. 216). O dinamismo e a abertura do meu existir exige a presença do outro, da alteridade. Tal presença se mostra como resposta a meu apelo. Como afirma Gilbert, “o ato é realizado quando outro me recebe aceitando minha unicidade, e também me pedindo para recebê-lo em sua unicidade”. Logo, “ser, para mim, é pôr-me para, com e por ti.” (GILBERT, 2004, p. 216-217). O meu ato de ser se realiza, portanto, na relação intersubjetiva, ou seja, na relação com uma pessoa que eu quero outra de mim, mas que, ao mesmo tempo, “se dirige ativamente a mim” (GILBERT, 2004, p. 216).

Ao abrir-se pela inteligência e pela vontade ao outro, o sujeito se comunica e acolhe a comunicação do outro. Evento fundamentalmente “de natureza *ética*” (LIMA VAZ, 2000, p. 74), o diálogo, ao supor ao mesmo tempo doação e acolhida, torna possível o reconhecimento e o consenso entre os sujeitos.

Como mostra Gilbert,

não há tradição viva sem a liberdade de falar, de escutar, de perguntar e de responder, de construir assim múltiplos projetos e de perseguir suas realizações. A novidade contínua da significação de nossas palavras resulta do engajamento mútuo de nossas liberdades em diálogo e da originalidade de seus projetos, da realidade sempre nova e única de cada encontro, do sentido em crescimento em cada evento livre. O encontro de liberdades que desde sempre desejam entender-se e podem fazê-lo, desperta para nós um sentido que vem. A partir dessa renovação contínua de nossos

encontros livres, o entendimento do passado e a riqueza de sua tradição têm acesso a uma evidência para o conhecimento sem dúvida provisória, mas já real e disponível para nosso futuro. (2005, p. 197).

Ora, ao comunicar-se no diálogo com o outro, o sujeito se abre a uma realidade que ele não é. A abertura dinâmica à alteridade não faz, no entanto, que o espírito se perca fora de si. O espírito não se aliena de si mesmo. Ao contrário. Ao sair de si, o espírito se afirma no seu ser mais próprio. O dinamismo de êxtase do espírito permite que ele se realize naquilo que ele possui de mais essencial: a sua liberdade. Podemos dizer, portanto, que é apenas no encontro com outra liberdade que a liberdade se realiza. Como esclarece Gilbert,

O outro é essencial à posição do si. Diante de mim, faz-me descobrir minha realidade tanto que minha limitação. Sendo-me oposto, faz que eu seja eu, *in me*, e não ele. O outro não é alienante, mas personalizante. Opondo-se a minhas pretensões de ser livre de toda determinação, confirma-me em meu limite e na minha realidade. (2004, p. 226-227).

No encontro com o outro eu me afirmo, portanto, como pessoa¹. Enquanto pessoa sou ser-em-mim mesmo, incomunicável. Isso significa que não posso atribuir aos outros a responsabilidade por meus atos, nem por minhas decisões. Mas, por outro, enquanto pessoa sou um ser de relações e, portanto, um ser em comunicação. A unidade em-si que me define não permite que eu deixe de ser eu mesmo na relação com o outro. Contudo, é na relação com o outro que eu me afirmo e confiro sentido e dignidade ao meu próprio ser.

Contudo, o encontro com o outro nas situações históricas concretas não é necessariamente caracterizado pela reciprocidade entre o *eu* e o *outro*. Diversos fatores tecem a complexa e ambígua *situação* na qual vivem os membros de uma comunidade. Em conseqüência, o reconhecimento e o consenso são continuamente ameaçados pela possibilidade do conflito e da violência.

Entretanto, o dinamismo do espírito, no seu ato de ser, faz com que a intencionalidade da vontade permaneça aberta na direção da perfeita reciprocidade entre as liberdades. Mas, nenhum encontro concreto é capaz de saciar o dinamismo da vontade e da inteligência. O espírito “se engaja entre os entes, mas nenhum é verdadeiramente digno de uma adesão total que ele sabe reservada a um termo absoluto para o qual tende, mas que não pode encontrar porque é votado ao contingente.” (GILBERT, 2004, p. 207). Em conseqüência, a plena satisfação da vontade permanece, ao mesmo tempo, como necessária e impossível (GILBERT, 2004, p. 207).

A superabundância das faculdades do espírito revela a transcendência da liberdade que toma sempre distância de suas realizações (GILBERT, 2004, p. 210). As realizações concretas são sempre finitas e limitadas. Portanto, incapazes de saciar plenamente a superabundância das faculdades do espírito.

¹ Sobre a noção de pessoa ver Oliveira (2013, p. 159-170).

Ao pensar a pessoa humana como ser racional e livre, ou ainda, como ser de razão e de vontade, Lima Vaz também afirma a superabundância do espírito humano. Para ele, ao fazer a experiência da própria subjetividade, o sujeito se reconhece como abertura ilimitada ao horizonte da verdade e do bem. Enquanto ser inteligente, ele faz a experiência de sua ilimitação que nunca se sacia com nenhum tipo de conhecimento particular, mas que se lança sempre além de todo saber adquirido. Enquanto ser de vontade, por outro lado, ele faz a experiência da insaciabilidade do desejo que não se realiza com nenhum bem particular.

O dinamismo espiritual da liberdade a define, pois, como abertura intencional ao horizonte que, pensado a partir das noções transcendentais clássicas, pode ser afirmado como horizonte da verdade e do bem. Porém, nenhum bem particular realiza a totalidade do bem, ou seja, nenhum bem particular é capaz de saciar a infinitude intencional da vontade que lança o espírito para fora de si. Gilbert, seguindo Blondel, defende que “a vontade querente não se encerra nunca em alguma de suas realizações, mesmo na mais prestigiosa possível”. Em consequência, não é possível alcançar a satisfação plena da vontade. A sua realização é impossível (2004, p. 207). Ela implicaria o cessar do movimento da liberdade. Ao contrário, é necessário afirmar o exercício renovado da finalidade (2003, p. 42), no qual a liberdade assume a responsabilidade por seus engajamentos mas, ao mesmo tempo, reconhece a sua transcendência em relação a cada um deles. Apenas tal exercício é capaz de manter ativo o dinamismo da liberdade.

Ora, ao afirmar o ato de ser como exercício de liberdade é necessário reconhecer, como afirma Gilbert, que “a experiência em que todo conhecimento se enraíza é de ordem ética.” (2004, p. 209). Isso porque o ato de ser supõe necessariamente o dinamismo e a atualidade da liberdade que se afirma a si mesma ao sair de si e encontrar e acolher o outro. Logo, meditar sobre o ato de ser é afirmar a liberdade que reconhece a sua responsabilidade diante do outro e do mundo, isto é, que se realiza apenas ao assumir “efetivamente seus engajamentos no mundo.” (GILBERT, 2004, p. 207). A reflexão sobre o existir implica, pois, reconhecer que “realizar-me a mim mesmo é, ao mesmo tempo, construir uma sociedade na contingência dos encontros e das situações históricas.” (GILBERT, 2004, p. 218). A metafísica está, portanto, intimamente articulada com a ética.

Além disso, a reflexão sobre o ato de existir supõe necessariamente um empenho do sujeito na sua totalidade, ou seja, supõe um engajamento do sujeito não apenas como ser racional, mas também como ser de vontade, isto é, como liberdade. Isso significa que meditar sobre o ato de ser tem necessariamente implicações éticas.

Ética e metafísica: uma relação necessária

Ora, vimos que a metafísica é a ciência do “ente enquanto ente”. Ao definir o ente como sendo “aquilo” que “é”, a metafísica coloca em evidência uma dialética fundamental entre a forma que permite compreendê-lo inteligivelmente e a ação ou realidade ativa que o define. Todo esforço consiste, pois, em conferir o devido valor tanto à dimensão formal quanto à dimensão ativa do ente.

A essência e o existir, entendidos respectivamente como princípio formal e princípio final do ente, não compõem o real de modo separado e independente. Nenhum dos dois pode ser sem o outro: a essência não pode ser sem o ato de ser, nem o ato de ser pode ser sem a essência. Ao propor pensar a adequada articulação entre esse dois princípios, a metafísica deve ser capaz de dizer o ente, ao mesmo tempo, passivo e ativo, inerte e enérgico. Ela deve articular a dimensão lógica, ou ainda, a forma que permite que o ente seja compreendido inteligivelmente, e a dimensão ontológica que considera e confere prioridade a realidade ativa do ente. Isso significa que a metafísica deve se mover tanto no plano do saber universal quanto no plano do saber individual (GILBERT, 1991, p. 31). Ela deve ser capaz de conjugar e articular a epistemologia e a ética.

Contudo, ao afirmar a primazia do ato de existir, a metafísica defende a precedência da *ordo essendi* sobre a *ordo cognoscendi*, ou seja, da dimensão ontológica sobre a dimensão lógica (GILBERT, 2005, p. 67). Gilbert explica que

A reflexão metafísica, por motivos de método e porque ela é uma disciplina eminentemente intelectual, enfrenta primeiramente questões de ordem dogmática (o discurso e o verdadeiro); ela aborda em seguida os problemas da liberdade (a fala e o bem). Mas o que é primeiro para nós não o é em si. O esforço especulativo, uma vez reconhecido o princípio, deve inverter-se para entender o princípio a partir de sua principialidade. A metafísica mais rigorosa faz, pois, o discurso e o verdadeiro passar após a fala e a bondade. A liberdade se apresenta em primeiro lugar. (2005, p. 209).

Devemos, então, reconhecer que o ente para nós, ou seja, o ente que acolhemos e dizemos através de nossos conceitos não se identifica completamente com o ente em si. Enquanto ato de existir, o ente não é “primeiramente de ordem formal e sim de ordem existencial.” (GILBERT, 2005, p. 219). Ele habita a linguagem. Mas, ao mesmo tempo, não se deixa aprisionar por ela. Ele apenas pode ser conhecido e acolhido de modo inteligível através da mediação de nossas palavras e de nossos discursos. Contudo, toda enunciação formal do ente é atravessada pelo dinamismo do espírito que aponta para a transcendência do ato de existir e, portanto, para a primazia da liberdade.

Ora, se levarmos em consideração a dimensão pragmática da linguagem, devemos reconhecer que todo dizer e pensar supõe necessariamente um fazer movido pela vontade. Meditar e refletir sobre o ato de ser pressupõe, portanto, um empenho da liberdade, que ao dizer ou pensar o ente, se compromete e se engaja no movimento da inteligência conferindo a ela o seu lugar, não apenas formal, mas real.

Com outras palavras: o espírito ao acolher pela inteligência o ente que se doa, o diz através de conceitos. Portanto, “o êxtase do espírito cognoscente não é uma errância fora de todos os limites e sim uma resposta a uma doação transcendente que irradia nos predicados do ente.” (GILBERT, 2005, p. 312). Entretanto, tanto o espírito quanto o ente que se releva a ele, transcendem as construções nocionais da inteligência. Graças a essa transcendência, o ato espiritual “é capaz

de renovar incansável e livremente suas representações mentais e de não se satisfazer com nenhum de seus conceitos.” (GILBERT, 2005, p. 84).

Portanto, nas proposições reais resplandece “o engajamento necessário de um ‘eu’ que preside a sua formação.” (GILBERT, 2005, p. 161). Ele está presente ativamente em toda enunciação e discurso. Ele ordena suas palavras, constrói seu próprio estilo discursivo, procura fazer-se compreender e convencer (GILBERT, 2005, p. 161). Mas, ao mesmo tempo, o eu engajado no enunciado, não permanece fechado em si mesmo. Ele se exprime através de uma língua que não é pessoal. O eu “não cria a seu bel-prazer as palavras e as regras que lhe permitem compor suas frases de modo inteligível.” (GILBERT, 2005, p. 162). Ao enunciar algo, ele está necessariamente aberto a uma cultura, a um mundo e a uma história que o ultrapassam. Além disso, ao dizer algo, o eu sai de si na direção de um interlocutor. O ato originário do eu, como afirma Gilbert, “não está livre de toda co-ação.” (GILBERT, 2005, p. 162). O ato humano tem lugar, necessariamente, “limitando-se diante de outrem e por outrem.” (GILBERT, 2005, p. 207). Justamente nesse movimento de saída de si em direção ao encontro dialógico com o outro, o eu se exprime na sua liberdade e, ao mesmo tempo, torna-se capaz de pressentir o princípio que está para além das liberdades finitas, mas que as funda (GILBERT, 2004, p. 209).

Ao pretender dedicar-se ao ato de ser, a metafísica tematiza o ato humano, ao mesmo tempo, “reservado em seu existir e exposto em suas expressões” (GILBERT, 2005, p. 207), como liberdade. Ato humano, por excelência, como mostra Gilbert, a liberdade “coloca em ação todas as mediações que nossas tradições estabelecem para tornar possíveis nossa vida comum e nossos intercâmbios.” (2005, p. 207). A metafísica, portanto,

não se contenta em meditar sobre o que seria o conceito mais geral, no topo da hierarquia mais completa. Se ela desconhece o ato e se ela pretende demonstrar suas proposições sem apresentar o movimento que constitui o ato em sua origem, ela jamais poderá assumir a unidade do universal singular. (GILBERT, 2005, p. 277).

A metafísica se dedica, então, ao ato de ser (GILBERT, 2005, p. 213). Ela reflete sobre o existir que ao afirmar-se dinamicamente na relação recíproca das liberdades, reconhece a transcendência de seu fundamento. Ora, entendida como metafísica da liberdade, a “ciência do ente enquanto ente” está intimamente articulada com a ciência da *práxis*, ou seja, com a ética. Epistemologia e ética se entrecruzam, pois, no discurso metafísico.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.

CAFFARENA, J. G. *Metafísica fundamental*. Madrid: Revista de Occidente, 1969.

DE FINANCE, J. *Existence et liberté*. Paris: Vitte, 1955.

_____. *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*. Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1960.

GILSON, E. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1948.

LIMA VAZ, H. C. *Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Escritos de Filosofia V: introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.

GILBERT, P. *A paciência de ser*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *A simplicidade do princípio: prolegomenos à metafísica*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *La semplicità del principio: introduzione alla metafísica*. Casale Monferrato: Piemme, 1992.

_____. *Sapere e sperare: percorso di metafísica*. Milano: Vita e Pensiero, 2003.

OLIVEIRA, C. M. R. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013.

Fé, sentimento e violência

RESUMO

Neste artigo, busca-se explicitar os conceitos de Fé, Sentimento e Violência a partir da atitude-categoria de Deus da *Logique de la Philosophie* de Eric Weil, considerada principalmente a partir da interpretação do teólogo jesuíta Henri Bouillard. Para se evitar a violência, defendemos aqui a necessidade de uma aliança estratégica entre a teologia e a filosofia.

Palavras-Chaves: Filosofia; Teologia; Fé; Violência; Autonomia.

ABSTRACT

This article seeks to explain the concepts of Faith, Feeling and Violence from the attitude-category of God's *Logique de la Philosophie* by Eric Weil, considered mainly from the interpretation of the Jesuit theologian Henri Bouillard. To avoid violence, we defend the need for a strategic alliance between theology and philosophy.

Keywords: Philosophy; Theology; Faith; Violence; Autonomy.

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor da Universidade Federal do Ceará. E-mail: evanildoc@uol.com.br

Introdução

Nesta homenagem ao professor Paul Gilbert, investigaremos os conceitos de Fé, Sentimento e Violência, considerados inicialmente a partir da atitude-categoria Deus da *Lógica da Filosofia* de Eric Weil (WEIL, 2012, p. 249-286) e da interpretação da mesma feita pelo teólogo jesuíta Henri Bouillard (1989, p. 233-354)¹. Antes da atitude-categoria Deus, a *Lógica da Filosofia* apresenta a atitude-categoria Eu (*Moi*), representante do pensamento estoico e epicurista (WEIL, 2012, p. 225-248). É o que veremos em seguida.

A atitude da fé na *Lógica da Filosofia* de Eric Weil

A categoria do Eu é caracterizada por uma revolta do sentimento (*páthos*) do indivíduo em relação à formalidade do discurso socrático e à *Theoria* metafísica platônico-aristotélica. A discussão socrática e a metafísica platônico-aristotélica trataram de tudo, menos do *páthos* do indivíduo. É verdade que elas prometeram o contentamento para o indivíduo: a categoria da Discussão no Bem fundado no acordo formal dos cidadãos, e a Metafísica na construção de um Estado perfeito segundo o Uno-Bem, porém, ambas exigiam, como condição primeira, o sacrifício do indivíduo.

Mas quem garante que o contentamento realmente será alcançado? Na prática, o indivíduo deve dar tudo de si, isto é, negar todo o seu *páthos* e esperar que a Razão (*theoria*) realize o contentamento na *pólis* ou na contemplação do Uno-Bem. Mas por que o indivíduo deve acreditar nessa promessa, se a própria Razão não acredita nele?

O indivíduo precisa de um discurso direcionado para si mesmo, não para o mundo. Isso não significa que o homem aderiu ao subjetivismo. Ao contrário, o contentamento deve ser para todos os homens. É preciso procurar uma ciência capaz de conduzir todos os indivíduos à felicidade. Nesse aspecto, a atitude-categoria Eu não despreza o saber nem o pensar. A diferença é que a Razão está, agora, a serviço dos indivíduos; não se deve mais exigir do indivíduo o sacrifício do seu *páthos*, mas simplesmente ajudá-lo a ser feliz. O pensar ou a razão devem buscar não mais negar, mas integrar-se ao *páthos* do indivíduo.

¹ Sobre a influência da filosofia de Eric Weil na teologia de Henri Bouillard, ver M. Castro (2012, p. 115-210) e E. Costeski (2012, p. 295-304). Desde os anos 1950, a filosofia weiliana encontrou respaldo em vários filósofos e teólogos jesuítas franceses. O hegeliano Joseph Gauvin, professor de toda uma geração de jesuítas, foi o primeiro a introduzir Weil em suas aulas (GAUVIN, 1987). Não demorou muito para que filósofos e teólogos como Labarrière (1983), François Marty (1984), Bouillard (1989) e Marcel Régnier (1984), dentre outros, passassem a se dedicar à filosofia weiliana. Ademais, Weil era constantemente convidado para ministrar conferências e participar de debates filosóficos na faculdade jesuíta de Chantilly. Entre os professores da Universidade Gregoriana de Roma, Simon Decloux foi um dos primeiros a escrever e orientar trabalhos sobre Weil (DECLOUX, 1964; PERINE, 1989, p. 5). Vale lembrar aqui também de Xavier Tilliette, que registrou um belo testemunho sobre a obra e a vida de Weil (1980). Ora, é provável que toda essa atmosfera weiliana tenha influenciado Paul Gilbert, entretanto, foi, sobretudo, o interesse pelo tema da violência que o levou a se aproximar da filosofia weiliana, conforme se vê pelas aulas ministradas na Universidade Gregoriana e pelos seus artigos dedicados a Weil (2002; 2005; 2008).

Dessa forma, a categoria Eu é a primeira a expressar o sentimento do homem em sua totalidade. Porém, o sentimento ainda não tem aqui um valor em si. Ele é apenas uma paixão passageira que precisa ser dominada pela Razão. Infelizmente, ao se procurar dominar o *páthos* do Eu, acaba-se destruindo também o próprio Eu. Na realidade, o Eu (*Moi*) só existe, como tal, entre o sentimento e a razão, por isso, ele não consegue, por si mesmo, articular essa unidade.

Ora, esse problema simplesmente não existe para o homem crente. Este decide deixar Deus salvá-lo, passando, assim, a confiar não mais no seu Eu, mas em Deus. O homem precisa de um Eu transcendente para, assim, poder se determinar positivamente como eu humano, sem, todavia, negar o seu sentimento. Isso só é possível através da fé: “A linguagem da fé é, assim, a linguagem do sentimento”, conquanto o homem de fé “se sente em Deus.” (WEIL, 2012, p. 260). É a fé que possibilita ao homem *sentir* a sua própria natureza. Para o homem crente, a própria razão deve ser compreendida no sentimento da fé, pois “Deus olha o coração, não a razão.” (WEIL, 2012, p. 260).

Percebe-se, com isso, que o discurso filosófico não pode apreender o mistério da fé, do mesmo modo que não pode exaurir o sentimento do indivíduo. “O sentimento não fala, ele se expressa.” (WEIL, 2012, p. 270), afirma Weil. Existe aqui uma relação íntima entre compreensão e sentimento: “Compreender é uma atividade racional apenas para o teórico da filosofia.” (WEIL, 2012, nota 04, p. 268). De fato, no seu uso comum, a palavra compreensão é oposta ao intelectualismo, sendo particularmente atribuída ao coração, ao sentimento. É verdade que essa concepção opõe de forma simplista sentimento e razão, porém é suficiente para revelar a força irredutível do sentimento à filosofia. Por isso, a filosofia deve respeitar sempre a “distância” existente entre a sua compreensão racional e a compreensão dada pelo sentimento da fé, visto que “razão e fé não se interpenetram.” (WEIL, 2012, p. 285).

Não obstante, é um fato que, para o pensamento humano, razão e fé sempre estiveram ligadas. Percebe-se isso na história da teologia racional. Para Weil, a teologia racional é uma mistura de sentimento e razão. Como explica Bouillard: ela é constituída por uma interpretação do sentimento religioso, da atitude pura da fé ou da categoria pura de Deus, por meio da Razão objetiva (BOUILLARD, 1989, p. 326). Desse modo, por ser uma mistura de razão e fé, a teologia racional ou natural não contém nem a pureza da fé nem a racionalidade pura da razão.

Contudo, a *Lógica da Filosofia* não quer desenvolver uma teologia natural ou racional², da mesma forma que não quer ser uma lógica ontológica. A fé que inte-

² É interessante salientar que não encontramos nos escritos de Paul Gilbert uma explanação explícita da teologia natural ou filosófica. No livro dedicado à teologia medieval, Gilbert diz: “Na medida em que nossa *Introdução* não é uma “teologia natural” que mostre como a razão é, por direito, capaz de conhecer a Deus, permaneceremos no nível rigoroso da análise histórica” (1999, p. 12). O mesmo pode ser dito dos textos sistemáticos: não há ali um tratado filosófico sobre Deus. Aliás, o próprio Gilbert confirma essa posição em sua *Rétrospective*: “Eu não afronto comumente esse problema [da mística cristã]; deixo habitualmente as questões de teologia filosófica fora de minhas perspectivas” (2011, p. 155-172). Essa “ausência” de uma teologia natural ou filosófica nos textos centrais de Gilbert é, para nós, muito significativa: faz com que a sua metafísica permaneça sempre refratária a um princípio primeiro dogmático. Em um texto apresentado

ressa a Weil não é a fé de uma religião positiva. Ele quer captar a fé em sua pureza, longe de todo dogmatismo e de todo racionalismo teológico. O cristianismo, por exemplo, não pode ser pensado sem a teologia, isto é, sem a linguagem filosófica grega. Por isso, observa Bouillard, na atitude-categoria Deus, Weil se refere mais ao Antigo Testamento, onde é mais fácil apreender a fé em sua essência, entendida como sentimento religioso; sentimento que constitui o fundo do judaísmo e do islamismo e que, em sua vertente mística, teve também uma função muito importante no cristianismo (BOUILLARD, 1989, p. 239).

Na verdade, é preciso dizer que a fé bíblica não é, ainda, para Weil, a expressão pura da fé. Esta é encontrada, principalmente, na tradição platônica e, em particular, no platonismo cristão (BOUILLARD, 1989, p. 247). Segundo Weil, a importância de Platão na civilização ocidental deve-se ao fato de este ser considerado, justamente, como “o filósofo do sentimento. O amor está no centro do seu sistema”, por isso, pode-se dizer que “o sentimento e só ele é o alicerce da filosofia”. (WEIL, 2012, nota 4, p. 269). Obviamente, este sentimento fundamental não pode ser explicado pelo discurso filosófico, mas apenas *expressido* pela poesia, pelos mitos e pela fé. Assim, lembra Weil, o que caracteriza a filosofia de Platão é, sobretudo, a “sua atitude de homem crente” e, mais precisamente, o fato de o sentimento da fé permanecer indeterminado para o próprio discurso filosófico (WEIL, 2012, p. 269).

O que interessa a Weil não é, portanto, o conteúdo teológico e racional da fé, mas mostrar “que a atitude da fé é sentimento e que sua linguagem é justamente a linguagem do sentimento” (BOUILLARD, 1989, p. 245), linguagem essa compreendida na *Lógica* como essencialmente poética e mitológica. Isso não significa que a fé se confunde com um mero sentimentalismo e que, por isso, deve ser desprezada pelo filósofo. Na linguagem do lógico da filosofia, dizer que a fé é sentimento significa dizer que é algo imediatamente vivido.

Desse modo, é evidente que o discurso sobre Deus da *Lógica da filosofia* não pode produzir nem uma teologia natural nem uma teologia dogmática, visto que o ato de fé não é em princípio universalizável: “a fé não é universalizável porque depende, segundo os próprios princípios do cristianismo, de um ato livre da graça” (WEIL, 1991, p. 77; BOUILLARD, 1989, p. 308). Isso mostra que Weil não está preocupado com o dogma objetivo e universal da fé (*fides quae*). Ele só se importa com a *fides qua*, isto é, com a fé imediata e subjetiva do crente.

Considerações sobre a *Fides qua* e a *Fides quae*

É verdade que o crente não está totalmente de acordo com essa posição. Para ele, a fé não é um puro sentimento subjetivo; ela implica também uma adesão

em 2003, no encontro do grupo de reflexão filosófica dos Jesuítas latino-americanos, Paul Gilbert traça alguns pontos sobre a teologia natural, que ele prefere chamar de teologia filosófica. Ao que parece, ele compartilha a posição de Greisch e de tantos outros, inclusive Bouillard, que consideram a teologia filosófica historicamente ultrapassada pela filosofia da religião. Todavia, alerta para a necessidade de se determinar melhor o estatuto filosófico da Filosofia da Religião, ao mesmo tempo em que considera essencial a mesma não perder de vista o “fenômeno espiritual que sustenta o fenômeno religioso”.

aos artigos da fé, aos dogmas e ao discurso teológico. Contudo, a fé pura, tal como é apresentada por Weil, não possui nenhum discurso positivo. Para se tornar concreta, ela precisa da ajuda das retomadas de outros discursos, como, por exemplo, da categoria Certeza. É o que acontece com o Deus bíblico: quando Deus passa a ser entendido objetivamente através da linguagem bíblica, o sentimento da fé deixa de ser puro e se transforma em religião (BOUILLARD, 1989, p. 325). Mas a fé pura recusa essa falsificação, essa hipostatização em um Ser separado, em uma pessoa transcendente, em um conteúdo exterior. É verdade que a fé tem sempre a liberdade de aderir a um discurso ou a um Ser exterior, porém, ela não pode fazer isso sem falsificar a sua essência originária.

Como nota o teólogo Rosino Gibellini, a *fides qua creditur* foi definida pela tradição como uma adesão intelectual e/ou como um ato de decisão existencial (1992, p. 338). Mas será que é possível uma fé pura, uma *fides qua* sem uma *fides quae*? Essa possibilidade é negada pela tradição eclesial e pela maior parte dos teólogos católicos e protestantes. A primeira explanação da *fides qua* e da *fides quae* foi feita por Agostinho, em seu *De Trinitate* 13, 2, 5: A fé é comum a todos os homens, mas não no sentido de uma mesma forma, igual para todos. É correto, portanto, dizer que a fé tem uma mesma doutrina; entretanto, uma coisa é o objeto da fé (*aliud sunt ea quae creduntur*) e outra a fé com a qual se crê (*aliud fides qua creduntur*) (AGOSTINHO, 2008, p. 399-400). Por sua vez, S. Tomás, em sua *Suma Teológica*, entende a *fides quae* como o objeto material —a fé da Igreja— e a *fides qua* como o objeto formal — a própria fé individual pela qual se crê em Deus (II, II, q.2 a2; PIÉ-NINOT, 2009, p. 189)³.

Ora, apesar de individual, a fé supõe sempre o objeto da fé, por isso, segundo a tradição, não se pode separar a *fides qua* da *fides quae*. Rino Fisichella, no *Dizionario teologico enciclopédico*, deixa isso claro:

Fides qua indica o ato com o qual o crente, sob a ação da graça, confia no Deus que se revela e assume o conteúdo como verdadeiro. *Fides quae* indica o conteúdo da fé que é acolhido, as diversas verdades da fé que são acolhidas e cridas como uma só fé, em um só ato. Não há separação entre *fides qua* e *fides quae*; ambos os termos buscam especificar os diversos momentos de um único ato. Ao crer, cada um aceita um conteúdo

³ Na verdade, S. Tomás acrescenta outro aspecto da fé, em sua *Suma Teológica*: o *credere in Deum*, determinado unicamente pela vontade e, talvez, justamente por isso, marginalizado pela teologia intelectual medieval e pelo iluminismo moderno (PIÉ-NINOT, 2009, p. 189-190). O *credere in Deum* expressaria um tipo de fé itinerante (*fides ut via*), escatológica, um compromisso pessoal e eclesial com o próprio Cristo por meio do amor e da caridade. Na opinião de H. de Lubac, esta fé constituiria a própria plenitude da vida cristã (*apud* PIÉ-NINOT, 2009, p. 191), por isso, deveria completar tanto a *fides qua* (*Credere Deo*) quanto a *fides quae* (*credere Deum*). O *credere Deo* (*fides qua*) e o *credere Deum* (*fides quae*) falam da Revelação, mas de um ponto de vista puramente intelectual, portanto, não podem conduzir o homem à experiência salvífica. Acreditamos que o *credere in Deum* poderia de fato oferecer uma resposta satisfatória ao problema da fé, porém, devido ao seu caráter essencialmente místico e intrassistêmico, não se conhece ao certo o seu alcance filosófico e teológico. Por isso, a partir nosso ponto de vista, cremos ser conveniente manter a dualidade entre a *fides qua* e a *fides quae*, haja vista a natureza intelectual de ambas, necessária para a atividade filosófica e para o diálogo com as demais religiões e com o mundo secularizado, bem como com a política e com os diversos discursos morais e culturais. Sobre tudo isso, ver Pié-Ninot (2009, p. 188-194) e J. B. Libânio (2000, p. 152-156).

que o domina. A *fides qua*, portanto, não se abstrai da *fides quae*, mas desta é determinada. A *fides quae*, por sua vez, remete à *fides qua* como o ato fundamental mediante o qual o crente, em sua liberdade, aceita de confiar plenamente na revelação de Deus. (1993, p. 419).

Ao contrário da tradição católica, que tem em vista mais a *fides quae*, o protestantismo propende a destacar a *fides qua*. Mas, mesmo assim, a maioria dos teólogos protestantes tende a pensá-las juntas. Paul Tillich, por exemplo, que pensa a *fides qua creditur* como ato de decisão existencial, como preocupação última ou absoluta, entende que a mesma não pode existir sem a *fides quae creditur*: “Não existe fé sem um objeto verso ao qual ela se dirige. Existe sempre ‘qualquer coisa’ que é significado no ato de fé e não existe meio de se ter o conteúdo da fé, o objeto da fé, fora do ato de fé”. (TILLICH, 1968, p. 28). Já o teólogo católico Johann Baptist Metz critica toda tentativa de definir a *fides qua creditur* como um ato sem conteúdo,

como figura da decisão livre não-objetal (*ungegenständliche Entscheidung*) do homem. Onde a fé cristã é interpretada nesta formalidade ela pode ser, de fato, atual. Mas uma tal interpretação está, ao mesmo tempo, em perigo de ofuscar a força de crítica social da fé cristã que provém, exatamente, dos seus conteúdos e convicções. (METZ, 1981, p. 233).

Para ele, a fé deve ser definida primeiramente como memória da paixão e morte de Jesus Cristo. Por isso, ela é vinculada a conteúdos e pode ser chamada de “fé dogmática”, uma *fides quae creditur*. Para Metz, somente esta fé pode realizar a crítica político-social, a partir da tradição eclesial e das doutrinas bíblicas (METZ, 1981, p. 233-234).

O ato de fé em Henri Bouillard

O jesuíta Henri Bouillard, ao contrário, parece admitir, em seus últimos escritos, a possibilidade de uma *fides qua* sem a *fides quae*. No livro, *Lógica da Fé*, de 1964, Bouillard, influenciado diretamente por Weil, assinala que a fé é, realmente, uma atitude humana, um ato livre irredutível. Todavia, esse ato livre permanece ainda vinculado à razão (p. 17). Ademais, Bouillard era também um leitor atento do *Proslogion* de S. Anselmo, compreendido, mormente, a partir de Karl Barth (2006). Como nota o filósofo italiano Francesco Tomatis, enquanto no *Monologion* Anselmo busca as razões objetivas da fé, uma *fides quae creditur*, no *Proslogion*, ao contrário, o discurso da fé é claramente subjetivo, uma *qua creditur*, uma fé que procura a partir de si mesma o próprio intelecto, a sua própria compreensão (TOMATIS, 2003, p. 11-15).

De fato, para Barth, a fé no *Proslogion* é puramente teológica, sem nenhum contato com o discurso filosófico. Ele compreende a razão teológica ou a razão da fé como uma graça divina, por isso, em última instância, não é uma razão humana (XAVIER, 1995, p. 105-106). Em sua interpretação de Anselmo, Barth distingue três

tipos de *ratio*: uma faculdade humana de conhecimento (*ratio* noética), uma razão interior ao objeto da fé (*ratio* ôntica) e uma *ratio veritatis*, idêntica ao Verbo Divino. A *ratio* noética pressupõe a *ratio* ôntica, isto é, o conteúdo do Credo, que ela visa compreender. Contudo, ambas pressupõem a *ratio veritatis*, isto é, a graça do Verbo Divino, soberana sobre todo tipo de *ratio*. É nesse sentido que a reflexão de Barth sobre o *Proslogion* é puramente teológica. Compreende-se porque, então, na visão de Barth, Anselmo tem dificuldades em aceitar o ponto de vista do não-crente: ele fala ao não-crente como se ele fosse crente (BOUILLARD, 1957, tomo I, p. 146-147). É óbvio que Bouillard não compartilha inteiramente essa tese de Barth. Para ele, existe sim uma estrutura filosófica no *Proslogion* capaz de produzir um discurso objetivo sobre a experiência e o sentido da fé em Deus, válido para os crentes e os não-crentes (BOUILLARD, 1967, p. 123-128; 1971, p. 18-42). O mesmo pode ser dito da interpretação de Paul Gilbert: se a filosofia é entendida como

uma investigação desenvolvida apenas com a ajuda das forças da razão sem que também a revelação venha a dar-lhes soluções com argumentos extrínsecos, então a maior parte das obras de Anselmo são filosóficas, até ali onde ele fala da Encarnação. (1999, p. 81)⁴.

Entretanto, não se pode negar que o conhecimento do objeto da fé depende do ato da fé, isto é, da vivência da fé, consoante ao princípio *credo ut intelligam* (creio para compreender) de S. Anselmo. Nesse aspecto, entendemos que é possível uma *sola ratio* na *fides qua* separada da *fides quae*, ou seja, uma reflexão filosófica movida inteiramente pelo ato de fé individual, independentemente do objeto da fé. Teríamos aqui uma reflexão puramente formal, ainda que motivada por uma atitude de fé, entendida, no caso, como puro sentimento. Como compreender essa reflexão formal universal sem cair em um *flatus vocis*, “se o universal, que certamente não existe, não é nada”? (GILBERT, 1999, p. 93)⁵. É o que veremos agora.

⁴ Segundo Italo Sciuto, Paul Gilbert teria empregado em sua interpretação do *Monologion* o método kantiano da *Crítica da Razão Pura*, na medida em que não indaga sobre o objeto em si, mas sobre as possibilidades de conhecê-lo (*apud* VASCONCELLOS, 2005, p. 138). Para nós essa posição de Gilbert é muito interessante porque permite pensar Deus como Sentido, a partir da condição humana, independentemente de sua existência ontológica. Teríamos aqui uma *fides qua* interpretada apenas pela *sola ratio*, sem um conteúdo objetivo da fé? Não seria este o caso, uma vez que Gilbert afirma claramente a necessidade da *res* na dialética anselmiana (GILBERT, 1999, p. 88-94). Mas haveria essa possibilidade no pensamento maduro de Gilbert? É certo que ele espera o consolo do Ser. Todavia, não existe repouso para o filósofo, mormente para o metafísico não-substancialista. “Onde estaria de fato o ponto final da metafísica?”, pergunta Gilbert no final de sua *Rétrospective* (2011). Entendemos que a busca do princípio metafísico depende de uma *sola ratio* fundamentada em uma *fides qua* naturalizada, entendida, no caso, como uma fé puramente subjetiva, compassiva, aberta aos diferentes tipos de experiências humanas, capaz de reconhecer as diversas experiências de Sentido, sem dogmatizar nenhum conteúdo histórico. Ora, acreditamos que este tipo de fé indica perfeitamente o caminho filosófico percorrido pelo professor Gilbert. Trata-se de um pensar filosófico aberto ao diferente, ao outro, fundamentado essencialmente na amizade e no amor. Sobre a relação do ato de fé com a categoria do amor, ver o recente artigo de Paul Gilbert sobre o filósofo jesuíta Pierre Rousselot (2015, p. 689-708).

⁵ Continua Gilbert: “Se toda enunciação é, assim, feita do nada no que se refere a seu sentido, pode-se dizer qualquer coisa sobre o que se quiser. Esta conclusão é catastrófica para o bom senso, mas também para o enunciado da fé. É necessário, portanto, afirmar que o universal é, ainda que não subsista” (1999, p. 93-94).

O discurso sobre a fé em Bouillard sofrerá uma transformação essencial nos anos 1970, a partir dos estudos das obras de Weil. Dissemos acima que Weil pensa a fé fora de todo dogmatismo e toda confissão religiosa. Trata-se aqui de uma fé pura, transcendental, voltada ao próprio Sentido da ação humana. Para determinar essa realidade transcendental, é necessário pensar uma filosofia além da ciência objetiva e, inclusive, além da ação moral e política. A ciência é incapaz de determinar o valor do homem. Quem age politicamente deve perguntar sobre o sentido da ação, por isso, deve pensar além da ação. O homem age para não precisar mais agir, portanto, “a filosofia deve conduzir o homem além da ação moral e da ação política”. (BOUILLARD, 1989, p.322). A satisfação encontra-se na *theoria*, no Sentido, não na ação, sempre condicionada e, portanto, limitada. Ora, Bouillard assume completamente essa posição de Weil no artigo “Transcendência e o Deus da fé”, de 1981.

Fé e violência

Em princípio, deve-se evitar fazer “ontologia sob o título de teologia” (WEIL, 2012, p. 137). Deus não é um ser separado. Tal como disse Feuerbach, ele é a própria essência do homem. A diferença é que, para Weil, Deus ou o infinito não é simplesmente uma ilusão onde o homem alienou sua essência. Weil conserva a ideia de infinito produzida pela fé, afirmando que o homem finito só se compreende a partir do infinito. (BOUILLARD, 1989, p. 255). Mas que infinito é esse? Seguramente esse infinito não se identifica imediatamente nem com o Deus da revelação cristã nem com o Deus dos filósofos. Deus deixa de ser aqui um ser pessoal, para se tornar um ser anônimo, uma ideia de liberdade e de Sentido, uma “flecha de sentido”, como afirma Ricoeur ou, ainda, como prefere Bouillard, “o eterno presente no tempo e na história.” (BOUILLARD, 1989, p. 309-310).

A eternidade da presença, diz Weil, “não é uma ideia inventada: ela está no fundo e no ponto de consumação de todo discurso humano.” (WEIL, 2012, p. 113). Esta é a maneira como ele compreende a transcendência do Ser metafísico-ontológico tradicional, esse sobresser indescritível, indizível, mas capaz de fundar toda descrição, todo discurso e todo ser (WEIL, 2012, p. 16). É dessa forma que o infinito pode se apresentar para o homem finito, através da atitude da fé. Trata-se aqui de um infinito formal, de uma Presença, de um Sentido, ainda ausente, porém desejado, como um fim a ser alcançado pelo discurso e pela ação moral e política.

A atitude da fé conduz justamente a esse Sentido, a essa Presença ausente e, ao mesmo tempo, presente em toda ação humana. Sabemos que a atitude da fé na *Lógica da Filosofia* se exprime de forma pura na categoria Deus. Porém, o Deus da *Lógica da Filosofia* não se identifica imediatamente com o Deus cristão. O nome Deus indica, sobretudo, uma experiência de Sentido, expressa por meio de um desejo de amor vivenciado pelas religiões monoteístas e que, enquanto sentimento, é do mesmo modo presente em todos os indivíduos, independentemente de sua experiência religiosa. Por isso, consoante Weil, pode-se perfeitamente falar

de Deus-sentido (CASTRO, 2012, p. 213).⁶ Bem entendido: esse Sentido não pode apregoar um conteúdo objetivo ao homem.

A partir desse ponto de vista weiliano, Bouillard, ao refletir sobre a fé e sua relação com a política, evita transformá-la igualmente em um conteúdo político. A fé pode inspirar a política, mas suas decisões dependem das ciências e das experiências políticas. A teologia não tem competência para elaborar um programa político. Certas teologias querem transformar o cristianismo “em uma expressão utópica do *ethos* de nossa sociedade.” (BOUILLARD, 1989, p. 197). Ele cita diretamente aqui, entre outras, as teologias da política, da revolução e da libertação. É verdade que Metz e Moltmann têm consciência desse perigo. Metz propõe, inclusive, uma “reserva escatológica da fé”, para, justamente, evitar o risco de redução da fé a uma ideologia política (GIBELLINI, 1992, p. 323)⁷. Não obstante isso, o teólogo jesuíta permanece reticente em relação a todo tipo de teologia político-social (CASTRO, 2012, p. 209-210).

Como dissemos acima, a fé pode e deve inspirar a política. Mas, para isso, ela não pode se transformar em uma *fides quae*, tal como quer Metz. A ação política e moral deve ser obra do homem individual, que deve agir como cidadão, não como partidário de uma religião. Se a sua fé se tornar uma *fides quae*, ele agirá a partir de uma doutrina bíblica ou de uma religião positiva e, por isso, a sua ação poderá se tornar violenta, sem capacidade de decidir livremente, segundo sua consciência individual. Teremos, nesse caso, uma institucionalização violenta da consciência, na medida em que um conteúdo objetivo se sobreporá necessariamente à liberdade pessoal do crente⁸. Existe aqui o perigo, presente na cristandade e latente nos discursos de religiosos conservadores e até de certos progressistas, de pretender agir em nome da fé no mundo, sem respeitar a autonomia da política e da moral.

A fé não depende de um discurso exterior. Kierkegaard percebeu isso claramente. Ele enfatizou “a *fides qua* em relação à *fides quae*” (GOUVÊA, 2006, p. 148). Para o filósofo dinamarquês, o que importa não é o objeto da crença, a *quae*, mas a maneira de se crer, isto é, o *como se crê*. É possível rezar de forma errada ao verdadeiro Deus e de forma correta a um ídolo. É certo que Kierkegaard se preocupa também com a objetividade da fé. Ele fala de Cristo e da autoridade da Bíblia, porém, deve-se sempre manter a incerteza objetiva da fé. Todo discurso sobre Deus deve partir da interioridade da fé, da vivência do *como* ou, simplesmente, da *fides qua* (BOUILLARD, 1961, p. 71; VERGOTE, 1982, II, p. 86).

⁶ Podemos interpretar todas as categorias-attitudes concretas da *Lógica da Filosofia* como retomadas (*Schema*) da categoria Sentido. Isso vale, especialmente, para a categoria Deus, haja vista a sua importância histórica para a reflexão filosófica moderna (COSTESKI, 2009, p. 101-105).

⁷ Na verdade, o termo “reserva escatológica” (*eschatologischer Vorbehalt*), central na teologia de Metz, tem sua origem na reflexão teológica de Erik Peterson, através de seu discípulo Ernst Käsemann, conforme observa R. Gibellini (1992, p. 323, nota 03) e B. Nichtweiss (2012, p. 98).

⁸ Sobre a questão da institucionalização da consciência em geral, ver, por exemplo, o editorial da Revista *Perspectiva Teológica*, n.44/124, p.2012, p. 345-352.

Entretanto, precisamos distinguir a fé, enquanto espontaneidade poética, comum a todos os indivíduos, e a fé oriunda das diversas experiências religiosas. Para a teologia cristã, a *fides qua* não existe sem a gratuidade do próprio Deus. Isso é reconhecido, aliás, pelo próprio Weil. Estamos cientes, portanto, que a *fides qua* é utilizada por nós de forma bastante heterodoxa. Ao aplicarmos a *fides qua* à atitude de fé weiliana, acabamos simplesmente por naturalizá-la. É por isso que Bouillard prefere chamar a fé cristã de “experiência teologal” (BOUILLARD, 1989, p. 347-348), para justamente distingui-la de uma fé puramente natural, comum a todos. Entretanto, mesmo nesse caso, não existe uma diferença essencial entre a fé natural e a fé religiosa: “Solidária da fé que é um ato livre, a experiência teologal cristã é uma experiência não universalizável, mas em princípio comunicável a todos”. (BOUILLARD, 1989, p. 348). A experiência teologal depende igualmente de um ato livre, da espontaneidade subjetiva do indivíduo, da linguagem poética e mitológica. Ora, isso acabará por determinar até mesmo a hermenêutica teológica: Deus Pai e Deus filho só podem ser compreendidos em termos míticos, e isso não deveria causar nenhum escândalo para os crentes. O discurso teológico só tende a ganhar se assumir a linguagem simbólica e abandonar de vez a ontologia e a linguagem representativa. Diz Bouillard: “Entender assim o título de Filho de Deus como uma metáfora indispensável parece-nos favorecer uma cristologia mais fiel à tradição que traduzi-la por “*Gottes Stellvertreter*” (Representante de Deus ou aquele que toma o lugar (*lieu-tenant*) de Deus)”. (BOUILLARD, 1989, p. 350).

É por isso que optamos pela *fides qua* para falar da atitude de fé weiliana. Como vimos acima, a atitude da fé da *Lógica da Filosofia*, devidamente compreendida, possibilita uma nova linguagem para a teologia cristã, não mais representativa, mas hermenêutica e simbólica. Desse modo, segundo a nossa compreensão, a separação entre *fides et ratio*, defendida pelo próprio Weil, aplica-se apenas à relação da razão com a *fides quae*, não com a *fides qua*. Todos os indivíduos têm, sem exceção, uma fé natural, uma *fides qua*, a qual, entendida como uma pura intenção ou como uma pura visada natural do sujeito, uma *fidelidade à fidelidade* (NANCY, 2005, p. 223), pode se tornar perfeitamente uma fé da razão, aberta a um Sentido formal infinito. De fato, como anota Jean-Luc Nancy, ao contrário do que diz a tradição teológica, é a *fides qua creditur* que compreende a *fides quae creditur*: “é o ato que atualiza o sentido” (2005, p. 222). Ademais, a própria decisão filosófica em favor de um discurso moral e coerente, em oposição à violência, depende de um ato livre, incompreensível, que pode muito bem ser compreendido como um ato de fé (COSTESKI, 2009, p. 200-203). O mesmo pode ser dito a respeito de outras atitudes humanas. O *belief* anglo-saxão exprime perfeitamente isso. Existe uma crença ou fé que precede e envolve todas as decisões teóricas (BOUILLARD, 1989, p. 344). Todos os indivíduos expressam um ato de fé, ao tomarem uma decisão importante na vida. Isso vale, outrossim, para as decisões científicas e políticas. Desse modo, a fé não é realmente religiosa em seu início; porém, ela pode perfeitamente se expressar em uma experiência religiosa, cristã ou não.

Considerações finais

Diante do secularismo e da violência da técnica moderna, Bouillard propõe um novo entendimento para a antiga aposta de Pascal: compreender, a partir do Sentido weiliano, entendido como *a eternidade da presença do tempo e da história* — por meio da fé e da experiência teologal —, o sentido concreto do poema da Bíblia: a presença de Deus que se revela em Jesus Cristo (BOUILLARD, 1989, p. 350; MOINGT, 2010, p. 203). Para o teólogo Joseph Moingt, essa posição de Bouillard é significativa porque renova o discurso entre fé e razão tanto sob um ponto de vista positivo quanto negativo. Positivo: a filosofia não pretende mais dizer a última palavra sobre o ser nem sobre o mundo, sobre a razão e sobre a liberdade; ela não descarta de antemão aquilo sobre qual a fé pensa nem nega *a priori* a existência de Deus. A teologia, livre da metafísica tradicional, sente-se mais à vontade para discursar sobre os problemas da existência humana e se põe em busca de uma nova racionalidade capaz de exprimir as diversas experiências de fé. Negativo: A filosofia não se inquieta mais com o problema de Deus nem se comove com as argumentações dos discursos religiosos. Deus é um enigma ao qual a razão não tem acesso. A teologia aceita o limite imposto pelo discurso filosófico e se contenta em explanar apenas simbolicamente as experiências religiosas (MOINGT, 2010, p. 203-204). Conclui Moingt:

De modo tanto positivo como negativo, parece que ambas as partes orientam-se na direção de uma troca desinteressada desde a qual a violência seria banida, segundo o desejo de Eric Weil, e a filosofia e a teologia se rivalizariam na busca prática do sentido para o bem comum da humanidade. (2010, p. 204).

Apesar da explanação bastante esclarecedora de Joseph Moingt, discordamos dos pontos negativos elencados acima e, principalmente, de sua conclusão. Não acreditamos que existe uma rivalidade entre a filosofia e a teologia. Ao contrário, pensamos que há, na verdade, uma aliança estratégica entre elas, visto que ambas têm um inimigo comum, a saber: a violência.

Para a teologia, a violência estaria na pura secularização; para a filosofia, no domínio insensato da técnica moderna; para ambas, na limitação da liberdade do indivíduo por um discurso dogmático exterior: a *fides quae* para a teologia e a ontologia dogmática para a filosofia. Essa aliança pressupõe o reconhecimento de suas diferenças e o respeito mútuo, inclusive no campo da política e da moral. Consoante Weil, esse é o espírito do “verdadeiro tomismo”, que nada mais é que

o reconhecimento mútuo da autonomia da fé e da razão, que elimina toda cosmologia extra-cósmica, toda objetivação, toda hipostatização disso que, se deve ser reconhecido, só pode ser como transcendente, mas transcendente no mundo e para os habitantes desse mundo. (LETTRE à HENRI BOUILLARD, in: CASTRO, 2012, p. 206).

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 2008.
- BARTH, K. *Fé em busca de compreensão*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- BOUILLARD, H. Philosophie et religion dans l'oeuvre d'Eric Weil. In: _____. *Vérité du christianisme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1989, p. 233-316.
- _____. Transcendance et Dieu de la Foi. In: _____. *Vérité du christianisme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1989, p. 317-354.
- _____. *Logique de la foi*. Paris: Aubier, 1964.
- _____. *Karl Barth*. Tomo I, II e III. Paris: Aubier, 1957.
- _____. *Connaissance de Dieu*. Paris: Aubier, 1967.
- _____. *Comprendre ce que l'on croit*. Paris: Aubier, 1971.
- CASTRO, M. *Litinéraire théologique d'Henri Bouillard*. Paris: Cerf, 2012.
- COSTESKI, E. *Atitude, violência e estado mundial democrático*. Sobre a Filosofia de Eric Weil. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009.
- _____. Incidências da Filosofia de Eric Weil na Teologia de Henri Bouillard. *Perspectiva Teológica*, ano 44, n.123, p. 295-304.
- DECLoux, S. La philosophie politique d'Eric Weil. *Nouvelle Revue Théologique*, v.86, 1964, p.157-175.
- FISICHELLA, R. Verbetē: Fides qua/Fides quae. In: _____. *Dizionario teologico enciclopédico*. Casale Monferrato: Piemme, 1993. p. 419.
- GAUVIN, J. *Une logique de la philosophie*. Paris: Centre Sèvres, 1987.
- GIBELLINE, R. *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana, 1992.
- GILBERT, P. *Introdução à Teologia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. Kant, Weil et la violence de la raison. In: W. TEGA; G. FERRANDI; M. MALAGUTI; G. VOLPE (Orgs.). *La philosophie et la paix. ONGRÈS INTERNATIONAL DE L'ASSOCIATION DES SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANÇAISE, 28, Anais Università degli Studi di Bologna, 29 août - 2 septembre 2000*. Paris: Vrin, 2002. p. 561-567.
- _____. Philosophie et théologie. [2003]. Disponível em: <https://sites.google.com/site/equijelatref/encuentros-anales>. Acesso em: 25 set. 2013.
- _____. Éric Weil. La sagesse, raison dans la présence. In: Ph. CAPELLE (Ed.). *Expérience philosophique et expérience mystique*. Paris: Cerf, (Philosophie & Théologie), 2005, p. 237-251.
- _____. Ragione, violenza e filosofia en Éric Weil. In: V. VIGNA; P. BETTINESCHI (Orgs.). *Metafisica e violenza*. Milano: Vita & Pensiero, 2008. p. 179-201.
- _____. Rétrospective: Être, Pâtir, Agir. In: E. FALQUE, (Ed.). *La grâce de penser. Hommage à Paul Gilbert*. Bruxelles: Éditions Lessius, 2011, p. 155-172.
- _____. Amour et dynamisme spirituel. *Gregorianum*, n. 96/4, 2015, p. 689-708.
- GOUVÊIA, R. Q. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- LABARRIÈRE, P-J. *Le discours de l'alterité. Une logique de l'expérience*. Paris: PUF, 1983.

- LIBÂNIO, J. B. *Eu creio, nós cremos*. Tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000.
- MARTY, F. Le surgissement de la question du sens chez Kant et Éric Weil. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 341-347.
- METZ, J-B. *A fé em História e Sociedade*. Estudos para uma teologia fundamental prática. São Paulo: Paulinas, 1981.
- MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. Do luto à revelação de Deus. São Paulo: Loyola, 2010.
- NANCY, J-L. *La Déclousion* (Déconstruction du christianisme, 1). Paris: Galilée, 2005.
- NICHTWEISS, B. Vedere il nuovo attraverso la rottura: quattro miniature come introduzione al pensiero di Erik Peterson. In: G. CARONELLO, *Erik Peterson*. La presenza teologica de um outsider. Cidade do Vaticano: Editrice Vaticana, 2012, p. 71-98.
- PERINE, M. *Filosofia e Violência*. São Paulo: Loyola, 1987.
- PIÉ-NINOT, S. *La Teología Fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009.
- RÉGNIER, M. "Table Ronde". In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 27-28.
- TILLICH, P. *Dynamique de la foi*. Tournai: Casterman, 1968.
- TILLIETTE, X. Recensione di *Studio in onore di Eric Weil*. In: *Archives de Philosophie*, XLIII, 1980, 3, p. 520-521.
- TOMAS DE AQUINO, S. *Suma Teológica* (II, II, q. 1-56), v. 5. São Paulo: Loyola, 2004.
- TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling*. São Paulo: Paulus, 2003.
- VASCONCELLOS, M. L. C. *Fides Ratio Auctoritatas*. O esforço dialético no "Monologion" de Anselmo de Aosta. As relações entre fé, razão e autoridade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- VERGOTE, H.B. *Sens e répétition*. Essai sur l'ironia kierkeggardienne. Tome I e II. Paris: CERF/ORANTE, 1982.
- WEIL, E. *Lógica da Filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- _____. Christianisme et politique. In: *Essais et conférences*, v. II, 1991, p. 45-79.
- XAVIER, M. L. A prova Anselmiana segundo Karl Barth. In: *Philosophica*. Lisboa: 1995, p. 103-121.

Sabedoria e transcendência: uma proposta às inquietações do homem contemporâneo

RESUMO

O presente texto tem por objetivo tratar da problemática da sabedoria que parece ter sido esquecida no mundo contemporâneo dado mais ao pragmatismo que a reflexão, privilegiando mais o saber tecnocientífico do que o pensamento crítico e reflexivo. A sabedoria consiste na busca incansável do saber, não apenas na dimensão epistemológica, mas de um saber que sirva para a vida, que ofereça o guia, os critérios e os fundamentos para um agir pertinente, capaz de realizar plenamente a existência humana. A racionalidade moderna procurou encontrar tal resposta no individualismo e na razão tecnocientífica perdendo de vista a questão da sabedoria, do saber significativo para a vida.

Palavras-chaves: Sabedoria; transcendência; ética.

ABSTRACT

This work is purported to address issues related to the fact that the contemporary world adopted a more pragmatic and techno-scientific world view disregarding reflection and critical thinking. Therefore, the views currently prevailing shy away from wisdom understood as a restless search for a type of knowledge that offers grounds to guide human actions in a way that favors the flourishing of human existence. It will be argued that the modernity distanced itself from wisdom by associating an individualistic perspective with a scientific approach divorced from the preoccupation with the meaning of life.

Keywords: Wisdom; transcendence; ethic.

* Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor da Faculdade Católica de Feira de Santana. E-mail: jotaeudes@gmail.com

Introdução

O presente texto tem por objetivo tratar da problemática da sabedoria que parece ter sido esquecida no mundo contemporâneo dado mais ao pragmatismo que a reflexão, privilegiando mais o saber tecnocientífico do que o pensamento crítico e reflexivo. A sabedoria consiste na busca incansável do saber, não apenas na dimensão epistemológica, mas de um saber que sirva para a vida, que ofereça o guia, os critérios e os fundamentos para um agir pertinente, capaz de realizar plenamente a existência humana. A racionalidade moderna procurou encontrar tal resposta no individualismo e na razão tecnocientífica perdendo de vista a questão da sabedoria, do saber significativo para a vida.

Os valores na contemporaneidade passaram a ser aqueles que correspondem às expectativas da satisfação dos indivíduos e que traga resultados práticos, excluindo todo e qualquer saber que não se enquadrasse em tal esquema paradigmático, mas o resultado de tal empreendimento não foi dos melhores para o homem contemporâneo, uma vez que, tendo como referência apenas a si mesmo, depara-se com o vazio de sentido. Esta seria a causa dos males que aflige o homem contemporâneo, cuja saída se faz possível mediante o retorno à sabedoria, não como um dogma a ser seguido, mas como uma postura diante do mundo capaz de ressignificar a própria existência.

O retorno à sabedoria não significa um retorno ao passado desconsiderando tudo o que foi conquistado na modernidade, mas se caracteriza como um repensar acerca do que foi conquistado até os nossos dias a partir de uma saber aberto, crítico, reflexivo, não reducionista, que seja capaz de integrar as dimensões de imanência e transcendência constitutivas do ser humano.

Este texto não pretende ser uma novidade referente à questão proposta em termos de apresentação de novas ideias. Trata-se de apresentação de alguns pontos de reflexão sobre o assunto. O mesmo foi elaborado tendo como referências vários autores antigos e contemporâneos, mas a inspiração principal para escrevê-lo nos veio do filósofo contemporâneo Paul Gilbert, professor da Pontificia Università Gregoriana em Roma, autor de vários artigos e livros na área da Metafísica cujo ensinamento nos indica que o verdadeiro conhecimento acerca da realidade se faz não de modo fechado ou dogmático, mas sempre aberto à realidade que se doa, que não se reduz a uma única dimensão, nem se deixa apropriar totalmente pela razão, nem se expressa plenamente pela linguagem humana.

O caminho da sabedoria

Aristóteles, na sua emblemática frase: “Todo homem deseja, naturalmente, saber”, resume o mais profundo desejo do coração e da razão humana. Não se trata de um saber qualquer, mas de um saber certo e seguro que possa, efetivamente, ajudá-lo a sobreviver, enfrentar os obstáculos do mundo, na realização de si mesmo enquanto ser humano.

Desde os primórdios de sua existência o homem tem enfrentado a hostilidade do mundo e tentado vencer os obstáculos que se apresentam à sua frente, procurando resolver os enigmas e mistérios que envolvem sua existência. O ato de conhecer está ligado à vida, confunde-se com o próprio impulso de vida e foi a partir deste embate em busca de estratégia para manter-se em vida que o ser humano destacou-se entre os outros seres como um ser racional, dotado de consciência, capaz não apenas de sobreviver, mas de pensar sobre si mesmo, de refletir e tomar posse do próprio destino (SEVERINO, 2007, p. 19-32). Conhecer, em tal contexto, não é apenas uma questão vital, mas também de significado existencial.

O conhecimento, ao tempo em que se faz imprescindível para sobrevivência e a realização humana, se faz também problemático diante dos desafios e obstáculos posto pelo mundo na vida, bem como pela consciência dos seus limites e incapacidade de dominar o mundo. Conhecer se faz um processo contínuo, uma busca contínua de respostas. A procura de respostas para os problemas que desafiam a vida humana em plenitude tem sido uma constante na história da humanidade, trata-se de uma busca acerca do “melhor modo de viver a vida, salvaguardando-a dos perigos e da destruição, defendendo contra os erros e as degradações, contra todo tipo de ilusão e engano, tornando-a plena e feliz.” (ABBAGNANO, 2002, p.5).

Foi na batalha pela sobrevivência que o homem foi desenvolvendo e aprimorando o conhecimento de si e do mundo que o cerca. Inicialmente ligado ao instinto, impondo-se como estratégia de vida, de sobrevivência, e depois autonomizando-se pela consciência. A partir da tomada de consciência acerca do próprio conhecimento observa-se que não se trata mais de um conhecimento voltado para a imanência, mas de um conhecimento que aos poucos vai transcendendo as necessidades materiais de sobrevivência. É a partir daqui que os problemas humanos começam a ser outros além de sobrevivência.

Conhecer passa a ser o dar-se conta de si mesmo, dar-se conta da própria subjetividade enquanto subjetividade, bem como os problemas dela decorrentes. O homem começa a se perguntar sobre si mesmo, sobre a razão de seu existir, sobre sua finitude, sobre suas escolhas e sobre o melhor modo de agir no mundo, não somente para sobreviver, mas para viver plenamente e alcançar a felicidade.

A constatação que decorre da evolução, da expansão da consciência humana, é a de que o homem é um animal como os outros no que se refere à sobrevivência material, biológica, mas se distingue dos outros animais pelo seu modo de agir no mundo. O homem é um ser racional, não age apenas pelo instinto, é capaz de pensar para agir e ter consciência do seu próprio conhecimento, sobre sua própria ação e escolhas, tendo como guia a razão. O homem percebe-se livre para escolher o seu modo de ser, inteligente para compreender e avaliar as consequências de seus atos. Neste sentido, faz-se necessária a recorrência de um saber especial, indispensável não só à sobrevivência humana, mas à sua plena realização: a sabedoria (ABBAGNANO, 2002, p. 5-6).

A sabedoria não se refere apenas ao acúmulo de conhecimentos, de informações, de técnicas ou ao domínio de habilidades, mas a como usar tudo isso em função da vida plena no aspecto material e espiritual. A sabedoria consiste em

buscar, saber escolher e tomar as decisões a partir do conhecimento acumulado acerca do que é realmente bom. Consiste em saber discernir, com a razão e com a moral, agir com prudência, sensatez, pois qualquer escolha errada pode significar não somente a perda da vida biológica, mas também a perda do sentido da vida.

A sabedoria é o guia da ação humana baseada na razão, em vista da felicidade humana. Encontrar respostas para suas interrogações é o desejo mais profundo do homem que se questiona sobre o sentido último de sua existência. Tal busca é o que, propriamente, caracteriza a sabedoria. De acordo com Gilbert:

O ato de conhecer, portanto, não é apenas um ato sensato, físico, mas também e acima de tudo um ato 'erótico' que tende para uma inteligência transcendente. O dinamismo da busca também é caracterizado pelo modo de amizade expressa por verbo *filein*. Este modo confere ao componente erótico, também presente no significado de *filein*, um valor de confiança, portanto, "um movimento em direção" ao confiante. No entanto, os "eros" significa que a filosofia não é um conhecimento que pode ser aprendido e repetido apenas na memória. Trata-se de um movimento espiritual em que temos de nos encaminhar sem parar. (GILBERT, 2010, p. 16).

A sabedoria, em um sentido geral, seria uma forma de conhecimento excelente que conduziria a um modo de viver, de agir e de comportar-se de maneira excelente, uma vez que estaria de acordo com princípios morais elevados. A sabedoria se caracteriza, portanto, como uma virtude intelectual; depende do saber usar bem a razão para agir bem, mas pensar seguramente: a partir de que? Qual deveria ser o fundamento? Como não errar na escolha? A escolha acertada precisa de um ponto seguro? Precisa de um fundamento? Como sabê-lo? Como e onde encontrá-lo?

Os primeiros filósofos, na Grécia Antiga, encontraram no cosmos e na natureza a ideia de ordem que serviria de principio, fundamento e guia para a ação humana. O homem sábio é aquele que busca viver de acordo com a *logos*¹ e que não se deixa levar por vãs opiniões. Heráclito, por exemplo, afirmava que a natureza possuía uma harmonia oculta, a partir da qual o homem poderia encontrar as referências seguras para conduzir a própria vida. Ser sábio é ser virtuoso e a sabedoria consistiria em falar e aplicar a verdade e agir de acordo à natureza das coisas (VERNEAUX, 1982, p. 7-12).

Platão entende a sabedoria na perspectiva intelectualista. Trata-se de um conhecimento contemplativo do bem supremo (sumo bem), um conhecimento racional e equilibrado capaz de distinguir entre o bem e o mal, o lícito e o ilícito, o útil e o prejudicial. Em última análise, a sabedoria seria uma perfeição espiritual relacionada a um comportamento prático e ao agir moral, visando o bem supremo. A sabedoria consiste em ver a causa primeira de todas, o sumo bem. O sábio é aquele que contemplar as coisas como elas são, sem querer se apoderar-se delas (PLATÃO, 1991).

¹ O *Logos* é entendido como "razão comum a todas as coisas; razão ou principio cósmico que expressa tanto a lei universal que rege o mundo e torna possível a ordem no cosmos e a justiça como expressa também o próprio pensamento humano" (MORATÓ; RIU, 1996).

Aristóteles faz a distinção entre duas concepções de sabedoria. A primeira seria a sapiência (*sofia*), refere-se a um saber teórico que tem valor em si mesmo, a um conhecimento pleno dos primeiros princípios, das causas supremas, trata-se de um saber desinteressado. A segunda concepção refere-se a um saber prático (*Phrónesis*) relacionado à concretude da vida humana, de menor valor, voltado para a prática e ao agir moral.

O saber prático, denominado como prudência por Aristóteles, faz referência à capacidade de alguém em “discernir o que bom e conveniente para si mesma, não de um ponto de vista particular, [...] e sim acerca das coisas que nos levam a viver o bem de um modo geral.” (ARISTÓTELES, EN, VI 5). A sabedoria prática (*Phrónesis*) deve deixar-se iluminar pela sabedoria teórica (*sofia*), um processo que somente ocorre mediante assunção de uma atitude reflexiva por parte do homem (GILBERT, 2010, p.18). A realização plena do homem seria decorrente de uma atividade prática da razão, característica própria do ser humano enquanto humano, pois somente este é capaz de refletir sobre si mesmo, e suas ações e fazer suas escolhas decisivas. Toda ação humana está em função de um fim, e o fim é o bem que se deseja conseguir; o bem último aquele que se quer por si mesmo e em vista do qual se faz todo, é também o fim último que todos desejam: “tal parece ser eminentemente a felicidade.” (ARISTÓTELES, EN, 1097b). A felicidade é “uma atividade da alma.” (ARISTÓTELES, EN, 1102A5).

Para a filosofia helenista, especialmente o Estoicismo, à semelhança de Aristóteles, a sabedoria estaria ligada a ética, assumindo assim um caráter prático, identificando-se com a prudência. A sabedoria seria forma de saber racional capaz de guiar a ação humana, orientando-a em vista do bem, da felicidade, portanto um saber atrelado ao agir na vida do homem.

Ainda de acordo com o Estoicismo, a sabedoria faz do homem um ser especial entre os outros seres. Sábio é o homem que está livre das paixões, que orienta sua vida somente pela razão, que realiza com perfeição a arte de viver, pois a sabedoria faz do homem um ser especial. O homem sábio é aquele que conhece a ordem imutável do mundo, organizado pelo *logos* universal, e aceita o destino que lhe é posto por este. O *logos*, na perspectiva estoicista, é o responsável pela regularidade e harmonia de todas as coisas, que personifica a própria justiça divina capaz de orientar as relações sociais e a vida interior de cada homem (HAMELIN, 2000).

Na Idade Média, especialmente no período da Escolástica, a concepção de sabedoria aristotélica é retomada por Tomás de Aquino, para o qual esta seria uma virtude especulativa, um dom de Deus, um saber que o homem recebe através da graça e que o permite conhecer a verdade através da fé (*Suma Teologica*, Ia IIae, q. 68, a.4-5). O ser humano se orienta pela ideia de bem e de felicidade, procura um bem infinitamente perfeito, possível de ser alcançado pela razão humana. Aqui, diferente de Aristóteles, o doutor angélico se refere diretamente a Deus. A felicidade encontra-se no interior de cada homem, e não no seu exterior. Quem deseja encontrar a felicidade deve voltar-se para si mesmo, onde vai encontrar Deus, que, uma vez conhecido ou experimentado pelo homem. Este deve conformar-se à sua vontade, às suas leis. De acordo com Tomás de Aquino, “o prin-

cípio primeiro no operativo, do que existe como razão prática, é o fim último. Mas o fim último da vida humana é a felicidade ou a beatitude.” (Suma Teologica, II, 1, p. 90). Assim, a perfeição, a beatitude e a felicidade são coincidentes, pois em todas estas o bem supremo, o fim último perseguido pelo homem.

Na Idade Moderna, a sabedoria ainda é exaltada como o conhecimento pleno e perfeito, à semelhança do que era apregoado pelo aristotelismo. É o que podemos ver, por exemplo, em Descartes, para o qual a sabedoria não se restringia apenas “a prudência nos negócios, mas também a um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem deve saber, tanto para a conduta de sua vida quanto para a conservação de sua saúde e a invenção de todas as artes.” (DESCARTES, 2003, p. 15).

A concepção de sabedoria em Descartes foi compartilhada por outros filósofos modernos, a exemplo de Leibniz, Montaigne e outros, mas o mundo moderno, marcadamente, caracterizado pelo antropocentrismo, que aos poucos foi deixando de tal perspectiva sapiencial, buscando os princípios, os fundamentos e os critérios para o bom agir, não fora do homem nem fora deste mundo, mas a partir do próprio homem, na subjetividade e na sua capacidade de operar a razão (LEOPOLDO, 1998).

De acordo com o pensamento moderno, o guia da ação e da conduta humana encontra-se na imanência e não na transcendência, numa outra vida, na alma ou num outro mundo, mas na realidade concreta do ser humano, na matéria, e no mundo concreto em que vivemos. O critério da ação, portanto, encontra-se no próprio sujeito humano, no exercício pleno da sua individualidade e liberdade, a partir das quais torna-se autônomo e responsável por suas escolhas, atos e felicidade.

No mundo moderno, o saber científico passa a ser o único critério de verdade garantido pelo seu método. A partir de então só é possível conhecer aquilo que pode ser observado, mensurado e verificado empiricamente, excluindo assim, todo e qualquer mistério que pudesse existir por trás do mundo. De acordo com Gilbert (2003, p. 79), “O universo assim livre de cada mistério pode, portanto, ser manipulado, submetido ao homem e aos seus desejos, do qual não se reconhecerá mais um fim *a priori* ou teologicamente determinado”.

Deste ponto em diante, tendo como suporte os valores do individualismo e a racionalidade tecnocientífica, a sabedoria moderna passa a se orientar não mais a partir de princípios primeiros, de causas supremas ou de algum bem metafísico, para explicar as coisas do mundo e orientar suas escolhas e decisões. A sabedoria moderna se tornou uma prática científica, com um método próprio, capaz de conhecer plenamente aquilo que pretende conhecer e que pode ser corroborado pela verificação empírica. Os princípios primeiros assimilados pelos antigos e medievais não oferecem mais segurança, por carecerem de critérios racionais fortes e de verificabilidade empírica que os corrobore (GILBERT, 2010, p. 19). A sabedoria moderna não é mais a busca de princípios supremos, mas um modo de pensar que coloca em evidencia um método seguro de conhecer a verdade: o método científico.

A perda da sabedoria

Na modernidade não existe uma real sabedoria, mas um método de conhecimento seguro, não há causas supremas, princípios primeiros que possam guiar o homem nas suas escolhas e ações (GILBERT, 2010, p. 20). O fundamento do saber e o critério de verdade passam a ser o dado concreto que pode ser calculado, mensurado e verificado empiricamente. Este modo de pensar operou com eficácia no conhecimento da matéria e no domínio da natureza, passando a ser aceito como o único critério de conhecimento válido, dado o sucesso de sua aplicação prática e dos resultados satisfatórios obtidos, trazendo soluções jamais pensadas para os problemas enfrentados pelo homem. A razão, então, passa a ser validada pela sua eficácia, pela capacidade de produzir resultados (GILBERT, 2003, p. 81).

A expansão do capitalismo, a ascensão da classe burguesa, a Revolução industrial, os resultados satisfatórios obtidos pela aplicação do método científico e da técnica possibilitaram o desenvolvimento da ciência e suas descobertas. Tudo isso afirmou a crença no poder da razão, na capacidade de conhecer com segurança e certeza, capaz de desvendar os mistérios que rondam a existência humana, oportunizando os meios de realização da condição humana. Em tal contexto, há também o reforço dos valores do individualismo, que também passa a ser guia e referência das ações e decisões humanas.

O homem moderno acredita que pode controlar o mundo e a natureza em função da sua realização, tanto à nível individual quanto coletivo. Este é um modo de pensar que se firmou em detrimento às outras formas de saberes, como a Filosofia e a Teologia. O único saber válido é o que pode ser submetido ao método científico e à verificabilidade empírica. Em tal contexto, operou-se uma profunda rejeição de todo e qualquer dado *a priori* a fundamentar o conhecimento. Não há nenhum fundamento transcendente a conduzir a ação humana. De acordo Gilbert (1997, p. 43):

O princípio universal não é mais dado, o cientista deve elaborá-lo a partir de si mesmo, cuja segurança encontra-se no seu poder de criação de sentido e nos fatos [...] A razão moderna não recebe mais as normas de uma substância dada. Essa conhece verificando as suas hipóteses, interpretando o que encontra e criando mundos novos. Essa é essencialmente projetual. E seus paradigmas desenvolvem um papel operativo.

O saber científico a partir da modernidade não objetiva mais a reflexão ou a contemplação, como acontecia na antiguidade, este se firma a partir dos resultados práticos e satisfatório que pode obter. O saber científico passa a ser referência guiadora da realização humana, operando com um verdadeiro criador de sentido (GILBERT, 1997, p. 43).

A ciência moderna inverteu o que orientava o saber na antiguidade, não é mais um saber que medita sobre a origem, que contempla, que medita, que reflete, mas um saber que projeta o advir e que tem o controle. “A ciência moderna acentua o interesse pelo futuro a ser edificado, esquecendo-se do passado e de seus princípios fundadores.” (GILBERT, 1997, p. 29).

Os avanços científicos e técnicos, acompanhados do progresso da industrialização, da urbanização e da racionalidade, contribuíram para uma sensação de bem estar para inúmeras pessoas. A maioria das pessoas passou a ter acesso a uma grande quantidade e farta disponibilidade de bens imprescindíveis para a vida humana, conferindo ao homem certa liberdade para pensar e agir, diferente do que ocorreu em outras épocas na história da humanidade. A sociedade conseguiu produzir e reproduzir os meios eficazes, em vista do seu bem estar, em vários níveis de sua existência e até mesmo os meios para enfrentar com coragem seu maior inimigo: a morte, podendo ficar livre para prosseguir em suas tarefas sem emoções nem obstáculos (ARIÉS, 1982).

Assegurada a segurança material, ampliadas as condições de desenvolvimento, com a vida individual e coletiva organizada e protegida pelo Estado e pelo direito, as preocupações existenciais foram aos poucos reduzidas, na medida em que conseguiam enfrentar com êxito os obstáculos e dificuldades da vida. As questões acerca do sentido existencial, as grandes perguntas inquietantes da humanidade foram sendo aos poucos silenciadas, afinal, qual é a ameaça a ser enfrentada se tudo o que antes amedrontava, assustava e espantava está sobre controle do homem?

O saber científico aplicado às diversas áreas do saber, o domínio técnica colocou o homem contemporâneo no centro dos interesses e das atenções, uma espécie de “deus menor”, capaz de dominar o mundo e seus mistérios, possuidor do máximo de direitos, concretizando o que já nos dizia Protágoras no passado: “o homem é a medida de todas as coisas.” (CASTELS, 1995).

O saber científico tomado ao extremo e impondo seu privilégio sobre os demais saberes terminou operando uma visão fragmentada e compartimentada sobre o mundo, sobre o homem e sobre seu destino (MORIN, 2003, p. 64). A afirmação do saber científico sobre os outros saberes resultou na perda da reflexão, na perda do contato com a vida humana na sua concretude. De acordo com Fortin:

Quando o mundo, a vida, o homem perdem o significado, torna-se absurdo e impossível levantar o problema do sentido ou destino do homem na existência e no mundo, alguns especialistas estão mesmo convencidos de que esse problema deriva de atraso mental. Torna-se absurdo e impossível ligar um objeto dividido em parcelas e um saber unidimensionalizado, derivado de um conhecimento disciplinar, aos problemas concretos e globais de conduta humana. (FORTIN, 2000, p. 140).

A sabedoria foi aos poucos abandonada, dando lugar aos saberes das diversas ciências, cada vez mais especializado, capaz de responder às grandes questões e preocupações humanas, capaz de superar o medo do desconhecido de, desvendar os mistérios e dominar a natureza ao seu favor. A sensação de poder e domínio por meio do conhecimento parecem fazer do homem um ser forte e poderoso distinguindo-se dos outros seres, contudo, ao mesmo tempo se mostra frágil, pois o seu poder depende cada vez da ciência e da técnica que aos poucos foi se apresentando ainda mais limitada em responder às muitas questões que o mundo ainda propõe.

O mundo ocidental inventou um modelo prometeico de domínio, de conquista da natureza, que exclui toda e qualquer ideia de sabedoria e tal exclusão tem conduzido o homem a perda de si, à alienação à racionalidade tecnocientífica e o seu domínio pelo resultado do que foi produzido pelo seu próprio saber² e ao invés de servir-se das ideias que produziu, passou a ser seu servidor (MORIN, 2003, p. 307). Em tal contexto, o discernimento entre racionalidade, racionalização e irracionalidade torna-se difícil. "Torna-se difícil o reconhecimento do "mito oculto sob etiqueta da ciência e da razão." (MORIN, 2000, p. 30).

Consequências da perda da sabedoria

De acordo com Reale (1995, p. 7):

A cultura contemporânea perdeu o sentido daqueles grandes valores que, na era antiga e medieval e também nos primeiros séculos da era moderna, constituíam pontos de referência essenciais, e em ampla medida irrenunciáveis, no pensamento e na vida.

A perda de tais referenciais se constitui como a raiz dos males que afligem o homem de hoje é que foi profetizado por Nietzsche que se expressa com o termo niilismo. O niilismo se caracteriza como a "ausência de fim; ausência da resposta ao por que? Se caracteriza como a desvalorização dos valores supremos: Deus, fim último, o ser, o bem, a verdade. Tais valores fundamentais à vida foram dissolvidos sem nenhum remédio que possa cura-los. Para Nietzsche a frase "Deus está morto" seria a essência do niilismo (REALE, 1995, p. 11-14).

A perda dos valores fundamentais à vida colocam o homem contemporâneo numa situação de crise de sentido, entendida por Gilbert (2003, p. 28) como a crise de inteligibilidade e de orientação. A crise de inteligibilidade se mostra quando o saber científico cada vez mais especializado, entende muito da parte da realidade, mas é incapaz de integrar os saberes dissociados numa síntese; consequentemente, temos uma saber fragmentado, uma inteligibilidade limitada da realidade, a perda do sentido, já que não compreendemos as partes integradas ao todo. A crise de inteligibilidade gera a crise de orientação, pois o saber científico se torna incapaz de fornecer sentido, incapaz de indicar um caminho, uma vez que a vida e a existência humana não se deixam reduzir ao discurso científico. A vida, na sua concretude, escapa ao poder do saber científico, por isso não pode dizer muita sobre a mesma, não serve como guia confiável (GILBERT, 2003, p. 23-38).

² O termo Noosfera é um termo usado por Edgar Morin inspirado nos trabalhos desenvolvidos por Theilhard de Chardin e Karl Popper, se refere ao "mundo constituído pelas coisas do espírito" que compreende os saberes, as crenças, os mitos, as lendas, e as ideias que criamos em nossa mente que podem se converter em seres existenciais ganhando vida e força quase própria. E aquilo que é produto do nosso espírito podem se tornar tão forte e independente de nós mesmos que pode nos dominar, nos tornar servidores daquilo que criamos. Podemos nos tornar "servidores das ideias que nos servem", observando que assim como somos possuídos pelos deuses que possuímos, podemos também ser possuídos pelas ideias que possuímos (MORIN, 2003, p. 134; 147-148).

A partir do exposto acima Gilbert (2003, p. 39) afirma:

A questão que nos é colocada hoje é a de saber se é possível alcançar uma inteligibilidade acerca do fim das nossas escolhas mais fundamentais, e se podemos falar do sentido de nossa história, de nossa vida. A modernidade nos apresentou o razão e o saber científico como os portadores de sentido para a existência humana na terra, mas a nossa experiência na contemporaneidade acerca de tal promessa é decepcionante.

O que deveria dar sentido à existência humana, a ameaça e a domina, e tolhe-lhe a liberdade (GILBERT, 2003, p. 39-42). “O nosso tempo fragmentado não mais é sentido Não há mais horizonte e nos faz viver em pleno niilismo.” (GILBERT, 2003, p. 42).

O niilismo é a perda dos valores tradicionais; é a dissolução dos princípios e critérios absolutos; é o questionamento dos fundamentos até a sua perda total. O niilismo indica que não há verdades, critérios absolutos e universais a guiar o homem, seu destino é da sua inteira responsabilidade, não há mais garantias. Reale inspirando-em Nietzsche e Heidegger, apresenta os valores da modernidade que foram absolutizados e que, posteriormente, foram postos em questão. Estes valores não mais asseguram o caminhar seguro do homem a sua plena realização, fazendo-nos ver a necessidade de encontrar o caminho da sabedoria como meio de superar os males que afligem homem de hoje (REALE, 1995, p. 15-26).

Reale (1995, p. 26-27) revela quais são os valores que se afirmaram como absolutos na modernidade e hoje foram postos em crise. O primeiro deles é o cientificismo, a partir do qual somente seria verdadeiro o dado concreto da realidade é que pode ser demonstrado, calculado e submetido e verificação experimental. Sendo assim a única forma de saber válido é o científico. E, verdadeiramente, a ciência mostrou sua força. A ciência atrelada à técnica se tornou a esperança para o progresso humano. Contudo, tal empreendimento foi questionado pelas pesquisas e descobertas da ciência contemporânea, que mostram a insuficiência do método científico e os limites de tal conhecimento da verdade acerca da natureza. “A ciência, portanto, tem sua limitação: não é omnicomprensiva, não pode responder a todos os problemas que são importantes para nós.” (REALE, 1995, p. 27-37).

A ciência moderna, enquanto ídolo da certeza cai por terra, e se torna incerteza e ameaça, ao invés, de porto seguro e esperança. Os limites do saber científico nos faz ver que este “não é, e nem pode ser um conhecimento absoluto”. Afirmar a ciência como absoluta seria cair no dogmatismo, uma vez que a constatação de seus limites nos indica que a ciência é apenas um saber entre outros saberes (REALE, 1995, p. 37-46). A racionalidade científica não consegue responder aos grandes questionamentos humanos, uma vez que a vida na sua complexidade não se reduz aos ditames da lógica, mas transcende, pois “o homem quando pensa a realidade e deseja encontrar respostas significativas às suas interrogações de fundo não pode fazer sem a metafísica [...] irrenunciável ao homem que pensa.” (REALE, 1995, p. 52-53). Uma vez que esta não é capaz de colocar a pergunta fundamental sobre o ser, sobre a essência das coisas.

Outro valor que se impôs como absoluto, critério de guia e realização humana foram as ideologias que se impuseram com força como um “conjunto de ideias que procura ocultar a sua própria origem nos interesses sociais de um grupo particular da sociedade”. Seria a racionalização de interesses particulares que estariam a serviço do poder, ocultando a verdade objetiva. As ideologias tanto capitalistas quanto comunista traziam em si a ilusória “esperança de vida superior àquela vivida pelo homem” e se apresentava como certeza, a certeza da salvação humana na terra (REALE, 1995, p. 55-62).

O perigo das ideologias estava no fato de conduzir as pessoas a aceitarem a ideia como verdadeira, aceitando como verdadeira acriticamente, deixando guiar-se por esta e por esta matar ou morrer. Seria como ter fé, não em Deus, mas no reino a ser criado pelo homem. Tal crença conduziu o homem ao caminho da destruição de si, terminando manipulado e dominado pela sua própria criação. Mais uma vez um ídolo moderno nos decepciona e nos faz ver a necessidade de colocar em questionamento tudo que se apresenta como verdadeiro e como promessa de felicidade e bem-estar. Aqui mais uma vez, a insuficiência da sabedoria moderna nos indica a necessidade da atitude crítica na busca da verdade. Um saber que não reflete corre o risco de cair dominado por si mesmo. Aqui, a exigência da sabedoria mais uma vez se faz presente (REALE, 1995, p. 62-69).

A mentalidade pragmática aliada à produtividade o pragmatismo, o produtivismo e a tecnologia também se impuseram como absolutos na modernidade, especialmente pela absolutização do fazer e do produzir, em detrimento do agir e do contemplar. Estes são um dos males que mais fortemente afligem ao homem de hoje. A partir de tal perspectiva o “verdadeiro é somente que se faz e o que se pode fazer”, isto é, verdadeiro é somente aquilo que pratico e que a técnica pode oferecer. “Todos os valores são absorvidos no fazer e no produzir”. Algo somente tem sentido se for útil, o sentido é reduzido ao que é útil, verdadeiro é o que é útil (REALE, 1995, p. 71). A partir dos valores do pragmatismo e da técnica, imaginava-se que a ciência seria capaz de criar o paraíso na terra, mas não foi isso que a humanidade experimentou no século XX. Todos somos hoje conscientes dos perigos do desenvolvimento tecnológico do que seria da sociedade governada a partir do utilitarismo. A mensagem que aprendemos de tudo isso, é que “o fazer pelo fazer, o produzir pelo produzir sempre mais se refere somente ao que é exterior: não preenche o homem, mas o esvazia”. Há que se pensar aqui que o caminho da reflexão e da contemplação não pode ser deixado de lado na construção do sentido da existência humana (REALE, 1995, p. 82).

O bem estar material também foi apresentado pela modernidade como um valor absoluto, fazendo-nos conceber a realização ou felicidade humana apenas no plano material do ter, do possuir e do consumir³. O que faz feliz o homem de

³ “O dinheiro abriu, para o homem singular, a chance à satisfação plena dos seus desejos numa distância muito mais próxima e mais cheia de tentações. Existe a possibilidade de ganhar, quase com um golpe só,

hoje é o bem-estar. O ser feliz ou auto-realizar-se são entendidos como consequências direta do fazer, do produzir, do possuir e, nos dias atuais, do consumo dos produtos feitos pela técnica. Tudo isso não passa de uma falsificação do que seja felicidade, pois a vida do homem não se reduz ao ter, porque o desejo de ter bens materiais não termina com a posse do que se deseja, uma vez que este é sempre incompleto busca-se mais, sempre mais, a satisfação e em tal na busca, corremos o risco perder nosso ser, ou melhor, a razão de ser. (REALE, 1995, p. 85-101). A felicidade não consiste em ter, não se reduz ao possuir, vai além, consiste no "ser", mas o modo de ser do homem, depende muito mais do modo como nos relacionamos com as coisas do que em possuí-las. (REALE, 1995, p. 97). Aqui, mais uma vez vemos o limite do mundo material para satisfazer os anseios mais profundos do homem e necessidade de transcendê-lo em busca de respostas.

Os avanços tecnológicos produzem a cada dia mais novidades, tornando rapidamente obsoletos tudo o que antes fora apresentado como novidade. A cada dia um novo aparato tecnológico é criado para substituir outros, tudo isso num curtíssimo espaço de tempo, alguém que se considera atualizado em tecnologia e pouco tempo pode encontrar-se desatualizado, se não acompanhar as novidades. De acordo com Bauman, tudo isso termina influenciando nossas ações e nosso modo de pensar e orienta não somente nossas decisões de consumo diante de uma variedade de novos produtos, mas também na nossa relação com as pessoas, demonstrando a fragilidade dos laços humanos, a flexibilidade com que são substituídos. Os relacionamentos passam a ser tratados como mercadoria, se há algum defeito, precisa ser trocada por outra, mas sem a garantia de que o novo produto será melhor (BAUMAN, 2004, p. 21- 22).

As redes sociais onde o homem moderno dedica parte do seu tempo de sua vida aos relacionamentos virtuais nos revelam um pouco acerca da fragilidade dos laços humanos. Se alguém não nos agrada bloqueamos, excluímos, tiramos de nossa vida. O nível de comprometimento na relação com os outros é cada vez mais baixo. A proximidade hoje não exige mais proximidade física, e a proximidade física não indica mais proximidade. Parece ingenuidade ou insensatez pensar que as redes sociais tenham tanta influencia na nossa concepção de amor, mas não podemos desconsiderar o dado de que nunca houve na história da humanidade tanta procura de relacionamentos com os outros como nos nossos dias, contudo tal desejo esconde também o nosso medo de amor verdadeiro e duradouro pelo outro, de fato nos responsabilizarmos pelo outro (BAUMAN, 2004).

Na sociedade marcada pelo pragmatismo, utilitarismo, imediatismo, individualismo e consumismo, o amor queda alterado como algo flexível, divergindo do seu significado original, que denota durabilidade, e perenidade e responsabilidade pelo outro (BAUMAN, 2004; SIMMEL, 2006). Precisamos nos dar conta do quão catastrófico será para a humanidade a relativização do amor. O vazio do amor pode significar a perda de referência que sustenta o equilíbrio da sociedade,

tudo que é desejável" (SIMMEL, 1998, p. 35). O dinheiro, então, seria um facilitador entre o homem e seus desejos.

a perda da solidariedade, da responsabilidade, do respeito para com o outro, afinal, nada é sólido, tudo é flexível e nem deve durar. A sociedade atual está criando uma nova ética do relacionamento em que os relacionamentos estão cada vez mais fragilizados e desumanizados. São seres humanos usando seres humanos, uma tragédia para a humanidade, pois “amar diz respeito à auto-sobrevivência humana através da alteridade.” (BAUMAN, p. 24)⁴. Aqui mais uma vez vemos a necessidade de pensar além da imanência e ir a procura dos valores mais altos que realizam a existência entre estes o amor, dado que o ser humano não se reduz apenas a sua dimensão biológica e social, é muito mais que isso.

Outra traço importante do niilismo na contemporaneidade, de acordo com Reale, é o individualismo. “Um dos grandes males contemporâneos consiste na redução massificada do homem a uma só dimensão.” (REALE, 1995, p 147). O pensamento moderno exaltou o valor do indivíduo no combate a toda a forma de poder arbitrário sobre o homem, afirmando sua liberdade frente a um grupo, à sociedade e ao Estado. Temos, assim, individualismo no sentido positivo, no qual se afirma indivíduo como princípio e como valor. Inicialmente, o problema foi o excesso do individualismo, quando reduziu o homem apenas a um aspecto do seu ser, firmando este como fundamento, como princípio orientador da realização humana.

Segundo Bauman (2001, p. 39) na modernidade o homem se torna autônomo do homem em relação à vida social. A realização do indivíduo se faz na busca dos seus próprios interesses, sem levar em conta a sua dependência da sociedade. Que liberdade pode ter o homem se não tem em conta a coletividade, da qual depende para existir e se realizar como pessoa? Que liberdade tem quando sua realização se faz apenas no âmbito do ter, do possuir, pisando e prejudicando os outros? O individualismo faz-nos perder o sentido do doar, do serviço, da gratuidade, nos faz perder o sentido do amor, nos torna escravos de nós mesmos, da lógica do sistema capitalista, na qual o ter se sobrepõe ao ser, terminamos manipulados pela mídia, pela tecnologia que passa a nos indicar o que pensar, o que falar e como agir. Trata-se, portanto, de um dos grandes males que ameaça a humanidade e do qual muitas vezes não nos damos conta, já que estamos totalmente tomados pela lógica do prazer, do ter, do consumo, do bem-estar. Mais uma vez se confirma que devemos ir além das aparências daquilo que nos é dado, e não se faz isso sem uma tomada de consciência profunda daquilo que realmente somos.

O niilismo seria a abolição de toda causa final, de toda representação de um universo ordenado, de um cosmos que reivindique a unidade de ordem como seu predicado fundamental. A ciência procurou negar a ideia de fim, afirmando o caos, mas é a própria ciência na contemporaneidade que nega tal pretensão. A teoria cosmológica contemporânea nos remete cada vez mais à nossa ligação com o cosmos, a um princípio cosmológico, e apresenta os limites da ciência em pensar

⁴ E assim o amor significa um estímulo a proteger, alimentar, abrigar; e também à carícia, ao afago e ao mimo, ou a – ciumentamente – guardar, cercar, encarcerar. Amar significa estar a serviço, colocar-se à disposição, aguardar a ordem. Mas também pode significar expropriar e assumir a responsabilidade (BAUMAN, 2004, p. 24).

acerca da origem, dos fundamentos, dos princípios do nosso mundo; não dá pra eliminar facilmente a figura de um criador do universo, fonte, origem e fundamento de nosso mundo.

A resposta ao problema de sentido das coisas particulares e do cosmos transcende as categorias científicas e nos coloca diante de uma dimensão misteriosa que envolve a nossa existência. Nos faz pensar na ideia de artífice, de uma inteligência suprema, a qual guarda as ideias supremas (os valores supremos), que agir e dar ordem a mundo caótico (REALE, 1995, p. 171-194). Muitos cientistas afirmam o caos e negam veemente a ideia de uma inteligência cósmica como princípio e fundamento do universo, “mas uma inteligência que nega a existência de outra inteligência seria na verdade inteligente?” (REALE, 1995, p. 195). Talvez a sabedoria antiga tenha ainda muito a nos ensinar acerca do sentido da existência humana, dado que é a própria ciência que traz de volta a temática esquecida.

O nosso tempo nos indica que tudo aquilo que a partir da modernidade foi colocado como fundamento, como fonte de sentido, se mostra insuficiente em responder aos anseios e perguntas mais profundas acerca da existência humana. A constatação é que não há mais sentido, “não há mais horizonte e que estamos a viver em pleno niilismo”. A causa final foi colocada em questão pelo pensamento técnico que submeteu o mundo a sua eficiência.” (GILBERT, 1995 p. 42). Para o pensamento moderno se tornou inútil a reflexão sobre o fim, sobre a causa final. “A crise de sentido é esta da finalidade que não vemos mais aparecer ao interno de nossas ações”. Tal crise nasce de uma tensão imanente ao ser do homem e nos faz colocar a pergunta fundamental acerca do sentido de nossa existência que não se resolve na imanência, mas nos abre à transcendência.

Propor a qualquer custo reduzir o sentido final numa determinação bem fixada seria atestar que a nossa vontade é mortífera, decisiva a limitar o seu horizonte às formas tranquilas de solidificação imanente. Isto seria apagar a esperança. A crise de sentido testemunha que no homem tem algo a mais que o homem. (GILBERT, 1995, p. 42).

A necessidade da sabedoria

O pensamento moderno terminou deixando de lado a sabedoria e assumindo como guia os valores do individualismo e do saber tecnocientífico. Acreditava-se que esta forma de saber poderia ser portadora de sentido para a existência humana, mas o que se constatou na contemporaneidade foi o limite de tal saber em conhecer seus objetos de estudo e insuficiência deste em trazer uma resposta satisfatória às grandes questões que desafiam a existência humana. Em tal contexto, a sabedoria não pode ser excluída ou tida como um saber de menor valor.

O homem precisa voltar-se para si mesmo, tomar distância de si mesmo para melhor se compreender e encontrar o caminho pleno da sua realização, uma vez que não podemos desconsiderar os limites do conhecimento e os possíveis enganos e ilusões que este pode nos trazer. De acordo com Morin, é preciso dar-nos conta de nossa condição de *homo sapiens-demens*. Não dá para tratar o homem apenas como *homo sapiens*, em pensar que este se guie apenas pela

razão, havemos de considerar também que a afetividade, as paixões, a maldade, o ódio podem cegá-lo. “O *homo sapiens* é também *homo demens*. Se pudéssemos dizer: somos 50% *sapiens* e 50% *demens* com uma fronteira no meio. Isso seria muito bom.” (MORIN, 1999, p. 56-57).

O *homo sapiens* é capaz de realizar muitas coisas boas, mas o *homo demens* é proporcionalmente capaz de realizar coisas más. Neste sentido é muito difícil traçar um limite entre a razão e a loucura. Aqui, de acordo com Morin, vem a pergunta fundamental que nos ajuda a resgatar o sentido da sabedoria em nosso mundo contemporâneo. De acordo com Morin;

Não existe nenhum critério racional para defini-la. No limite, pode-se perguntar se comer e viver de modo sadio, não correr riscos, nunca ultrapassar a dosagem prescrita significam realmente viver, ou melhor, se a via racional não é uma vida demente. Não é loucura pretender erradicar nossa loucura? A vida comporta um mínimo de desperdício, gratuidade, “consumação” (Bataille), desrazão. Castoriadis disse: “O homem é este animal louco cuja loucura inventou a razão. (MORIN, 1999, p. 59).

Para nos aproximarmos do sentido que virá a ser sabedoria convém fazermos a distinção entre racionalidade e racionalização. A racionalidade vai em busca e verifica a correspondência entre o objeto e o discurso e a racionalização fecha, apreende o objeto em sua própria lógica (MORIN, 1999, p 59). A racionalização seria uma forma de delírio no qual se procura reduzir o real à lógica de pensamento, já a racionalidade é mais aberta, não pretende reduzir a realidade a um esquema mental, é consciente dos seus limites. Assim, nos recorda Morin:

A razão do Iluminismo se apresenta sob uma forma extraordinária ambivalente: de um lado, o espírito crítico, cético, autocrítico da racionalidade (Voltaire, Diderot); de outro, a racionalização que conduz à deusa Razão, a quem Robespierre dedicou um culto. (MORIN, 1999, p. 60)⁵.

A razão é quem guia os nossos passos, devemos, portanto, estar conscientes dos riscos que corremos quando a razão entra em delírio. Aqui se faz necessário admitir que a “racionalidade não seja somente crítica, mas autocrítica.” (MORIN, 1999, p. 61).

Racionalidade compreende os seus próprios limites e acolhe os mistérios do mundo, pois sabe que há coisas que excedem o espírito humano, dado que a vida, a realidade, não está totalmente à disposição da nossa mente para ser entendida e dominada. Viver segundo a razão nos coloca no caminho da sabedoria, nos coloca diante do questionamento que a razão pode ser nossa guia no mundo, mas que “deveríamos estar inquietos a respeito do caráter desnacionalizável desta

⁵ “Depois de Marx e Freud, não podemos mais aceitar a ideia de uma razão soberana, livre de condicionamentos materiais e psíquicos. Depois de Weber, não há como ignorar a diferença entre uma razão substantiva, capaz de pensar fins e valores, e uma razão instrumental, cuja competência se esgota no ajustamento de meios e fins. Depois de Adorno, não é possível escamotear o lado repressivo da razão, a serviço de uma astúcia imemorial, de um projeto imemorial de dominação da natureza e sobre os homens. Depois de Foucault, não é lícito fechar os olhos ao entrelaçamento do saber e do poder. Precisamos de um racionalismo novo, fundado numa nova razão” (ROUANET, 1987, p. 12).

razão” (MORIN, 1999, p. 63). De acordo com Morin, a sabedoria se traduziria no esforço da autoética.

A auto ética implica inicialmente evitar a baixesa, evitar ceder às pulsões vingativas e maldosas. Isto supõe muita auto-crítica, autoexame e aceitação da crítica do outro [...] A autoética é, antes de mais nada, uma ética da compreensão. (MORIN, 1999, p. 65-66).

Morin (1999, p. 67-68) também nos alerta que, além de compreendermos a nós mesmos como sujeitos humanos, devemos compreender que as condições e circunstâncias históricas podem nos conduzir a derivas fatais. A sabedoria implica em saber distanciar-nos de si mesmos, em “sabermos objetivar-se”, descobrir-se e examinar-se e também aprender a aceitar-se, consiste em aprender a refletir. “Refletir é ensaiar, e uma vez que foi possível contextualizar, compreender, ver qual pode ser o sentido, quais podem ser as perspectivas”, implica em compreender (MORIN, 1999, p.68-69).

O sábio é aquele que entende que o conhecimento é complexo, e que conhecer a totalidade é uma tarefa impossível; é aquele que assume a dialógica humana do *homo sapiens-demens*, que aceita também que é “loucura viver muito sabiamente”, que não há regras absolutas a nos guiar, que o caminho é a autoética, o “autoexame que comporta a autocrítica e que se esforça em reconhecer a mentira para si próprio.” (MORIN, 1999, p. 71-72).

O retorno à sabedoria

Retomemos aqui a proposição inicial que nos foi oferecida por Aristóteles, na qual o saber, originariamente, se constitui no desejo mais profundo do homem. “Todo homem deseja saber”, não um saber qualquer, mas um saber certo e seguro. Tal desejo nos impulsiona na aventura do conhecimento. Desejamos a verdade e nos movemos em sua busca. A etimologia do termo saber se refere a sabor, o gosto pelo saber, alude ao bom senso, ao saber fazer com prazer e com discernimento, capaz de apreciar as circunstâncias. Trata-se de uma expressão que tem não somente um sentido estético, mas, sobretudo, ético (GILBERT, 1995, p. 299).

O saber está ligado à capacidade de discernir, ponderar, distinguir o verdadeiro do falso, o real e a aparência, e ir a essência. “Sabemos algo plenamente quando, além de saber ‘o que é’, sabemos ‘por que é’ ” (ZUBIRI, 66). Ainda de acordo com Zubiri:

somente a interna articulação do “que é” torna possível uma ciência *sensu stricto* que nos diga o que as coisas são. Então é quando a ideias adquire, com plenitude, a característica de “ser constitutivo” da coisa. A questão acerca do que as coisas são fica assim vinculada definitivamente à questão acerca da ideia [...] a partir deste momento, em efeito, o saber humano vai ser uma busca desenfreada para conquistar ideias (ZUBIRI, 67).

Na busca pela verdade, não podemos deixar de levar em consideração os limites e as possibilidades do conhecimento, dado que este não consegue apre-

ender o real na sua totalidade e, além do mais, sabe-se que em tal processo está presente o sujeito que conhece.

Diante dos limites do nosso conhecimento, vemos a necessidade da reflexividade, da autocrítica, pois “não somos apenas possuidores de ideias, mas somos também por elas possuídos, capazes de morrer ou matar por uma ideia.” (MORIN, p. 31). Conhecer é uma atividade que comporta sempre a possibilidade do erro e da ilusão. De acordo com Morin,

o maior erro seria subestimar o problema do erro, a maior ilusão seria subestimar o problema da ilusão. O reconhecimento do erro e da ilusão é ainda mais difícil, porque o erro e a ilusão não se reconhecem, em absolutos como tais. (MORIN, 2000, p. 31).

Não podemos deixar de considerar também as cegueiras paradigmáticas que condicionam nosso modo de pensar e agir no mundo. Não estamos imunes das interferências da mitologia, religiões, ideologias e teorias também susceptíveis ao erro. A questão da busca da verdade se torna problemática quando começamos a pensar acerca do erro e da ilusão. Sendo assim, a aventura em busca da verdade não pode prescindir da atitude reflexiva, da autocrítica. Só uma razão aberta, consciente de seus limites e insuficiências, pode vigiar a si mesma e dialogar com o real, que por esta não se deixa apropriar na totalidade (MORIN, 2000, p. 22).

A verdadeira sabedoria deve aprender a lidar com a incerteza, foi isto que aprendemos com as descobertas científicas do século XX. Não há um saber absoluto sobre as coisas; conhecemos em parte, não dominamos o todo sozinhos. A realidade é complexa, não se reduz à simplicidade, seu domínio é apenas o nosso desejo. Há que se pensar também que não poderemos conhecer tudo e que ainda nos restarão enigmas a serem desvendados e mistérios a nos deslumbrar, maravilhar e nos incitar a curiosidade.

O homem sábio é consciente dos limites e ambivalências do seu conhecimento, sabe que a fronteira entre a sabedoria e a loucura é tênue, por isso mantêm-se na postura reflexiva, não de que é possuidor da verdade, mas que está em busca. O homem sábio é o amante da sabedoria que a busca sem cessar, sem jamais possuí-la por completo. Aqui recordamos o que nos diz o professor Gilbert (1988, p. 114-115):

A inteligência é seduzida por uma presença que jamais se pronuncia verdadeira a fecunda liberdade [...]. A metafísica toca aqui sua extremidade além da qual não é capaz de ir, pois todas as suas palavras se tornam silêncio [...] a medida da prudência intelectual e o amor e o reconhecimento pelo dom de compreender o incompreensível e sua bondade.

Outro dado a ser considerado no caminho do entendimento do que seja a sabedoria é de que esta não se reduz apenas à questão da reflexividade, da autocrítica e da vigilância acerca do nosso modo de conhecimento, mas é também um caminhar em direção ao transcendente; a existência humana não se reduz apenas a imanência, mas também se alimenta dos mistérios, dos princípios e dos fundamentos metafísicos.

Vimos que a perspectiva de um saber fundamentado no “eu” como desenvolvido na Idade Moderna e do qual decorrem os valores do individualismo e a prepotência de um saber tecnocientífico que se firma como único saber válido e exclui outras formas de saber trouxeram inúmeros benefícios para humanidade, libertando-a das tiranias, das superstições, das ilusões metafísicas, das falsas crenças, concedendo-lhes uma série de direitos que permitem sua realização, contudo, trouxe também uma série de problemas para a humanidade.

O individualismo e saber tecnocientífico absolutizados terminaram derrubando a ideia de transcendência enquanto possibilidade de realização humana, colocando tal possibilidade na imanência. Contudo tal intento nos trouxe o vazio, o niilismo, a perda total de referência e valores. Guiar-se a partir de critérios puramente imanente é insuficiente, o homem termina amarrado em si mesmo, perdendo-se numa série de possibilidades escolhas, sem nenhuma segurança diante da qual seria a mais acertada. Voltamos à estaca zero do conhecimento humano, mais uma vez perdido diante de um mundo hostil e ameaçador, no qual a sobrevivência implica em saber escolher o caminho certo; errar significa deixar de existir. O niilismo nos diz que estamos no vazio, engolidos pela nossa própria fome e totalmente perdidos.

Não se trata agora de voltar ao passado e desconsiderar tudo o que foi conquistado com muito sacrifício da humanidade. Não se trata de eleger algum fundamento, adotar alguns princípios importados de alguma filosofia ou de alguma religião para se sentir seguro. Este seria um passo errado, um passo em falso, pois o que aprendemos foi que não podemos confiar em nada que se apresente como absoluto e inquestionável, uma vez que o nosso acesso à realidade se faz mediante o conhecimento do mundo, cuja verdade em si não nos é dada por inteiro. O desafio é encontrar o fundamento, sem absolutizá-lo.

Voltamos ao desafio inicial da humanidade: sobreviver e encontrar o sentido de viver em um mundo que lhe é hostil, desta vez com a consciência de que não estamos reduzidos a apenas uma dimensão da nossa existência, somos seres biológicos e sociais, mas também somos seres “faltantes” e “desejantes”, o que nos coloca numa perspectiva de realização além da imanência. O homem é o único ser capaz de desvelar o próprio ser, e em tal processo descobre que não está só, nem pode estar só, precisa sair da imanência, lançar-se ao totalmente outro que não se assemelha a si.

Algumas perguntas importantes e significativas para a existência humana não podem ser respondidas pelo homem a partir de si mesmo, dado que este não é autossuficiente, muito menos pode ser encontrada a partir da lógica do saber tecnocientífico. São questões acerca do começo e do fim: Qual a origem de tudo? De onde vim? O que é a vida? Qual o caminho para vivê-la plenamente? Para que viver? Qual o sentido da vida? E a morte, o que é? É o fim ou começo? São perguntas que nos inquietam, e sem procurar respondê-las não se pode viver em paz, plenamente como homem, como ser racional que pensa sobre si mesmo. Somente quem renuncia a si mesmo como homem é que não poria estas perguntas e não perseguiria esta resposta, Mas isto é impossível acontecer, fica dentro de nós o anseio da resposta a nos inquietar; onde fugir da pergunta e não procurar a resposta já é uma forma de responder.

A resposta a estas perguntas não se restringe a um único campo do conhecimento humano, mas está aberta a todos, inclusive, à metafísica, cujo valor foi colocado em questão na modernidade. De acordo Gilbert (1992, p 10-11):

A razão não é só um atividade de conhecimento objetivo; essa é mais do entendimento que preside a nossas construções científicas; se enraíza em um desejo que vai além de nosso conhecimento determinado.

Ainda de acordo o autor citado,

A Metafísica Tende Em Direção A Um Principio Que Confirma O Conhecimento Além De Si Mesmo, Que Não É Objeto Do Conhecimento, Mas O Horizonte Desejável De Um Dinamismo Exercitado Na Prática Concreta Do Conhecimento. (1992, p. 11).

Havemos que considerar a transcendência como horizonte no qual pode estar o fundamento de nosso conhecimento, uma vez que “nós não conhecemos nada se não o precisarmos em nossa experiência ou o determinamos para torná-la inteligível.” (GILBERT, 1992, p. 11). Havemos que pensar, portanto em algum princípio transcendente. Trata-se de buscar a realidade do bem que se doa; não se trata de apropriar-se deste, mas de buscá-lo com empenho, sabendo que a “razão é mais que o conhecimento de uma ciência, mas abertura e obediência a transcendência.” (GILBERT, 1992, p 12).

A relação do homem com o mundo a partir do conhecimento é transcendente, pois o mesmo não cabe todo na sua cabeça. Este não pode ser dominado, apreendido pela razão, pelo contrário, além de não se deixar prender em categorias racionais, ainda nos coloca, diante de uma imensidão de possibilidades de ser conhecido. Neste ponto, o homem descobre a transcendência, quer dizer, tem algo que ultrapassa o seu domínio e deve ser considerado como uma realidade. A transcendência nos coloca numa posição de abertura originária a um totalmente outro e como condição de possibilidade de conhecimento acerca de nós mesmos e o mundo em que vivemos. Sendo assim, não dá para a excluir que o cosmos, a natureza e Deus tenham algo a nos dizer. Tudo pode ser incluído como fundamento e critério de nossas escolhas, que irão possibilitar a nossa sobrevivência biológica, social e também a nossa realização enquanto ser espiritual.

A transcendência assim entendida não pode ser excluída na busca incessante e desejosa do homem pelo saber certo e seguro que possa guiar sua vida rumo à plena realização, pois o homem não está reduzido à imanência, como também não é um anjo, a viver e se realizar num mundo transcendente. Há que se levar em consideração estas duas dimensões da existência humana. Nosso grande erro enquanto humanidade foi o de absolutizar uma destas dimensões e separá-las uma da outra.

O verdadeiro caminho da sabedoria, do saber pertinente à existência humana não pode deixar de considerar como guia tanto os valores da imanência quanto os valores da transcendência. Não somos seres unidimensionais, a resposta que irá satisfazer o nosso ser e realizá-lo enquanto tal é o fundamento, os princípios no dia-

logo entre imanência e a transcendência, e aqui nada pode ser posto fora, nem o biológico, nem o social, nem a natureza, nem o cosmos e muito menos Deus, horizonte último da existência humana, mesmo que eu não creia nele.

Conclusão

O conhecimento pertinente para o homem de hoje é a sabedoria, um saber que não se resume na posse ou no domínio de um conteúdo assimilado pela razão, mas um saber capaz de usar o que foi apreendido em favor da vida humana, da plena realização. Trata-se de um saber que não se esgota, que não se fecha em categorias ou dogmas, não se fecha num reducionismo epistemológico, mas é aberto às dimensões imanentes e transcendentais intrínsecas ao ser humano. A sabedoria é, na verdade, uma atitude reflexiva, de autocrítica, de autoética a discernir o melhor caminho, não somente para sobreviver, mas para se realizar plenamente como ser humano.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *La sagesza dela vita: Ogni giorno la ricerca dela felicita*. Milano: RCSLibri, 2002.
- AQUINO, T. *Suma Teológica*, v. IV. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARIÉS, P. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. *Ética a Nicômaco: Poética: Aristóteles*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os pensadores).
- BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade do laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2004.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2001.
- CASTELS, R. *Le methamórphoses de la question contemporaine*. Paris: Fayard, 1995.
- DESCARTES. *Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia*. Apresentação e notas de Denis Moreau. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.
- FORTIN, R. *Compreende la complexité*. Introduction à La Méthode d'Edgar Morin. Paris: Presses Université Laval, 2000.
- GILBERT, P. *La semplicità del principio: introduzione ala metafisica*. Casale Monferrato: Piemme, 1992.
- _____. *Le ragione dela sapienza*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010.
- HAMELIN, Guy. O sábio estóico possui o discernimento aristotélico? *Archai: Revista De Estudos Sobre As Origens Do Pensamento Ocidental*, n. 4, p. 93-100, 2010.

MORATÓ, J.C; RIU, A. M. *Diccionario de Filosofia en CD-ROM*. Barcelona: Herder, 1996.

MORIN, E. *Amore, Poesia, Sagesza*. Roma: Armando Editore, 1999.

_____. *O Método 4: As ideias, habitat, vida, costumes, organizações*. Porto Alegre: Sulina, 2003.

_____. *Sete saberes necessários a educação do futuro*, 2000.

PLATÃO. *Diálogos: Platão*. 5. ed. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores).

REALE, G. *Sagezza antica: terapia per i mali dell'uomo d'oggi*. Milano: Raffaello Cortina, 1995.

ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

LEOPOLDO, F. et al. Sobre a noção de sabedoria em Descartes. *Analytica. Revista de Filosofia*, v. 2, n. 2, p. 219-233, 2013.

SIMMEL. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2006.

VERNEAUX, R. *Textos de los grandes filósofos: edad antigua*. Barcelona: Herder, 1982.

Approcci alla "Funzione Meta"

*Il supremo passo della ragione sta nel riconoscere
che c'è un'infinità di cose che la sorpassano.
(Blaise Pascal, Pensieri, 267)*

RIASSUNTO

La maggior parte di questo lavoro sarà dedicata alle riflessioni filosofiche sul suffisso "meta" di Paul Gilbert; successivamente l'articolo analizzerà alcune applicazioni dello stesso termine in altri contesti per vedere se esso mantiene quelle caratteristiche necessarie di indeterminatezza e libertà cui rimanda.

Parole-chiavi: Metafisica; linguaggio; trascendenza.

RESUMO

A maior parte deste trabalho será dedicada às reflexões filosóficas sobre o sufixo "meta" em Paul Gilbert; sucessivamente, o artigo analisará ainda algumas aplicações do mesmo termo em outros contextos, para ver se ele mantém as mesmas características necessárias de indeterminação e liberdade.

Palavras-chaves: Metafísica; linguagem; transcendência.

¹ Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. E-mail: mlpulito@libero.it

Introduzione

Se fossimo invitati a riflettere sul significato del termine "meta", credo che molti lettori penserebbero subito al suo significato originario, ossia a quello di "oltre", oppure "al di là", e subito lo accosterebbero al termine metafisica. Insistendo nel pensiero, alcuni ricorderanno che esistono altri termini con il suffisso "meta", quali metanalisi, metafisica, metafora, metapsicologia, metacognizione, metanarrazione, terapia metacognitiva, metamemoria, metalinguaggio ed altri. Questi campi del pensiero rispettano l'originario significato trascendentale del termine o ne tradiscono l'origine? La maggior parte di questo lavoro sarà dedicata alle riflessioni filosofiche sul suffisso "meta" di Paul Gilbert; successivamente l'articolo analizzerà alcune applicazioni dello stesso termine in altri contesti per vedere se esso mantiene quelle caratteristiche necessarie di indeterminatezza e libertà cui rimanda.

L'analisi "meta" di Paul Gilbert

Per Gilbert la metafisica è una riflessione orientata verso il principio. Tra la metafisica anglosassone, di stampo analitico e interessata all'analisi del linguaggio, e la metafisica continentale, egli predilige quest'ultima in quanto: "più attenta al destino dell'uomo, al suo mistero, ai valori della sua esistenza, all'arte" (GILBERT, 1992, p. 7). Quale sarà il metodo di questa riflessione? "La parola "metodo" è composta da due termini: *meta* e *odos*. *Odos* è tradotto con "cammino". *Meta* significa sia "dopo" o "dietro", sia "durante" o "con". Nel caso in cui *meta* significhi la successione, il "metodo" evoca ciò che viene "dopo" il cammino, vale a dire il termine cercato; nel secondo caso, quello della simultaneità, esso indica il cammino "con" il quale si arriva alla destinazione richiesta." (GILBERT, 1992, p. 77-78).

Il metodo della metafisica

è spiegato all'interno di ciò verso cui conduce; non porta dunque ad un termine già fissato in anticipo al suo orizzonte. [...] Il metodo metafisico non si propone nessun oggetto che gli sarebbe esteriore; consiste piuttosto nel chiarire o interpretare il dinamismo spirituale nel quale la ricerca del principio viene esercitata. Il metodo è ordinato a segnalare in direzione del suo termine. [...] Il termine non si trova in fondo al cammino, ma ne rischiarava tutte le tappe, secondo una logica che le verifica e le sorpassa tutte. Il metodo metafisico mette dunque in luce il principio precompreso, vale a dire la donazione dell'essere. (GILBERT, 1992, p. 80).

Date queste premesse, inoltriamoci nella riflessione del termine meta-fisica e del dinamismo cui esso rimanda.

Nel 2009 si tennero ad Assisi due giornate di riflessione sull'identità della metafisica, ed in particolare sulla funzione che svolge il suffisso "meta". Vari autori si sono confrontati sia con il significato tradizionale della metafisica sia con nuove implicazioni semantiche che il termine "meta" richiama. Questi lavori sono stati succes-

sivamente pubblicati nel *Giornale di Metafisica* (cf. GILBERT, 2010; 2011). Il presente articolo attinge dallo scritto di Paul Gilbert, "Metafisica e 'funzione meta'" (2010, p. 529-552) che, sulla scia di autorevoli esponenti del pensiero francese, sviluppa una riflessione sulla metafisica, ed in particolare sulla *fonction-méta*, declinata nel senso di un ripensamento del discorso analogico². Non quindi un discorso sull'ente come proposto da Heidegger, ma la proposta di uno spostamento del nostro sguardo che, da una prospettiva data, si orienta verso un altro oggetto innominato³.

Come è noto, il termine "meta" che costituisce il termine "meta-fisica", compare a seguito della necessità di sistematizzazione dei 14 libri che, nella biblioteca di Aristotele, seguivano la Fisica. Questi libri venivano "dopo" il discorso sulla Fisica, la quale poggia su dati dell'esperienza sensibile, e si proiettano in un "oltre" che supera il dato sensibile. Questo "andare al di là" sembrerebbe indicare l'essenza di una dialettica "ascendente" che va dal sensibile all'intelligibile, ossia come classicamente si dice, va verso il trascendente. Per Gilbert, sulla scia di J. Greisch, la preposizione "meta" non denota questo unico orientamento; potrebbe esserci anche uno spostamento laterale, o verso il basso, cioè verso il fondamento (GILBERT, 2010, p. 530).

Nella metafisica ciò che importa è "lasciare crescere la nostra attenzione verso un "oggetto" *altro* da "fisico", vale a dire cambiare il nostro modo spontaneo di vedere per dare spazio a una certa distanziamento. Il termine "metafisica" non dice quale sia questo sguardo che pone delle distanze, ma solo che ci dovrebbe essere uno sforzo della mente per andare "meta" (GILBERT, 2010, p. 530). Ripercorriamo con Gilbert lo sviluppo delle sue tesi che riprendono gli scritti di Stanislas Breton e di Paul Ricœur, due autori che hanno approfondito la "funzione meta".

Significati e determinanti del termine "Meta" in Breton

Nel famoso articolo "Réflexions sur la fonction *méta*" del 1988, ripreso e ampliato nel libro *Poétique du sensible* del 1988, Breton analizza i termini "funzione" e "meta" (BRETON, 1982, p. 45-56 ; 1988). La "funzione", nota Breton, è un termine utilizzato in varie discipline ma soprattutto in matematica e in biologia. In matematica e in logica matematica, una funzione " $f(x)$ "⁴ è composta da variabili suscet-

² L'analogia indica una identità di rapporti tra cose diverse; può anche indicare un rapporto tra cose simili, ma non uguali. Questo tema è stato molto sviluppato da Gilbert, soprattutto nei suoi tre libri di *Metafisica*, cui si rimanda, ma anche in scritti quali: "Analogia e simbolo", (GILBERT, 2013, p. 27-50).

³ Per una riflessione sulla ricostruzione storica del concetto di metafisica si segnala l'articolo di Costantino Esposito (2010, p. 553-586). In questo lavoro si legge che per Heidegger, con Aristotele il termine metafisica è passato da un significato tecnico ad uno contenutistico, con la conseguenza che il suffisso "meta" non ha più indicato una posizione nel senso del luogo, ma un movimento nel senso dell'inversione, dell'oltrepassamento di una cosa in direzione di un'altra.

⁴ " $f(x)$ " esprime la funzione ad una variabile, dove " x " è l'argomento della funzione, oppure un valore della variabile indipendente (dominio della funzione), mentre " $y = f(x)$ " è un valore della variabile dipendente della funzione (codominio della funzione). Ovviamente esistono vari tipi di funzione e funzioni a più valori. Le funzioni trovano un importante ruolo di applicazione in tutte le scienze esatte. Il concetto di "dipendenza funzionale" tra due grandezze sostituisce, all'interno delle teorie fisiche e matematiche, quello di causa-effetto. In questo ambito la dipendenza funzionale non si applica ad enti teorici, come ad esempio gli

tibili di essere vere o false ma la "funzione" in se stessa è vuota di contenuto; è uno schema che diventa proposizione quando le variabili saranno sostituite da determinati valori. In questo contesto la "funzione" non ha alcun significato operativo. È una schematizzazione volta a costruire delle rappresentazioni della realtà.

Non così invece per la "funzione biologica"; questa ci dice immediatamente che essa appartiene a un organismo vivente, che è interrelata a differenti livelli (ad esempio polmoni, bronchi, alveoli) ed indica il modo d'agire di un organismo. Questo agire può essere compreso sia come consecutivo ad un essere già formato, sia come movimento formatore dell'organismo stesso; accezione quest'ultima privilegiata da Breton. La funzione biologica ha dunque un doppio statuto di essenza e di operatività (GILBERT, 2010, p. 532). Essa implica quindi un dinamismo, una energia strutturante e rimanda ad un soggetto che ha in sé un principio di movimento.

Tale funzione biologica, per svilupparsi correttamente, deve obbedire a leggi matematiche che non sono individuali ma generalizzate. Abbiamo quindi da un lato una funzione schematica, la funzione logico-matematica, e dall'altra la funzione dinamica di un organismo vivente. Queste due funzioni si richiamano a vicenda, ma il metafisico privilegia la funzione energo-dinamica.

È stato già ricordato come il termine "metafisica" non sia determinato dalla fisica, ma da quel "meta" che la pone oltre la fisica. "Meta" in questo senso indica una pratica di distanziamento, un allontanamento dalla fisica verso un divenire altro e aperto.

La preposizione 'meta' ha una grande potenza di dinamicità. La sua funzione è prima di tutto di spostare il nostro sguardo da una prospettiva data e d'ora in poi priva di completezza, verso un'altra ancora in ricerca del suo 'oggetto'. (GILBERT, 2010, p. 534).

Siamo quindi "agli antipodi dell' onto-teologia o di una teologia di sostanze".

Ogni costruzione del sapere parte da una esperienza sensibile, ma questa è all'origine del sapere solo a condizione di non essere chiusa in sé, ideologicamente compiuta e auto-fondata. Il sensibile in sé non soddisfa le ragioni della ragione. "Non si può dire che il punto di partenza della ricerca razionale sia il semplicemente sensibile, ma il sensibile in quanto senza ragione. Il punto di partenza dell'esperienza o della ricerca razionale viene da una esigenza della ragione stessa. La prima caratteristica del 'meta'" è perciò "l'idea dell'instabilità o quella di una impazienza che scuota la solidità delle cose che prima erano stabili, che siano di natura o di cultura". Il "meta" serba in sé un punto interrogativo, che "inquieta il nostro dogmatismo e [...] insinua [...] un dimorare meno visibile delle nostre dimore e più fondamentale delle nostre fondazioni." (GILBERT, 2010, p. 534).

enunciati, ma direttamente gli elementi della realtà concreta. Prendiamo l'esempio di un gas; sappiamo dal modello termodinamico che la sua pressione dipende, o è funzione, della sua temperatura e del suo volume, ma il rapporto causa-effetto tra queste tre variabili, pressione, temperatura, volume dipende in modo concreto, ossia reale, dalla possibilità di intervenire su esse. Intervenendo direttamente sul volume e sulla temperatura si interviene indirettamente sulla pressione, il cui valore risulterà dalla "conseguenza" del valore degli altri due parametri.

Nell'analisi dei significati della preposizione meta, Breton inizia osservando come la filosofia classica si sia a lungo concentrata sulla categoria di sostanza (mentre la categoria di relazione si trovava in quarta posizione) e poi sul verbo essere. La logica moderna invece ha proseguito la sua analisi concentrandosi oltre che sulla verità o falsità di un enunciato, sulle congiunzioni, sui connettori, le espressioni proposizionali e relazionali. La logica modale dal canto suo ha introdotto nella sua riflessione termini quali "come se", "possibilmente", "necessariamente", "in quanto". Termini questi che testimoniano la ricchezza di un progetto che la metafisica deve ancora assumere: quello di abbandonare la nozione classica di sostanza, di allargare l'indagine al dominio linguistico suscettibile di accompagnare la riflessione sulla realtà, ed in particolare un lavoro specifico sul termine "meta" utilizzato da secoli nella storia del pensiero senza che esso sia stato sufficientemente chiarito (GILBERT, 2010, p. 533).

Per Breton, come già accennato, la preposizione "meta" nasconde una potenza dinamica, una funzione "energica" che indica uno spostamento attivo. In tale spostamento è possibile individuare ed analizzare alcuni aspetti: innanzitutto il punto di partenza dal quale ci si muove (la fisica) che esprime la possibilità; in secondo luogo il movimento effettivo e indeterminatamente finalizzato; ed infine il modo specifico di finalità. A ciascuno di questi aspetti corrispondono delle determinazioni linguistiche essenziali: la metastasi, la metafora e la metamorfosi.

Il termine "metastasi" è costituito dai termini "meta", al di là, e da "stasi" che indica uno stato o una posizione. Metastasi indica quindi un'uscita dalla stabilità⁵. Per Breton, citato da Gilbert, la metastasi evoca "una forza che «spinge ogni cosa verso un al di là delle sue forme o del suo senso, che si tratti di enti reali o di entità semantiche». Breton insiste su questo dinamismo delle cose di cui non si conosce il vero orientamento, di cui perciò non si può affermare l'ovvia consistenza d'origine. Spiega il suo pensiero richiamando a un passo del *De anima* di Aristotele ripreso da Tommaso d'Aquino: l'anima non ha natura, se non quella di poter essere tutte le cose mediante la conoscenza (TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1)⁶. La metastasi, come l'anima conoscitiva, non ha alcuna natura propria; priva di determinazione previa, è suscettibile di divenire tutto. In breve, per Breton, "il termine 'metastasi' impone [...] all'essere-verso una incertezza che non ha ancora un movimento" chiaramente orientato, che è solo una possibilità indeterminata di mobilità o di trasformazione." (GILBERT, 2010, p. 535)⁷.

⁵ Metastasi = μετάστασις (da μεθίστημι – io cambio posto) (cf. GARNIER; DELAMARE, 1984).

⁶ "Anima, quae quodammodo est omnia, ut dicitur in III de anima", citando la spiegazione dell'intelletto in potenza proposta da ARISTOTELE, *De anima*, III [429a18-19]; questo passo è commentato dall'Aquinate nella sua *lectio* 7, n. 681 del *De anima* aristotelico).

⁷ La capacità di sviluppare metastasi è una caratteristica peculiare dei tumori maligni. Questo termine medico denota la diffusione di un tumore originario in altri organi o tessuti; esso indica una discontinuità fra la sede primitiva e i focolai secondari. Le cellule "maligne" non sono cellule "impazzite" ma cellule che codificate dal proprio DNA, magari alterato, iniziano a trascrivere proteine diverse dalle "normali", in grado di dare origine a sostanze e a cambiamenti nella propria struttura che rendono le cellule più adatte al movimento e quindi a migrare, attraverso vasi ematici e linfatici, in altra sede.

Allo scopo di far percepire la profondità di questa spiegazione della preposizione "meta" Gilbert cita l'esempio della maschera. "Si dice abitualmente che la maschera serve a nascondere il viso. Così facendo però, presentando una faccia fissa e impenetrabile, la maschera copre "una interrogazione che elude tutte le risposte", una interrogazione pura, indeterminata – la maschera è perciò inquietante (nel significato etimologico del termine: "senza quiete"). Lascia nell'indecisione, nel solo sapere che non sappiamo (GILBERT, 2010, p. 535).

Torniamo alla nostra preposizione "meta" analizzando il secondo termine preposto da Breton, ovvero la "metafora", che per l'autore specifica l'indeterminazione della "metastasi" dandole una direzione spaziale, prevalentemente ascensionale⁸. Nella metafora si assiste al passaggio da un luogo all'altro, da un sistema di razionalità a un altro dove anche l'equivoco trova posto⁹.

Con la metafora si dischiude per la metafisica, un momento ascensionale verso un universo in cui sono presenti diversi mondi che comunicano tra di loro, rimandando l'uno all'altro, in forma unitaria e armonica.

La metafora è così capace di ravvicinare 'la materia e lo spirito, l'organico e l'inerte, il solido e il fluido'. Le aperture alla metafisica che la metafora rende possibili sono quindi numerose, e perciò senza ultima finalità. La ragione di questa immensa plasticità risiede nella supposizione che la capacità di metaforizzare in molti modi, *a priori* uguali, sia fondata sull'idea di una unità del tutto, sul sapere previo dell'armonia possibile fra i differenti domini del reale, in quanto essi comunicano in qualche modo gli uni con gli altri. [...] Niente può quindi essere fissato «in una essenza» definita univocamente e definitivamente stabilita in sé e da sé; ogni elemento rimanda all'unità coerente dell'"universo". (GILBERT, 2010, p. 536).

Più tardi, nel 1988, Breton sulla scia degli studi linguistici di De Saussure approfondirà il significato della metafora affermando che nessun termine presente in un dizionario è auto-sufficiente e capace di auto-significazione, ma il suo significato deriva dal suo gioco linguistico, ossia dalle relazioni positive o negative in cui si trova inserito. "In altre parole, ogni termine si iscrive in un mondo o un universo (la "terra") che vi si nasconde e che gli dà la propria vitalità, il proprio significato. Ecco ciò che Breton chiama la "legge metaforale" (GILBERT, 2010, p. 537).

"La questione è però di sapere come legittimare razionalmente il passaggio da un dominio del mondo a un altro, un passaggio che non è ancora finalizzato in un modo determinato, come abbiamo detto prima. Ogni metafora unisce infatti dei "mondi" differenti nell'"universo". Consideriamo l'esempio canonico di Aristotele: "La vecchiaia è la sera della vita" (ARISTOTELE, *Poetica*, 1457b); si trovano qui i due mondi eterogenei della vita e del cosmo. Ora non tutte le metafore sono possibili; non tutti i mondi possono essere collegati; l'unità del mondo non è costituita

⁸ In greco *metaphérein* significa "spostare", "trasportare", ed è ancora Breton a segnalare che i mezzi pubblici in Grecia si chiamano ancora oggi "metafora". Abbiamo quindi il passaggio da un luogo all'altro, da un sistema di razionalità a un altro.

⁹ Per un approfondimento del tema, ver Gilbert (1997).

da un insieme di elementi in libero ordine, vale a dire in disordine. Una legittimazione del modo particolare di metaforizzare è quindi necessaria, anche se essa dovrà essere più poetica che logica. Il poeta indovina fortunatamente delle "implicazioni paradossali" che un lavoro della ragione dovrà poi riconoscere sensate, ma ovviamente non secondo le leggi dell'univocità scientifica" (GILBERT, 2010, p. 538). La legge dell'uno e della coerenza universale si impone quindi al poeta come al logico; il poeta rispecchia "il tutto [...] all'interno della sua relativa singolarità", mentre il logico si condanna alla legge dell'univocità. (GILBERT, 2010, p. 538).

"L'intero articolo 'Réflexion sur la Fonction *Méta*'" intendeva situarsi nel dominio di ciò che "si chiamava già 'la dottrina dell'analogia'"¹⁰. La metafora sarà quindi da intendere come una figura significativa dell'analogia stessa. Vi manca però un'ultima precisazione, quella di una definitiva unità suscettibile di centrare gli spostamenti metaforici. Le metafore poetiche suppongono infatti una unità trascendentale dell'"universo", che però espongono in un modo più diversificato che chiaramente immanente ad esse. Questa unità viene invece pensata mediante la categoria di "metamorfosi" (GILBERT, 2010, p. 540).

Il termine "metamorfosi", letteralmente "oltre la forma", permette a Breton di precisare il significato dell'unità analogica. Il passaggio di trasformazione da una *morfè* in un'altra, suppone un divenire continuo nel tempo di ciò che è, ossia una continuità nell'innovazione. Nella "metamorfosi" avviene una trasgressione, un passaggio (*trans-gradior*) da una forma all'altra.

Il termine "metamorfosi" significa anche la genesi, ma con un aspetto di apertura al futuro, nel tempo, che la scienza non considera; viene infatti prima e va oltre essa; è più universale e significativa della scienza. (GILBERT, 2010, p. 541).

Nell'idea di metamorfosi non dobbiamo pensare ad uno sviluppo continuo della forma, ma a stadi differenti e transitori che si manifestano in una distanza di tempo.

La categoria di metamorfosi evidenzia la discontinuità delle realizzazioni successive della forma, come se ci fosse in ciascuna di esse la concretizzazione provvisoria di una potenza che vuole comunque andare oltre, verso un'altra realizzazione. Secondo Breton, nel testo del 1988 che riprende però dei tratti attribuiti nel 1982 alla metafora, 'si direbbe che [la forma] è inquieta di se stessa [...]. Questo potere d'alterità e di alterazione è da sé illimitato. Come l'anima intellettuale degli Antichi nell'ordine della conoscenza, la forma può divenire tutto nell'ordine del reale. Impaziente della sua limitatezza, tende ad eccedere le prudenti frontiere che la sua posizione ontologica gli assegna' (GILBERT, 2010, p. 541).

¹⁰ Per Gilbert: "Avremmo dovuto intraprendere un'analisi comparativa della proposta di Breton spiegata qui e dell'ultimo studio, intitolato "Metafora e discorso filosofico", e di P. RICCEUR, *La metafora viva*. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione, uno studio che tratta precisamente della struttura dell'analogia e della sua possibile portata metafisica. In "Réflexions sur la fonction 'Méta'", Breton segnala che "la metafora viva di cui parla Ricœur oltrepassa, nello sfondo, il dominio semantico dove, più spesso, si vuole confinarla". Nella *Metafora viva*, Ricœur scriveva: 'ciò che importa cogliere è l'unico movimento che porta le parole e le cose al di là..., meta...'" (GILBERT, 2010, p. 540, nota 17).

E continua,

La materia gioca allora nella metamorfosi il ruolo dell'opposto della forma, liberando la potenza o *dunamis* dalla necessità solamente formale, e dando spazio all'idea di creazione *ex nihilo*. (GILBERT, 2010, p. 542).

Alla metafisica, sostiene Breton, non compete solo il dispiegare le tre potenzialità che sono racchiuse nella funzione "meta", ma anche quella di far emergere le modalità del loro incrocio e sviluppare così il ritmo dinamico dell'analogia. Per l'autore ciascuna di queste tre potenze, metastasi, metafora e metamorfosi, implica le altre due, come se ciascuna potesse servire da mediazione per l'altra. Si potrebbe pensare che stia qui sottolineando la natura relazionale della sostanza, ma in realtà non è così. Nella sua tesi dottorale sulla relazione secondo Tommaso d'Aquino, Breton (1951) esamina il problema tomista dell'articolazione dell'esse *in* e dell'esse *ad* e conclude scrivendo che non si può rapportare ogni realtà alla sola relazionalità o relatività, e che ci deve essere dell'irreversibile nella relazione. Ogni sostanza ha in sé un "di più" come "se il cammino proposto dalla metastasi verso la metamorfosi passando attraverso la metafora si avvicini progressivamente al principio." (GILBERT, 2010, p. 542).

"La funzione "meta" evidenzia così la prima caratteristica di ogni ente, che è di passare verso un altro in cui conferma il proprio "essere", la propria "energia"; questa *energeia* però, non la si dona a se stessi. Questo passaggio energetico, secondo Breton, viene enunciato nell'analogia, che "'componere' necessariamente i molti nell'uno ed equilibra l'uno con i molti". L'analogia infatti, in quanto *logos*, fa "tenere insieme tutte le parti di un tutto in una appartenenza connaturale e nell'intera reciprocità di un ascolto cordiale." (GILBERT, 2010, p. 543). L'analogia di cui qui Breton parla è di estrazione aristotelica, ma per Gilbert è soprattutto meontologica¹¹: "integra infatti un momento negativo essenziale nel progresso del suo dispiegamento." (GILBERT, 2010, p. 543).

Nel ritmo dinamico enunciato dall'analogia, ogni ente, è in consonanza con ciò che è più alto di qualsiasi altro ente, cioè l'illimitato che esso lascia risuonare in sé. Ne segue che 'ogni ente, per essere ciò che è e nell'essere di ciò che è, chiama o invoca, con una necessità che è ad un tempo di insufficienza e di sovrabbondanza, l'anonima presenza del 'c'è', impersonale e generoso, dell'altro che egli non è'" (GILBERT, 2010, p. 544).

In altre parole: "ogni ente contiene in sé, nella propria dinamicità o capacità di metamorfosi la totalità dei suoi rapporti con gli altri enti e con ciò che è più alto di ogni ente, con ciò che è più alto anche di "tutto", anche se attua solo alcuni di questi rapporti attuando però inevitabilmente il "tutto" (GILBERT, 2010, p. 544).

Gilbert sottolinea che esistono due relazioni che appartengono ad ogni ente: "una orizzontale (ogni ente rimanda agli altri enti) e una verticale (ogni ente è dell'essere). Ora è la relazione verticale che permette di stabilire una gerarchia di

¹¹ "Meontologia": dal greco μή ὄν, «non essere».

enti, nella misura in cui gli enti esprimono ciascuno più o meno adeguatamente l'essere finale e che fa essere, che è piena energia. Viene a questo punto della riflessione l'idea che l'"essere energetico" è essenzialmente la "libertà". Possiamo dunque determinare i "gradi d'essere di una medesima perfezione [...] che ha per nome 'libertà', energia che è da sé e per sé, *causa sui*." (GILBERT, 2010, p. 545).

Gerarchizzazione e pluralizzazione della Funzione "Meta" in Paul Ricoeur

Già in precedenza si è detto che anche Ricoeur ha sviluppato alcune riflessioni sulla "funzione meta". Nel 1994, in occasione del primo centenario della *Revue de métaphysique et de morale* l'autore scrisse un articolo intitolato "De la métaphysique à l'éthique", ripubblicato successivamente in *Riflessione fatta* (1998). In questo testo Ricoeur, come Breton, situa la "Funzione meta" nella problematica speculativa dell'analogia e, allo stesso modo, attribuisce alla categoria dell'*energeia* un significato che implica un senso di libertà (GILBERT, 2010, p. 546). Vediamo brevemente come articola il suo pensiero, sottolineando come prima di iniziare la sua riflessione, Ricoeur stesso intenda

rendere giustizia a Felix Ravaisson, poiché aprendo il gioco con il tema aristotelico della polisemia dell'essere, e optando per la significazione dell'essere regolata dai termini *energeia* e *dynamis*, ha impedito alla metafisica di impantanarsi nella consuetudine sia di una ontologia sostanzialistica sia di una ontologia veritativa. (RICŒUR, 1998, p. 104).

Ricoeur intende mostrare come la metafisica e l'etica siano coimplicate. Il richiamo qui è agli scritti del citato Ravaisson che cento anni prima, nel suo testo inaugurale della stessa *Revue de métaphysique et de morale*, medita intorno alla polisemia del verbo "essere", così come proposta da Aristotele in *Metafisica* E2. Alla domanda di Ravaisson: "Che cosa è l'essere?", risponde Aristotele: "è agire". L'essere è quindi un concetto dinamico e in quanto azione permette di articolare, attraverso il modello dell'analogia, la metafisica e l'etica.

Ora la metafisica, in quanto "meta", costituisce essa stessa una certa azione, ovviamente un'azione della ragione, la quale segue molti cammini che però non comprendono l'azione libera alla maniera di una necessità razionale. Il passaggio dalla metafisica all'etica, che coinvolge la libertà umana non è immediato, ma mediato. (GILBERT, 2010, p. 546).

Il nostro autore parla della *funzione meta* - del pensiero servendosi di due strategie distinte e complementari, una di gerarchizzazione e l'altra di pluralizzazione dei principi. Per Gilbert, in questi percorsi della ragione, Ricoeur ritrova alcuni aspetti della tesi di Breton, relativi in particolare alla metafora e alla metamorfosi; la pluralizzazione richiama la metafora, mentre la gerarchizzazione richiama il concetto di metamorfosi (GILBERT, 2010, p. 546). La prima strategia metafisica indicata da Ricoeur, è quella della gerarchizzazione, "poiché essa decide del livello alla cui altezza si dispiega la seconda." (RICŒUR, 1998, p. 105). In

altre parole, si parla di una gerarchizzazione del discorso filosofico, che categorizza principi derivati e altri fondanti quel particolare discorso.

La disposizione gerarchica che Ricoeur propone, si appoggia sui testi di Platone dove discute dell'organizzazione dei "sommi generi", ed in particolare sul *Sofista* (PLATONE, *Sofista*, 254d-255c)¹².

Il filosofo greco sottolinea prima di tutto che la dualità della quiete e del movimento sta nell'essere, che l'essere si mescola a ciascuno di essi senza mai essere identificato a nessuno; l'essere costituisce perciò una specie di *triton ti* che domina le apparizioni e le opposizioni del movimento e della quiete. Un'attenta osservazione della ragione porta però a concludere che la differenza tra il movimento e la quiete non può essere annullata dal *triton ti*; l'essere' del movimento non può essere quello della quiete. C'è quindi del non-essere nell'essere. [...] Si presentano allora altri due grandi generi, il medesimo e l'altro. Il movimento 'è' identico a sé, e la quiete ugualmente, senza che ci sia una possibile confusione dell'uno con l'altro. C'è quindi dell'alterità nell'essere stesso. (GILBERT, 2010, p. 547).

Dei cinque grandi generi individuati da Platone, l'"essere" non sembra quindi il più fondamentale.

Ricoeur mostra infatti che l'alterità costituisce il genere che penetra tutti gli altri, permettendo a tutti di distinguersi e di rimanere nella propria essenza. L'alterità, l'ultimo dei grandi generi, «riflettendo sulla mutua relazione delle [meta-categorie] precedenti, reitera se stessa senza rinviare a nessun'altra», essendo quindi il genere più semplice, o fondamentale. [...] L'essere, il primo dei grandi generi, il genere comune a tutti, ha così perso la sua maestà. (GILBERT, 2010, p. 547).

In che senso possiamo però parlare qui di una strategia di gerarchizzazione?

Il principio sarà da pensare quale atto o attività d'alterazione che unisce dei poli differenti senza confonderli. [...] La gerarchia degli atti si organizza invece a seconda della consistenza del rapporto di differenziazione, di alterazione, o di distanziamento, in fin dei conti della consistenza dell'atto, o del rapporto del sé all'alterità, un rapporto che non ha una uguale robustezza dappertutto e che trova la sua espressione migliore nella vita della libertà. Il principio primo o originario sarà perciò da pensare quale capacità di alterazione, di passare in un altro, e meno quale principio di sintesi formale. (GILBERT, 2010, p. 548-9).

Nella riflessione sulla seconda strategia, quella di pluralizzazione, Ricoeur si rifà alla tesi aristotelica del *to on* che si dice *pollakōs*. L'accento non è posto sull'essere, quanto sulla "polisemia dei modi di dire l'essere", ed è proprio in questo campo che l'analogia trova la sua applicazione. Ricoeur rimanda dunque alla

¹² Per Platone i "sommi generi" da cui dipendono tutte le cose sono: l'essere, l'identico (il medesimo), il diverso (l'altro), la quiete e il movimento. – Nell'intero percorso speculativo di Ricoeur, il ricorso a questo testo è molto frequente. Per Gilbert il *Sofista* appare ogniqualvolta Ricoeur "evidenzia una tensione immanente al principio, all'essere, una differenza che impone di andare oltre l'ontologia formale e di entrare nella prospettiva dell'alterità" (GILBERT, 2010, p. 548).

Metafisica VI, cap. 2, dove Aristotele elenca una varietà di significati di "essere". Tra questi, come abbiamo già detto, il filosofo francese

privilegia la coppia *energeia/dynamis*, una coppia che dà spazio precisamente all'altro e che rimanda alla dinamica della libertà. Il pensiero di Ricœur sembrerebbe però incompiuto se la coppia *energeia/dynamis* riconducesse alle stesse conclusioni della strategia attuata mediante la gerarchizzazione. Si tratta in realtà di precisare adesso come si esercita l'*energeia* dell'origine, l'emanazione. (GILBERT, 2010, p. 549).

Qui la riflessione non è più centrata sulla questione dell'atto, ma viene posto l'accento sulla potenza, sulla "capacità di".

La problematica della pluralizzazione corregge così una difficoltà che potrebbe incontrare la pratica della gerarchizzazione: ossia la disposizione gerarchica degli enti, quando punta in direzione di una libertà tutta attiva, potrebbe condurre infatti a disprezzare i livelli meno alti, passivi; la pluralizzazione invita invece a riconoscere l'originalità di ciascun livello, e la sua relativa irriducibilità. (GILBERT, 2010, p. 549).

In queste analisi Gilbert riconosce:

la manifestazione dell'atteggiamento costante del filosofo francese, che non intende mai fermare la sua ricerca, che si obbliga quindi a riconoscere degli spazi d'interrogazione, di differenze. Vi si riconosce pure la sua attenzione a una modalità di ragione che non si soddisfa delle forme dell'intendimento, una ragione che sposa le condizioni della libertà, che pratica essa stessa, nel proprio atto di pensare, la differenziazione. In questa ragione, la libertà si conferma capace di "alterazione", di rispetto delle differenze, senza perdere la propria energia, anzi confermandola". (GILBERT, 2010, p. 550).

Infine per Gilbert: "Breton e Ricœur sostengono delle tesi convergenti quanto alla "funzione meta", la quale tocca la questione dell'analogia e della dinamica della ragione. L'atto d'essere si metaforizza nell'atto della ragione. L'atto della ragione è animato infatti da una tensione essenziale, da un interesse per il differente, l'altro; è in ciò etica. È un atto che si allea con ciò che è, rispettando (e suscitando) le distanze, senza alcuna volontà ingenua e pretestuosamente monista, soprattutto quando il "differente" è un'altra libertà. Il cammino dell'analogia, del "discorso che va salendo" cioè, punta quindi in direzione di un atto che sta lavorando, "energetico", che non ignora il suo punto di partenza, la sua *dynamis* o la sua "capacità di", e che non si precipita verso un ente unito a sé in un modo compatto e chiuso" (GILBERT, 2010, p. 550).

Approccio Meta-Cognitivo e Metapsicologia

In questa seconda parte presenterò alcune brevi, ma a mio avviso significanti, escursioni in altri campi che utilizzano la funzione "meta". La mia curiosità nasce dall'idea che un processo terapeutico di tipo psicologico, e soprattutto la risoluzione del problema, passi attraverso la messa in gioco di strategie metaco-

gnitive. Nel far questo non posso astenermi dall'iniziare la mia riflessione dal termine "Metapsicologia" così come inteso da Sigmund Freud.

Come è noto, l'intenzione originaria di Freud era quella di raggruppare sotto questo termine dodici saggi destinati a fornire l'impalcatura concettuale della teoria psicoanalitica. Solo cinque di essi sono oggi contenuti nella metafisica freudiana, mentre altri sette sono stati scritti ma andati perduti o, secondo alcuni, distrutti dallo stesso autore¹³. I cinque saggi sono: *Pulsioni e loro destini*, *La Rimozione*, *L'inconscio*, *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, *Lutto e melanconia*. È ne *L'inconscio* (1915) che Freud spiega cosa intenda per "metapsicologia": "propongo che, se riusciamo a descrivere un processo psichico nei suoi rapporti dinamici, topici ed economici, la nostra esposizione sia chiamata metapsicologia"¹⁴. In altre parole, egli intendeva spiegare i fatti psichici in base alla distinzione tra i sistemi inconscio, preconsciouso e conscio (topica); tenendo conto delle forze in conflitto (dinamica), e dell'energia e delle sue trasformazioni (rapporto economico).

Ricordo che all'inizio dei suoi studi, incerto sulla strada da intraprendere, Freud aveva partecipato ad alcune lezioni di Franz Brentano, il quale conosceva bene il *corpus* aristotelico. Non è quindi strano che in analogia con la metafisica, Freud intendesse scrivere una "metapsicologia", intendendo significare con questo tutto ciò che va al di là del mondo psicologico. Nella lettera a Fliess del 2 aprile 1896 Freud scrive:

una gran parte della concezione mitologica del mondo che si estende fino alle religioni più moderne non è altro che psicologia proiettata nel mondo esterno. La conoscenza oscura (la percezione endopsichica per così dire) dei fattori e dei rapporti psichici dell'inconscio [...] si rispecchia nella costruzione di una realtà soprasensibile, che la scienza deve ritrasformare in psicologia dell'inconscio. [...] Si potrebbe avere l'ardire di convertire la metafisica in metapsicologia.

Questa proposta "metapsicologica" assegnata alla teoria generale della psiche sembrerebbe conferire alla psicoanalisi il carattere e il metodo delle scienze esatte¹⁵. In questo senso non si può quindi affermare che la metapsicologia freudiana corrisponda a quel respiro, quella ampiezza indeterminata cui il termine "meta", come si è visto, rimanda.

La Metacognizione

Passiamo ora ad analizzare il termine "metacognizione" prendendo spunto dall'articolo di Livio Rossetti, "La componente metacognitiva della filosofia e del filosofare" (2008, p. 3-30), il quale inizia col rilevare come il termine "metacognizione" non trovi posto nell'*Enciclopedia Filosofica* diretta da Melchiorre (2006) e neppure nella versione online della *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (2007).

¹³ Cf. MUSATTI, "Introduzione" in: *Freud Opere 1915-1917*, vol. VIII, p. XIII.

¹⁴ S. Freud, "L'inconscio" in: *Freud Opere 1915-1917*, v. VIII, p. 65. – Il termine "metapsicologia" non compare però qui per la prima volta; esso era già usato nella corrispondenza con Wilhelm Fliess nel 1896 e nel 1898.

¹⁵ Voce "Metapsicologia", nel *Dizionario di Psicologia*, Garzanti Torino, 1999.

A suo avviso la nostra tradizione occidentale è marcata da un eccesso di "cognitivism" che ha relegato la componente metacognitiva in una zona d'ombra. Fra i filosofi poi, la riflessione si è spesso centrata sulla coppia conoscere-comprendere, tralasciando quella sulla coppia cognitivo-metacognizione (ROSSETTI, 2008, p. 3-4) che ha un ruolo rilevante nello sviluppo psichico e nella pratica quotidiana quanto alla capacità-possibilità di trovare una soluzione a compiti e conflitti.

Gli insegnanti ci dicono che il bambino impara ed impara ad imparare, capisce cioè come risolvere problemi di varia natura senza dover ricorrere ad uno sforzo mnemonico. Allo stesso modo, il "saper fare" di un professionista, chirurgo, avvocato, direttore d'orchestra "è un aver idee su cosa potrà essere il caso di fare e su come regolarsi, un sapersi orientare, una credibilità che gli viene riconosciuta in virtù di ripetute dimostrazioni di abilità, ma senza sapere già, ossia prima di sapere che cosa questi esattamente deciderà di fare la prossima volta, per cui il suo è un saper fare al quale non si accompagna un preciso saper (pre)dire che cosa si accinge a fare." (ROSSETTI, 2008, p. 4-5). In altre parole, il professionista sta mettendo in atto delle competenze metacognitive che presuppongono competenze cognitive, ma che non sono riducibili a quelle. Queste competenze "meta" si manifesterebbero "già nella fase in cui la ricerca è in corso, ad esempio allorché il ricercatore dà prova di saper discernere obiettivi perseguibili, obiettivi fuori portata e indagini non promettenti. [Ma] la struttura metacognitiva non si esaurisce nel dominio di specifici contenuti cognitivi." (ROSSETTI, 2008, p. 5).

Sappiamo esistono abilità oggettivate e descrivibili, ed altre abilità o doti che non sono oggettivabili o controllabili. Le prime si possono insegnare ed apprendere, e sono quindi legate a forme di conoscenze, le seconde invece non comportano il possesso o la produzione di conoscenze oggettive. Sono proprio quest'ultime che qualificano la nostra capacità di trovare soluzioni in varie situazioni e che costituiscono quindi anche una risorsa del nostro sapere. Come se, nella ricerca di soluzioni, la sfera del metacognitivo intuisse qualche cosa, senza essere in grado di esplicitare chiaramente cosa. Il metacognitivo non si può quindi catalogare alla stregua di una scienza positiva.

Per Rossetti, la filosofia ha a volte cercato di accreditarsi come scienza, ad esempio quando ha assunto il modello fisico-matematico e/o quando ha cercato di darsi un rigore formale. In questi casi si è visto che i dati ricavati da quelle analisi tendono a diventare oggetto di altre discipline e a perdere interesse agli occhi del filosofo. Se molti filosofi hanno perseguito l'obiettivo di costruire un "sapere" filosofico, altri hanno tentato di percorrere strade opposte. Tra i primi, a detta dell'autore, ritroviamo molti filosofi greci, autori di (proto)trattati *Peri physeos* del VI e V secolo a.C., che tentarono di capire e di spiegare una varietà di fenomeni naturali. Altri filosofi, come ad esempio Zenone ed i Sofisti, seppero staccarsi da questo schema cognitivo elaborando altri tipi di pensiero (ROSSETTI, 2008, p. 9-10) che, seguendo l'autore, cercherò di riassumere.

Come il Rossetti parto dalla famosa disputa sull'onorario che vide contrapposti i siracusani Corace e Tisia, per altri identificati con Protagora e Evatlo. La storia è questa: un allievo in difficoltà economiche chiede al grande sofista di poter frequentare le sue lezioni con l'impegno di pagare in seguito l'onorario, ossia

quando sarà egli stesso divenuto abile retore e logografo¹⁶ e avrà avuto la soddisfazione di vincere la sua prima causa in tribunale. Il maestro acconsente e l'allievo studia con profitto ma, contrariamente ad ogni aspettativa, non intraprende la professione di logografo e pretende di rimandare *sine die* il pagamento dell'onorario. Stanco di attendere, il sofista minaccia l'allievo di portarlo in tribunale e lo avverte che, se fosse stato condannato sarebbe stato costretto a risarcirlo; se invece fosse stato assolto, e con ciò vinto la sua prima causa, avrebbe dovuto comunque onorare il patto e pagarlo. Ma l'allievo replicò che in nessun caso avrebbe saldato il debito: se fosse stato condannato non avrebbe pagato per via del loro patto; se fosse stato assolto invece, non avrebbe pagato per via dell'assoluzione ricevuta.

La storia finisce qui. Dobbiamo però chiederci quale fosse il senso di questa disputa e di molti altri racconti come questo, dove il finale rimane aperto a più soluzioni. Se, in questo caso, si fosse emesso un verdetto, questo sarebbe stato l'esito di analisi cognitive, ossia di un criterio univoco ispirato dalla logica o dal diritto. Probabilmente l'obiettivo perseguito dalla breve storia sopraccitata non era questo. Era "forse l'eccellenza nel costruire un doppio dilemma propriamente invincibile? Forse il piacere intellettuale insito nell'istituire un così singolare incompimento della mente? Certamente sì, ma non solo questo, perché il doppio dilemma costituisce, al tempo stesso, un potente stimolo ad avviare una riflessione sulle insidie che possono nascondersi nei processi reali, sulla plausibilità solo apparente di cui fanno ammantarsi a torto certi discorsi ben costruiti, sull'eventualità di stabilire una volta per tutte chi debba prevalere in caso di conflitto tra il verdetto dei giudici e gli impegni liberamente contratti dalle parti, sul rischio che un verdetto, invece di fare giustizia, generi ingiustizia. (ROSSETTI, 2008, p. 12).

"I Sofisti – e Zenone con loro – impararono a *non* proporsi di fornire un insegnamento diretto (pacchetti di enunciati descrittivi, suscettibili di essere dichiarati veri o falsi), a *non* esibire una competenza immediatamente verificabile, a *non* aver fretta di raggiungere conclusioni positive, sentendosi verosimilmente gratificati dalle potenti – e creative – reazioni a catena, fondate sulla perplessità indotta, che essi ottenevano di innescare con le loro storie solo apparentemente verosimili (ROSSETTI, 2008, p. 13). Questi dialoghi

sono interessanti non per via del punto di arrivo, ma per via del percorso, del processo di pensiero che essi innescano, della fatica che fanno fare al lettore, della provocazione intellettuale che pervengono a porre in essere. Se valgono qualcosa non è tanto per via del patrimonio cognitivo di cui pure sono dotati, quanto per via del discorso metacognitivo su cui ci inducono ad avviarcì, cioè della elaborazione metacognitiva del problema che ci mettono in condizione di produrre con i nostri mezzi, a titolo di elaborazione ulteriore rispetto al testo. (ROSSETTI, 2008, p. 18).

Metacognizione ed Apprendimento

Come abbiamo visto, mentre l'impostazione cognitivista sembra animata dalla impazienza di arrivare ad un risultato, una impostazione metacognitiva pare

¹⁶ Il termine, in uso nell'antica Grecia, indica uno scrittore di racconti mitico-storici, oppure un retore che a pagamento scriveva orazioni giudiziarie per conto di altri.

caratterizzata dalla non-fretta di concludere, di arrivare ad un risultato. Potremmo affermare che i passaggi metacognitivi costituiscano un ingrediente proprio del filosofare; rappresentano un impegno, una fatica, un farsi l'idea di qualcosa d'altro che si percepisce, che si intuisce e che non sempre riusciamo a decifrare.

Questi passaggi metacognitivi mostrano una certa analogia con il percorso mentale svolto dai bambini quando stanno imparando qualche cosa, quando stanno prendendo confidenza con un problema; non quando la soluzione è a portata di mano.

La competenza metacognitiva si manifesta nell'organizzazione mentale, nella capacità di inquadrare la situazione problematica, di guardare al quesito in una molteplicità di modi diversi, di stimare le difficoltà e discernere tra misure suscettibili di buon esito e misure velleitarie, nonché nella capacità di ricorrere anche a forme di autoistruzione per poter affrontare il problema in condizioni più favorevoli. (ROSSETTI, 2008, p. 25).

Nei nostri giorni si assiste ad un proliferare di "incontri filosofici": oltre ai caffè filosofici, alla filosofia in fabbrica o in prigione, abbiamo esperienze della *philosophy for children*, una corrente nata negli anni settanta. Essa non è una filosofia "per" bambini, ma "dei" bambini; uno spazio per mettersi alla prova con grande libertà. Qui ciò che conta non è se le loro affermazioni siano verificabili o falsificabili, ma che provino a dire qualche cosa di sensato su argomenti comunque poco conosciuti. Un esercizio metacognitivo nel quale si cerca di denominare, confrontare, distinguere ma anche abbozzare quadri di riferimento e si mettono in discussione nuovi elementi.

Ciascuno di noi, nell'affrontare un problema, ha la sua capacità di orientarsi e comportarsi; qualcuno si muove con scioltezza, altri con incertezza, qualcuno fa passi falsi e si rialza mentre altri rimangono a terra. Sembrerebbe che questi diversi comportamenti derivino dalle diverse competenze metacognitive proprie di ciascuno. Su queste premesse, allo scopo di favorire o incrementare apprendimenti e competenze, soprattutto in giovani con bisogni educativi speciali (difficoltà di apprendimento, deficit dell'attenzione, iperattività, ritardo mentale, autistici), si sono approntati "modelli didattici meta cognitivi".

Si è notato infatti che la componente metacognitiva gioca un ruolo fondamentale nel condizionare le modalità con le quali un individuo apprende. Non è questa la sede per sviluppare questo tipo di approccio, ma mi limiterò a qualche breve considerazione¹⁷. Gli studi dei processi metacognitivi iniziarono a svilupparsi intorno agli anni '70 e prendevano spunto dalle precedenti ricerche dello psicologo russo Lev Semyonovich Vygotskij, ricerche svolte in particolare nei campi dell'intelligenza e della memoria. Successivamente J.H. Flavell (1976) tenta una prima definizione di metacognizione, riferendola alla conoscenza che un soggetto ha del proprio funzionamento cognitivo e di quello altrui, e al modo in cui

¹⁷ Per una trattazione generale, segnaliamo alcuni autori "classici" dell'argomento, quali: L.S. VYGOTSKIJ; J.H. FLAVELL e H.M. WELLMAN 1976; A.L. BROWN 1978, 1983, 1987; al gruppo di J.C. BORKOWSKI e N. MUTHUKRISHNA (1992-1994) e agli studi di C. CORNOLDI 1995, et altri, i cui testi e bibliografie si possono trovare nel WEB.

può prenderne coscienza e renderne conto. Attualmente nell'ambito della metacognizione si distinguono due settori: quello della "conoscenza metacognitiva" e quello dei "processi metacognitivi di controllo".

Per Cornoldi (1995), la "conoscenza metacognitiva" si riferisce alle idee che un individuo ha sviluppato sul funzionamento mentale, incluse le impressioni, le intuizioni, le nozioni, i sentimenti, l'autopercezione. Non fa quindi solo riferimento a processi di tipo cognitivo. I "processi metacognitivi" di controllo, invece, riguardano la capacità di verificare l'andamento della propria attività mentale mano a mano che si svolge e di mettere in atto particolari strategie. La componente di controllo comprende il valutare il grado di difficoltà del materiale, lo stabilire in che misura si hanno conoscenze relative al settore di interesse, il mettere in atto strategie adeguate alla risoluzione del compito, il verificare se l'attività di apprendimento intrapresa possa portare ai risultati che si intendevano raggiungere.

Già in età prescolare i bambini sono in grado di operare semplici riflessioni circa il funzionamento della propria attività cognitiva, avanzando con l'età maturano una propria teoria della mente, ovvero una specifica sensibilità cognitiva. In altre parole, sono capaci di attribuire a se stesso e agli altri credenze e stati mentali; questa sarebbe una conquista evolutiva basata su successive acquisizioni di tipo metacognitivo. La capacità di "pensare il pensiero" è un'abilità evolutiva che non compare dal nulla, ma che si sviluppa su un *continuum* fin dalla nascita. Inoltre è da sottolineare che la strutturazione di un atteggiamento metacognitivo e di una capacità di controllo dei processi dipende da variabili di tipo emotivo-relazionale, come gli stili di attribuzione, la percezione di autoefficacia e l'autostima. Queste variabili condizionano il livello di motivazione e di apprendimento.

"La didattica metacognitiva avrà quindi il compito di fornire agli alunni l'opportunità di imparare ad interpretare, organizzare e strutturare le informazioni ricevute dall'ambiente e la capacità di riflettere su questi processi per divenire sempre più autonomi nell'affrontare situazioni nuove". In quest'ottica l'intenzione dell'insegnante non è tanto rivolta all'imparare a fare, ma a formare abilità mentali sovraordinate che vanno al di là del leggere, scrivere, ricordare, ecc. Questo andare al di là della cognizione "significa sviluppare nel soggetto la consapevolezza di quello che sta facendo, del perché lo fa, di quando è più opportuno farlo ancora e in quali condizioni"¹⁸. Azioni queste non preordinate e che nascono dalla situazione specifica, che poggiano su basi cognitive ma che vengono valutate/attuate a seconda delle proprie possibilità-libertà.

Conclusione

Seppur nella difficoltà di leggere la "funzione meta" in campi diversi da quello della filosofia, così come prospettataci dall'articolo di Paul Gilbert, a me sembra che nel anche campo della metacognizione possiamo ritrovare quel movimento

¹⁸ Lucio Cottini, *La didattica meta cognitiva*, nel sito: www.fisica.uniud.it/URDF/masterDidSciUD/materiali/pdf/did_meta.

ascendente che, attraverso l'analogia porta alla dinamica della ragione, nella quale la metamorfosi, la metafora, la gerarchizzazione e la pluralizzazione danno luogo all'essere in quanto tale. Consapevole che questa affermazione possa aprire antiche polemiche tra aspetti ontici e ontologici dell'essere, evidenzio come la mente umana si formi e trasformi in un *continuum* a contatto con altro. Non solo "l'altro", ma anche "altro". Da ricordi, emozioni, intuizioni e certamente cognizioni, nasce una soluzione nuova, una "sintesi" unica, irripetibile e irriducibile, che si costruisce cammin facendo. Questa "capacità di" non è un patrimonio statico dato una volta per tutte, ma ha in sé la propria capacità di generarsi e di generare. Noi siamo continuità e innovazione. Non siamo una sostanza pensante, ma un pensiero che pensa e genera se stesso, con gli altri, nel rispetto della propria e altrui libertà.

Riferimenti

BRETON, S. *Réflexions sur la fonction méta*» in *Dialogue. Canadian Philosophical Review. Revue canadienne de Philosophie* n.21/1, 1982, p.45-56.

_____. *L'esse in" et l'esse ad" dans la métaphysique de la relation*, Pontificium Institutum Angelicum, Roma, 1951.

_____. *Poétique du sensible*. Éditions du Cerf, Paris, 1988.

CORNOLDI, C. *Metacognizione e apprendimento*. Il Mulino, Bologna, 1995.

COTTINI, L. *La didattica meta cognitiva*, nel sito: www.fisica.uniud.it/URDF/masterDidSciUD/materiali/pdf/did_meta.

Enciclopedia Filosofica, Milano, Bompiani 2006.

ESPOSITO, C. "'Al di sopra', 'attraverso', 'al di là'. Heidegger, Suárez, Tommaso nella storia della metafisica". *Giornale di metafisica* v.3 ,2010, p.553-586.

FREUD, S. "L'inconscio" in: *Freud Opere 1915-1917*, v. VIII.

GARNIER, M. – DELAMARE, V. *Dizionario dei termini tecnici di medicina*. Marrapese Editore, Roma, 1984.

GILBERT, P. "Analogia e simbolo". In: GHISLERI, L. (Ed.). *Pensare l'assoluto*. Analogia, simbolo e paradosso, tra metafisica ed ermeneutica. Roma, Studium, 2013, p.27-50.

_____. *Corso di metafisica*. La pazienza d'essere. Casale Monferrato, Piemme, 1997.

_____. "Metafisica e 'funzione meta'", *Giornale di metafisica* v.3 , 2010, p. 529-552.

_____. *La semplicità del principio*. Casale Monferrato, Piemme, 1992.

MUSATTI, C. "Introduzione" in: *Freud Opere 1915-1917*, v. VIII, p. XIII.

RICŒUR, P. *La metafora viva*. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione. Jaca Book, Milano, 1976.

RICŒUR, P. *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*. Jaca Book, Milano, 1998.

ROSSETTI, L. "La componente metacognitiva della filosofia e del filosofare". *Giornale di metafisica*. 2008. p. 3-30.

Filosofia e teologia: relações complexas

RESUMO

Minha reflexão neste artigo se desenvolverá em unidades concêntricas: a partir de uma abordagem mais abrangente sobre as relações entre filosofia e teologia, aprofundarei a questão hermenêutica e sua relação com a teologia. Para terminar, apresentarei a teologia hermenêutica como iniciação ao mistério de Deus em nossas vidas. Mistério narrado nas Escrituras e nas vivências das comunidades cristãs, e interpretado em Igreja por homens e mulheres que fizeram de suas vidas uma adesão dinâmica e sempre renovada a Jesus Cristo.

Palavras-chaves: Filosofia; teologia; hermenêutica.

ABSTRACT

My reflection in this article will develop in concentric units: from a more comprehensive approach to the relations between philosophy and theology, hermeneutics delve into the issue and its relationship with theology. To conclude, I present the theology hermeneutics as initiation to the mystery of God in our lives. Mystery narrated in Scripture and in the experiences of Christian communities, and interpreted by the Church for men and women who made their lives a dynamic and constantly renewed adherence to Jesus Christ.

Keywords: Philosophy; theology; hermeneutics.

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. E-mail: eltonvitoriano@gmail.com

As complexas relações entre filosofia e teologia sempre foram temas da reflexão de Paul Gilbert¹. Em seus artigos, livros e aulas ele sempre tratou de elucidar estas relações e apontar possíveis caminhos que, tornando mais claro o passado, torna possível sonhar um futuro. Apesar de achar difícil traçar uma linha contínua que ajudasse a esboçar a história das relações entre filosofia e teologia, Gilbert sempre buscou interpretar as várias formas, ou melhor, figuras históricas que elucidassem o difícil problema de articulação entre, de uma parte, o amor à sabedoria e ao conhecimento, e de outra parte, o discurso sobre Deus e sua prática consequente.

Para exemplificar essa busca de Gilbert, eu gosto de citar dois artigos nos quais ele, brilhantemente, apresenta caminhos de reflexão. No artigo *"Filosofia y Teologia"* (2013), Gilbert traça um caminho que começa com os primeiros séculos do cristianismo, onde a questão da identidade e da diferença está presente, e os pensadores fazem uso da metáfora para elucidar seus caminhos como Justino e a Carta a Diogneto. Para Gilbert, a cultura dos primeiros séculos é uma cultura profundamente espiritual, e isto está presente na reflexão dos primeiros pensadores. Em um segundo momento, surge a tradição latina com Agostinho, a Escolástica, Tomás de Aquino, Boaventura, entre outros. Neste momento, o cristianismo torna-se criador de cultura e temos o surgimento das ciências. A modernidade, terceiro momento, nasce trazendo em seu seio a disputa de dois discursos, a lógica contra a fé, e vice-versa. Finalmente, a idade contemporânea apresenta diferentes olhares culturais sobre o fenômeno religioso, e surge a filosofia da religião.

Em outro artigo, *"La filosofia e lo studio della teologia"* (P. GILBERT, 2008b, p. 373-392), Gilbert apresenta um percurso das relações entre filosofia e teologia na formação sacerdotal. Primeiramente, ele discute o modelo antigo, no qual a filosofia integra a teologia, e os verdadeiros filósofos eram crentes, porque a filosofia era entendida como um modo de ser e de viver, e não apenas um saber específico e abstrato. Num segundo momento, Gilbert discute o modelo moderno no qual a teologia enquanto ciência se distingue da filosofia. Por fim, Gilbert apresenta dois modelos possíveis e atuais: o primeiro onde a teologia integra a filosofia, ou seja, estudasse teologia depois de se estudar filosofia; e o segundo modelo onde a filosofia dá complemento à teologia, modelo pouco usual no qual o estudo da filosofia vem depois da teologia, normalmente em cursos de pós-graduação.

Meu interesse neste artigo não é repetir o que Gilbert pensou de forma brilhante. Eu quero, em constante diálogo com o pensamento de Gilbert, caminhar na direção por ele apontada segundo minha interpretação. Faço isto consciente de que a situação atual, como sempre recorda Gilbert, é uma oportunidade para o discurso da fé, para a teologia, reconfigurar-se e fazer um discurso com sentido

¹ A obra filosófica de Paul Gilbert é imensa e não é aqui o lugar de citá-la por completo. Ao longo do artigo, cito apenas alguns textos que foram importantes para mim em minha reflexão. Em especial: P. Gilbert, *Introdução à teologia medieval* (2005a); "Métaphysique de la liberté et théologie de la libération" (1986, p. 532-547); "La ragione teológica nel secolo XIII: a proposito di figure medievali della teologia" (1993, p. 187-208); "Actualité d'une philosophie chrétienne" (2001, p. 15-39); "La filosofia e la teologia alla ricerca di un nuovo paradigma. Lo stato della riflessione cristiana in Francia verso 1959", in: M. G. Muzj (2008, p. 27-43).

para os homens e mulheres de nosso tempo. Isto porque, para Gilbert, a teologia está sempre ligada à cultura e entra em crise quando a cultura entra em crise, ou seja, nossas crises culturais são sempre excelente oportunidades para a reflexão. Não é o momento de retornar aos antigos manuais, mas sim, com coragem e responsabilidade, caminhar em direção a uma linguagem - filosófica e teológica - que seja partilhada e que faça sentido, sabendo que a filosofia é sempre uma experiência humilde e modesta de conversão espiritual. Daí meu desejo neste artigo de, como ensina Gilbert, ser amigo do teólogo, colocar-me a serviço da teologia, para que o teólogo permaneça, com retidão, na morada de seu pensamento, isto é, na humildade do mistério divino. Humildade que não é servil, mas sim um reconhecimento de uma vida interior generosa.

Para fazer este caminho, em companhia com Gilbert, eu entendo que compreender a fé cristã é adentrar-se no mundo da interpretação, mundo da hermenêutica, mundo humano. A teologia como hermenêutica da palavra de Deus e da existência humana é ato de interpretação do *evento Cristo*. Interpretação que acontece na relação entre a experiência cristã fundamental e a experiência humana hoje, e que prossegue numa dimensão de transformação da prática dos cristãos em vista de uma fé mais libertadora, caminhante na esperança, geradora de caridade. Minha reflexão neste artigo se desenvolverá em unidades concêntricas: a partir de uma abordagem mais abrangente sobre as relações entre filosofia e teologia, aprofundarei a questão hermenêutica e sua relação com a teologia. Para terminar, apresentarei a teologia hermenêutica como mistagogia, ou seja, iniciação ao mistério de Deus em nossas vidas. Mistério narrado nas Escrituras e nas vivências das comunidades cristãs, e interpretado em Igreja por homens e mulheres que fizeram de suas vidas uma adesão dinâmica e sempre renovada a Jesus Cristo.

Filosofia: um caminho

A teologia católica sempre defendeu a necessidade da reflexão filosófica como um momento interno da própria reflexão teológica². Negar isto poderia significar a própria negação da universalidade da revelação de Deus. Em última instância, terminar-se-ia por adotar uma posição fideísta, fundamentalista ou mesmo agnóstica. Assim, recorrer à reflexão filosófica significa procurar uma linguagem mais uni-

² Conferir a esse respeito: P. Gilbert, "Un cadet, un aîné, un fils unique" (2008c, p. 93-107); M. Nédoncelle, "Teologia e Filosofia ou as metamorfoses duma *ancilla*" (1965, p. 69-77); p. João Paulo II, *Carta Apostólica Fides et Ratio: sobre as relações entre fé e razão* (1998); P. Gilbert, "Actualité d'une philosophie Chrétienne" (2001, p. 1-7); A. Guggenheim, "L'enseignement de la philosophie dans une Faculté de théologie" (2004, p. 412-419); M. A. Oliveira, "É necessário filosofar na teologia: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner" (2004, p. 15-32); V. Dúran Casas, "Filosofia *ad maiorem Dei Gloriam*" (2004, p. 32-48); P. Royannais, "Penser philosophiquement la théologie" (2010, p. 11-30); V. Holzer, "Philosopher à l'intérieur de la théologie", (2010, p. 59-84); F. X. Putallaz, "De certains présupposés philosophiques aux choix herméneutiques" (2010, p. 307-324); T. D. Humbrecht, "Interpréter l'herméneutique" (2010, p. 325-341); E. V. Ribeiro, "Religião, Verdade e Hermenêutica" (2011, p. 354-361); E. V. Ribeiro, "Antropologia Teológica e Hermenêutica" (2012, p. 31-42). Este artigo foi publicado em: E. V. Ribeiro, "Uma interpretação das relações entre filosofia e teologia a partir da hermenêutica" (2011, p. 273-296).

versal para falar sobre os dados da palavra revelada. Necessidade própria da revelação de Deus em Jesus Cristo apesar de sua particularidade sócio-histórica.

Nesta relação frutuosa da filosofia com a teologia, penso que a filosofia tem a missão de iluminar a fé com a luz da razão. Isto significa, entre outras questões, compreender o caráter histórico do conhecimento humano, apreciar e valorizar a solidão e o silêncio necessários a toda reflexão, dispor e estruturar a mente humana para o duro, sério e exigente labor teológico. Ainda, a filosofia apresenta seu valor para a reflexão teológica porque ela convida a pensar sempre mais. A filosofia convida a pensar precisamente ali onde outras disciplinas cessam seu discurso. Neste momento que a filosofia interroga, questiona. No momento onde as outras ciências oferecem uma resposta, a filosofia suspeita, duvida e pergunta mais, nunca satisfeita com uma solução particular para um problema específico. Eis a tarefa da filosofia (GILBERT, 2010).

O caminho da filosofia é também o caminho da autoconsciência pessoal. A filosofia adentra-se nas questões fundamentais que caracterizam o próprio percurso da existência humana, com as quais a teologia também vai se deparar. Perguntas como quem sou eu? De onde venho e para onde vou? Porque existe o mal? O que existirá depois da vida? Estas e outras questões tocam no cerne da existência humana e do sentido da vida assim como a vivemos.

Além das questões existenciais, o caminhar filosófico é o caminhar à procura da verdade. Do ser humano, pode-se dizer, é aquele ser que procura, incansavelmente, a verdade.³ Diante desta questão ninguém pode, sinceramente, permanecer indiferente. Tanto é que na vida humana se descobrimos que algo é falso logo o rejeitamos, por outro lado, se descobrimos que algo é verdadeiro o acolhemos. Assim, indagar sobre a questão da verdade revelada em Jesus Cristo, tarefa da teologia, não poderá ser levada a cabo sem a companhia, questionadora e reflexiva, da filosofia.

De tudo o que disse parece-me claro que para a teologia, na sua elaboração reflexiva sobre a compreensão da palavra revelada, à luz da fé e no contexto atual, a filosofia deverá ser companheira sempre presente. Evidentemente, existe a questão sempre atual acerca do tipo de reflexão filosófica que estará sendo propícia à reflexão teológica. Quer dizer, que filosofia, que escola de pensamento, que autores ajudarão o teólogo no seu trabalho? Uma pista para tal questionamento encontro na Carta Apostólica *Fides et Ratio* de João Paulo II quando diz:

A palavra de Deus revela o fim último do homem, e dá um sentido global à sua ação no mundo. Por isso, ela convida a filosofia a empenhar-se na busca do fundamento natural desse sentido, que é a religiosidade constitutiva de cada pessoa. Uma filosofia que quisesse negar a possibilidade de um sentido último e global seria não apenas imprópria, mas errônea. (JOÃO PAULO II, 1998, p. 81).⁴

³ Cf. P. Gilbert, *A Paciência de ser. Metafísica* (2005b, p. 307-323); “La verità frammentata e l’atto di filosofare” (1998a, p. 67-87). “Vérité scientifique et vérité phénoménologique. Em lisant Jean Ladrière” (2006a, p. 152-172).

⁴ Não tratarei aqui de questões que mereceriam uma atenta consideração como o respeito, necessário e frutífero, da autonomia do discurso teológico e filosófico, bem como do esclarecimento epistemológico

O caminho apontado pela Encíclica *Fides et Ratio* é analisado por Paul Gilbert no artigo “A riqueza da escolástica” (GILBERT, 1999, p. 92-102). A partir das reflexões de Gilbert, parece-me que uma filosofia radicalmente relativista, pragmatista ou niilista, seria inadequada à teologia. Uma filosofia de alcance ontológico, capaz de transcender os dados empíricos e partir em busca do absoluto e da abertura radical do ser humano ao transcendente é a que melhor desempenha a função de caminhar junto com a reflexão teológica. Nesta busca de uma reflexão filosófica que contribua à reflexão teológica, a hermenêutica tem sido uma das principais alternativas contra o fundamentalismo e o relativismo, como pretendo mostrar. Por isso, meu trabalho aqui será o de acompanhar a passagem da hermenêutica geral (filosófica), à hermenêutica particular (teológica) e aprofundar algumas reflexões que ilumine o trabalho teológico. A partir da filosofia defendo que é a hermenêutica, presente tanto na teologia quanto na filosofia, que permite construir um discurso, uma reflexão, que não trabalhe em regime de exceção, mas que tenha algo relevante a dizer aos homens e mulheres de nosso tempo.

Hermenêutica: uma narração

A palavra hermenêutica esteve sempre associada à arte de interpretar⁵. Inicialmente foi compreendida como uma simples disciplina auxiliar, como um conjunto de regras para bem interpretar textos (JEANROND, 1995, p. 7-9). Etimologicamente, hermenêutica vem do verbo grego *hermeneuein*, do substantivo *hermeneia*, que geralmente foi traduzido por interpretação. Segundo Coreth (1973, p. 1), a hermenêutica deve ser compreendida, num sentido mais amplo, como significar, declarar, anunciar, interpretar, esclarecer e traduzir, como tornar compreensível e conduzir à compreensão. Por outro lado, uma opinião que não encontra consenso entre os filólogos (GRONDIM, 1993, p. 10), mas que ilustra admiravelmente a compreensão da palavra hermenêutica, diz respeito à associação hermenêutica ao deus grego Hermes. Hermes tinha por função trazer e traduzir as mensagens divinas para os seres humanos, ou seja, tinha como função fazer a hermenêutica das palavras dos deuses.

O emprego da palavra hermenêutica ganhou força no domínio teológico como arte da compreensão, como doutrina da boa interpretação no sentido utilizado pela interpretação das Escrituras, de uma interpretação correta e objetiva (CORETH, 1973)⁶. Depois, a partir dos séculos XVII e XVIII, a palavra aparece empregada em outros campos do saber humano como a filologia e o direito, para citar dois exemplos. Porque a hermenêutica diz respeito à arte de interpretar, isto

entre o sentido último (filosófico) e sua nomeação cristã (teológico).

⁵ Sobre a importância da hermenêutica para o pensamento de P. Gilbert ver: P. Gilbert, *A Paciência de ser* (2005b, p. 179-190; “Filosofía y Fenomenología” (2003a, p. 141-174); “Hermeneutica y eternidade” (1997a, p. 9-19; “Fenomenología y/o hermenêutica?” (2003b, p. 69-86).

⁶ O debate sobre como se deve interpretar a Bíblia é anterior ao surgimento do conceito filosófico de hermenêutica, evidentemente. Isto fica claro ao percebermos as várias escolas e correntes de exegese bíblica no antigo judaísmo, no que concerne à interpretação do Antigo Testamento.

é, porque diz respeito à interpretação feita pelo ser humano, ela pode transformar-se num problema filosófico. Ao contrário da interpretação na literatura, na arte e no direito, que possuem um corpo de obras determinadas, a hermenêutica filosófica se interessa pelos princípios hermenêuticos da interpretação em si mesmos. Assim, pretendo agora discutir o percurso teórico moderno da formação da questão hermenêutica na filosofia começando por Schleiermacher.

Nos inícios do século XIX, Schleiermacher trabalha a idéia de uma hermenêutica universal (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 33). A hermenêutica será apresentada por ele como uma disciplina que, perguntando pelas condições genéricas da compreensão do ser humano, deverá estabelecer as regras que permitem a compreensão objetiva. Compreensão objetiva não apenas de textos científicos setorizados, como por exemplo, textos religiosos, literários, jurídicos, mas de quaisquer pensamentos postos ao entendimento através de palavras. Desta forma, Schleiermacher aparece como o pai da hermenêutica moderna porque indaga pelas possibilidades da compreensão objetiva. Ele toma o primeiro passo em direção a uma metodologia hermenêutica geral que é procurada no próprio ato de compreender. A interpretação, segundo Schleiermacher, deverá evitar o excesso da interpretação gramatical que leva ao pedantismo, e o excesso da interpretação psicológica que leva à nebulosidade (RICOEUR, 1986, p. 78-80).

Para Schleiermacher, a interpretação será compreendida não meramente como uma questão de aplicar regras científicas. Ela será um ato criativo que sempre parte de uma idéia prévia, de uma intuição inicial, e nunca termina, mas permanece sempre como algo provisório. Por isso, não podemos compreender um texto sem o compararmos com outros semelhantes, e sem a intuição inicial a respeito da totalidade do texto para podermos compreender as partes. Há um círculo virtuoso entre o todo e as partes. Na construção reflexiva de Schleiermacher existe o elemento crítico de busca de superação de todo mal entendido, e o elemento romântico, do desejo de compreender o autor melhor do que ele compreendeu-se a si mesmo.

A reflexão filosófica sobre a hermenêutica de Dilthey (1996, p. 229-258; GILBERT, 2005b, p. 180-183) assumirá grande parte das teses de Schleiermacher, direcionando-as, porém, rumo a uma fundamentação epistemológica das ciências do espírito. Dilthey irá propor a distinção entre ciências naturais, que trabalham com elementos a-históricos e busca explicá-los, e as ciências do espírito, que trabalha com elementos históricos e busca, por sua vez, compreendê-los. Assim, para Dilthey, a hermenêutica apresentaria métodos para se alcançar uma interpretação objetivamente válida das expressões da vida interior (PALMER, 1997, p. 16). A hermenêutica seria o fundamento para as ciências do espírito. Isto porque, o que torna possível este compreender histórico é o fato de que o sujeito e o objeto são ambos históricos. Contra o romantismo de Schleiermacher, Dilthey levanta a tese de que não existe um acesso imediato à interioridade do outro. A compreensão tem, necessariamente, que passar pela interpretação das mediações, isto é dos signos, que expressam a vida (RICOEUR, 1986, p. 81-87). Sendo assim, a vida pode ser compreendida graças ao que se expressa através dos signos, através da interpretação destes signos.

Heidegger rompe com as preocupações objetivantes anteriores⁷. Ele vai radicalizar a experiência hermenêutica como um modo de ser do ser humano, realizando assim um giro ontológico na concepção de hermenêutica (HEIDEGGER, 2005, p. 68-69). Desta forma, para Heidegger as coisas que se dão no mundo, não são compreendidas como que a partir de uma apropriação intelectual do ser humano mediante a dicotomia sujeito-objeto. Invertendo a perspectiva, são os fenômenos que implicam a potencialidade de se revelarem tal como são, independentemente de nosso subjetivismo. Por isso, a hermenêutica passa agora a significar uma fenomenologia da existência, uma análise das possibilidades que o ser tem de existir e de se manifestar através dos fenômenos que se dão no tempo. Para ele, a compreensão deixa de ser uma propriedade para se tornar um modo de existência, isto é, um elemento constitutivo do ser humano, um elemento anterior e mais profundo do que qualquer preocupação com a atividade interpretativa como tal. A hermenêutica alcança com Heidegger toda a radicalidade filosófica e passa a ser um problema ontológico. A compreensão é uma experiência ontológica universal. É importante ressaltar no pensamento de Heidegger a questão do círculo hermenêutico. O círculo hermenêutico é a estrutura antecipatória do próprio compreender. Assim, diante do absolutamente novo, sempre trato de compará-lo a algo já compreendido para poder interpretá-lo de alguma maneira. Desta forma, é o círculo hermenêutico que torna possível a interpretação.

Gadamer, perguntando pelo que significa compreender após as questões levantadas por Heidegger, isto é, buscando compreender o que seja a compreensão, retoma a discussão sobre a própria possibilidade da filosofia⁸. Em seu afã filosófico, ele vai dar um giro hermenêutico ao sustentar que a possibilidade da compreensão depende sempre da situação hermenêutica, isto é, do horizonte histórico em que encontra o sujeito que se põe a compreender. A compreensão depende sempre de um constante diálogo com a tradição que se faz presente no horizonte da pré-compreensão em que se forma, ontologicamente, a compreensão individual. Por isso, a hermenêutica, na concepção de Gadamer, não deve mais ser vista como um discurso sobre métodos de conhecimento objetivo, como era para Schleiermacher e Dilthey. Também não busca formular uma lista de regras interpretativas. Gadamer reflete sobre as condições de possibilidade da compreensão em geral. Compreensão enraizada em pré-conceitos e profundamente condicionada pelo passado. Gadamer quer libertar a hermenêutica da tentação iluminista que oculta à compreensão ao esquecer a história, absolutizando o método. Para Gadamer, método não é caminho para verdade. Por isso ele não se preocupa com os problemas da formulação de princípios interpretativos corretos. Ele pretende esclarecer o próprio fenômeno da compreensão. Vale dizer, como é possível a compreensão, não só nas humanidades, mas em toda a expe-

⁷ Cf. P. Gilbert, *A Paciência de ser* (2005b, p. 184-189); "Les catégories ontologiques selon «L'origine de l'oeuvre d'art» (Heidegger)" (1988, p. 111-125); "A difícil tarefa de Nietzsche e Heidegger" (2009, p. 91-99).

⁸ Conferir a esse respeito: H. G. Gadamer, *Verdade e Método* (2002); *L'art de comprendre: hermeneutique et tradition philosophique* (1982, p. 27-47) e P. Gilbert (2005b, p. 190-192).

riência humana no mundo? Desta forma, o problema da hermenêutica é relativo à própria existência humana.

Gadamer aproveita de Heidegger a ideia de que não há compreensão sem pré-compreensão. Por isso, vai reabilitar em seu pensamento os conceitos de pré-juízo, autoridade e tradição, conceitos que haviam adquirido um significado pejorativo com a ideia, moderna, de um sujeito autônomo e emancipado de seu passado. Assim, a vinculação com a história é resgatada no fenômeno da compreensão, ou seja, toda compreensão é historicamente situada. Não que exista um determinismo da história, do passado. Para Gadamer, do passado, de alguma forma, é que depende os interesses que o presente guia à investigação histórica.

Neste percurso histórico que estou propondo o próximo pensador é Ricoeur⁹. Ele vai chegar à reflexão hermenêutica a partir de seu projeto de abordar o problema do mal na existência humana. Para Ricoeur, a filosofia não chega pela pura reflexão à realidade do mal, mas ela precisa dar a volta, tomar o caminho longo da interpretação, da hermenêutica, pela linguagem simbólica com a qual o ser humano confessa o mal. Mas, a linguagem simbólica é opaca, tem duplo sentido, está situada numa determinada cultura particular e, sendo assim, sua interpretação é sempre questionável. Diante disso a filosofia tem que mudar seu método e converter-se em uma interpretação da linguagem simbólica, isto é, em hermenêutica. A hermenêutica buscará decifrar os níveis de significado que se manifestam e ocultam nos símbolos¹⁰ e nas criações humanas (RICOEUR, 1969, p. 16-17).

Para Ricoeur, a hermenêutica será um exercício de suspeita, de compreensão do ser através da interpretação da linguagem. Exercício que caminhará pela via longa e que deverá estar sempre em diálogo com as várias disciplinas que praticam a interpretação de uma maneira metódica. Por isso, ele vai realizar seu projeto num constante diálogo com a história, a exegese bíblica, a psicanálise, a poesia. Desta forma, Ricoeur estrutura a entrada da hermenêutica na filosofia em três etapas (1969, p. 14-24). Primeiro a etapa semântica que se ocupa em definir os símbolos, os distintos métodos de interpretação e suas articulações. Depois, a etapa reflexiva que a partir da linguagem simbólica, critica a pretensão filosófica de fundar tudo no eu. Finalmente, a etapa existencial que consiste em elaborar um pensamento filosófico acerca do ser do homem e do ser em geral. A partir desta reflexão, Ricoeur construirá uma hermenêutica textual onde o texto é entendido como produto de uma múltipla *distanciamento* (RICOEUR, 1986, p. 111): (1) em relação à intenção do autor, (2) em relação às condições psicológicas e sociológicas

⁹ Cf. P. Gilbert, "Paul Ricoeur: réflexion, ontologie, action" (1995, p. 339-363; 552-564); "Préface" (2008d, p. 11-22).

¹⁰ Segundo Paul Gilbert é importante lembrar que para Ricoeur os símbolos ao mesmo tempo em que revelam e manifestam, também ocultam. Esta questão é clara no pensamento dos mestres da suspeita (Nietzsche, Marx e Freud) que descobriram distintas maneiras em que, através dos símbolos, a consciência oculta, dissimula, mascara e falsifica o sentido. Por isso, o símbolo não se esgota numa única interpretação. O símbolo se apresenta como uma fonte inesgotável de possibilidades. Assim, o símbolo só funciona quando sua estrutura é interpretada. Quer dizer, necessitamos de uma hermenêutica mínima para que o símbolo funcione (GILBERT, 2007a, p. 5-13).

de sua produção, (3) em relação à situação comum ao autor e os destinatários, e finalmente (4) em relação aos seus destinatários originais.

A *distanciação*, num primeiro momento reclama um método (análise estrutural) que recupera o significado objetivo e a referência do texto mesmo, isto é, desentranha a estrutura do texto. Num segundo momento reclama uma compreensão, onde o leitor vai expor-se ao texto, apropriar-se do significado do texto, receber do texto um novo *si mesmo*, onde o leitor re-contextualizará e atualizará para si mesmo e para seu presente o significado do texto.

A partir desta abordagem, Ricoeur provoca um deslocamento da reflexão hermenêutica. O primeiro deslocamento diz respeito à situação de oposição entre o explicar e o compreender. Ricoeur quer reconciliar verdade e método. Para isso, ele vai recolher de Heidegger a lição de despsicologizar o compreender histórico para o mundanizar; ou seja, a situação daquele que compreende em relação ao mundo precede o conhecimento do mundo como objeto. Ricoeur quer promover um tipo de leitura que renuncie de vez ao desejo de alcançar um querer dizer do autor para ater-se à objetividade do texto. Como Gadamer, para Ricoeur, o que o leitor tem diante de si não é o autor, mas o mundo do texto, e a explicação será o caminho obrigatório da compreensão.

O segundo deslocamento diz respeito à questão da mediação do texto. Para Ricoeur o *evento da palavra* só existe no nível do discurso. Discurso que é sempre mensagem a respeito de alguma coisa. Ora, se à análise estrutural pertence à imanência do texto, ao discurso pertence o fazer advir um mundo, o mundo do texto. O discurso é que faz o *evento da palavra* permanecer na forma de *escritura*. A *escritura* é a obra que assegura a função de mediação prática entre a palavra e o sentido. Desta forma o texto ganha vida própria, independente do autor e poderá ser lido em contextos diferentes, e conseqüentemente, suscitar múltiplas leituras.

Portanto, para Ricoeur o texto tem a pretensão de dizer alguma coisa sobre a realidade, ou seja, ele exprime certo mundo que ultrapassa o meramente linguístico e fenomenológico e toca numa ontologia da linguagem. O *mundo do texto* ou a *coisa do texto* é, propriamente, o mundo que o texto desdobra diante de si¹¹. Segundo Geffré,

Ricoeur mantém distância de uma hermenêutica tradicional que acredita poder colher um sentido objetivo do texto, encontrando o querer dizer do autor. Mas ele guarda a distância também do estruturalismo, para o qual

¹¹ Cf. U. VASQUEZ; J. B. LIBÂNIO (1985, p. 151). Os autores explicitando esta questão dizem: "Como é conhecido, Paul Ricoeur situa seu projeto hermenêutico na trajetória filosófica que vai de Schleiermacher a Gadamer, passando por Dilthey e Heidegger. Para evitar as diversas aporias que se têm apresentado à hermenêutica ao longo da história da filosofia e que se resumem na antinomia explicar ou compreender e atualmente entre estruturalismo e interpretação ou entre crítica das ideologias e hermenêutica, Paul Ricoeur elaborou uma teoria hermenêutica que ele denomina 'centrada no texto'. Só a partir da efetuação de discurso como texto é possível superar o subjetivismo psicologista da hermenêutica romântica como também integrar a análise estrutural ou a crítica das ideologias como etapas necessárias ao processo hermenêutico. A explicação e a compreensão situam-se assim num único 'arco hermenêutico' que combina as duas atitudes opostas numa concepção global da leitura como retomada do sentido: é no próprio coração da leitura onde, indefinidamente, se opõem e se conciliam a explicação e a compreensão".

o sentido a compreender são as estruturas do texto e os mecanismos de seu funcionamento. (1989, p. 50).

Neste deslocamento provocado por Ricoeur é importante explicitar o lugar da relação entre a apropriação do texto e a compreensão de si. De um lado, apropriar-se do texto não é mais compreender o texto tornando-se contemporâneo da intenção do autor. Há uma autonomia em relação ao autor. Por outro lado, há também uma renúncia à pretensão da consciência de ser autofundadora e de estar na origem do sentido. Ora, o discurso consiste em que alguém diz alguma coisa sobre alguma coisa. Este *sobre alguma coisa* é uma função referencial inalienável do discurso. Nesta apropriação subjetiva do texto pelo leitor, compreender torna-se compreender-se diante do texto. Daí que hermenêutica será decifrar a vida no espelho do texto. Isto é possível porque o texto, assim como o símbolo, dá que pensar, para falarmos como Ricoeur. Mas, sobretudo, dá que viver. Dá que pensar porque dá que viver. É um pensamento que alimenta a vida e descobre a riqueza inesgotável da vida. Em torno de um texto lido um mundo se desdobra, mundo que é proposto ao leitor para que ele o habite. E ao fazer sua habitação, o *mundo do texto* passa a tornar o mundo do leitor, onde ele compreende a si mesmo pela *mediação* do texto.

Mas a história não termina aqui. No debate filosófico atual, a hermenêutica é acusada, às vezes, de certo subjetivismo e relativismo, ou de um conservadorismo e uma submissão cega à tradição. Para alguns autores, a hermenêutica continua ligada ao pensamento metafísico ao buscar sempre “encontrar a inteligibilidade do ser sob o sensível ou de restaurar continuidade do sentido acima de distância cultural ou histórica”. (GEFFRÉ, 1989, p. 31). Não pretendo entrar aqui no debate filosófico atual sobre o lugar da hermenêutica. Entendo ser importante retomar algumas considerações acerca do desenvolvimento da questão hermenêutica a partir do viés de Ricoeur que constrói seu pensamento: (1) trabalhando a questão da oposição entre *explicar* e *compreender*, a “explicação é um caminho obrigatório para a compreensão”. (RICOEUR, 1986, p. 137); (2) trabalhando a questão da oposição entre *distância* e *proximidade*, pela *mediação do texto* um mundo desdobra-se diante do leitor (RICOEUR, 1986, p. 137-182); e (3) trabalhando a questão da articulação entre a *apropriação do texto* e a *compreensão de si*, compreender é compreender-se diante do texto (RICOEUR, 1986, p. 183-211).

A partir destas considerações anteriores, toda forma de compreensão é historicamente situada. O horizonte histórico de toda compreensão demonstra que o acesso do ser humano ao mundo se dá a partir de um ponto de vista determinado, de sua situação hermenêutica que é sempre um posicionar-se perante os fenômenos. É possível falar de um horizonte curto que supervaloriza o que está mais próximo, e de um horizonte mais largo que não se deixa limitar pelo que está mais próximo, mas busca ver para mais além. Logo, toda forma de compreender está enraizada na situação hermenêutica do sujeito. A própria compreensão é o modo de ser da existência humana no mundo, e sua possibilidade só se dá dentro do horizonte histórico.

O horizonte histórico é dinâmico e em constante formação. Desta forma, o ser humano, ao interpretar qualquer fenômeno já possui antecipadamente uma pré-compreensão do mesmo, isto é, um pré-conceito, uma antecipação de seu sentido influenciada pela tradição, pelas suas experiências, seu modo de vida, pela situação hermenêutica em que está inserido. Portanto, é possível concluir que a compreensão humana possui uma temporalidade intrínseca. Por isso, é importante tomar a sério a condição histórica de toda compreensão.

Neste compreender, o círculo hermenêutico é o momento estruturalmente ontológico da compreensão, na medida mesma em que caracteriza a estrutura de toda compreensão. O círculo hermenêutico ocorre no instante em que o sujeito, através de sua pré-compreensão, participa na construção do sentido do objeto, ao passo que o próprio objeto, no desenrolar do processo hermenêutico, modifica a compreensão do intérprete. Neste movimento de compreensão, o processo vai-se estabelecendo em patamares mais profundos de interpretação que, por sua vez, lançarão novas luzes sobre os pré-conceitos, e assim sucessivamente rumo a uma compreensão mais aprofundada. Segundo Coreth (1973, p. 90), o que temos é uma *espiral hermenêutica*. Nesta circularidade de compreensão entre o horizonte daquele que compreende com o horizonte em que adveio o objeto temos uma *fusão de horizontes*. Logo, a compreensão se dá como *evento* no momento em que há uma interação entre o mundo que se conhece e o mundo que se propõe a conhecer.

A compreensão ocorre sempre através de uma *mediação* em que o fenômeno nunca é visto em sua presença, mas sempre representado. Em toda atividade de compreensão, eu encaminho-me ao objeto com certo olhar. O objeto é por mim apreendido sob determinado foco e não na totalidade de seu sentido. Meu acesso ao objeto é sempre indireto. Eu chego a algo, mas enquanto algo. Não conheço o objeto em sua plenitude. Posso, assim, concluir que o mesmo evento ou o mesmo texto não é esgotável em sua plenitude de sentido. Ele pode ser compreendido e interpretado sob diversos aspectos, em várias relações ou direções de sentido. Isto é, há uma *pluralidade de camadas de sentido*. Por isso, tanto mais se alcançará o sentido pleno, quanto mais se levar em conta as várias camadas de sentido, integrando-as numa unidade. Esta integração, enquanto as maneiras de interpretar não se contradizem, não se excluem, mutuamente se completam.

Com isto não quero dizer que estamos à deriva, sem qualquer possibilidade de conhecimento das coisas. Apenas importa constatar que meu acesso a elas é sempre mediado, e que é através da mediação que posso alcançar a verdade. Esta verdade, este sentido, vem como *revelação* em virtude do jogo de velamento e desvelamento, de ocultação e desocultação. Ainda, a possibilidade de acesso ao *sentido das coisas* é um caminhar por entre véus. É um constante projetar e reprojeter de sentidos. É um constante testar os meus pré-conceitos em face da própria presença do todo. Portanto, a atividade interpretativa é re-conhecimento que carrega sempre uma parcela de criação. Na finitude histórica de minha experiência sou consciente de que, depois de mim, outros compreenderão de maneira diferente. Sendo assim, o fenômeno da compreensão realiza-se numa fusão de horizontes na qual o mundo do objeto interpretado apresenta-se intermediado pela

sua história. Quer dizer, pelo passado que chega através da tradição a que pertence em uma fusão com meu horizonte atual. Também, a compreensão possui um caráter *dialógico* que se dá pela dialética da pergunta e resposta. Por isso, interrogar-se é abrir-se ao conhecimento.

O meio pelo qual ocorre à compreensão é a linguagem. É a linguagem que me abre ao mundo. É através dela que vivencio o mundo e nada existe para mim que seja exterior a ela. Na linguagem é o mundo do ser humano que é transmitido. É ele que existe por meio da linguagem; ou seja, é na linguagem que se dá a potencialidade humana do compreender o que é em si partilhado em vivências diversas e horizontes distintos. Assim, o que se compreende pela linguagem não é só uma experiência particular, mas é o mundo no qual a linguagem se revela.

Teologia: interfaces

Toda a minha argumentação até aqui foi uma tentativa de explicitar que o ser humano é um ser de linguagem¹². Na linguagem o ser humano vive e interpreta sua existência. Mais que um sistema de sinais, a linguagem é o *evento* de uma palavra que possui uma intencionalidade significativa. Por isso, o ser humano sempre diz algo sobre algo. Como ser de linguagem o ser humano é interprete, faz hermenêutica, lê a vida no espelho do texto. Ora, se a interpretação é uma dimensão irrenunciável da existência humana, o discurso teológico também será interpretativo (MARION, 2010, p. 97-114).

Para Geffré, a teologia é “hermenêutica da palavra de Deus e da existência humana.” (GEFFRÉ, 1989, p. 5). Nesta afirmação há, evidentemente, um risco que é o próprio risco da interpretação. Mas, o risco de, por falta de audácia e lucidez, apenas se transmitir um passado morto não é menos grave do que o erro que se pode advir de uma interpretação incorreta. Para a teologia, urge correr o risco. Mas, este risco não é ingênuo ou desprovido de razões. É o risco da interpretação criativa que busca retomar, sem repetição, a mensagem cristã que só é fiel a si mesma à medida que gera novas figuras históricas na forma de práticas novas e libertadoras.

Assim, a teologia é, do começo ao fim, um empreendimento hermenêutico. Para falar como Schillebeeckx¹³: “compreendo cada vez mais a função presente da teologia como correlação crítica e mútua entre a interpretação da tradição cristã e a interpretação de nossa experiência humana contemporânea”. Por isso, o ensinamento do teólogo deverá ser uma espécie de *mediação* entre o ensinamento magisterial da Igreja e a vivência irreduzível do povo cristão. O teólogo possui a exigente vocação de propor práticas significativas para a Igreja, e será na prática dos

¹² Cf. P. GILBERT, *A Paciência de ser* (2005b, p. 73-86). “Símbolo, rito e linguaggio” (1997b, p. 287-306).

¹³ Vale ainda lembrar que para Schillebeeckx “não existe um conteúdo *puro* da fé, suscetível de uma formulação atemporal, independente do *modus cum quo* específico, que são as categorias historicamente limitadas de um tempo e lugar particular. O conteúdo dinâmico da fé é atingido somente numa interpretação nova e fiel, expressa em termos da nossa própria situação histórica concreta. A fé sempre se realiza como um entender interpretativo”. (SCHILLEBEECKX, 1970, p. 15).

cristãos que o teólogo encontrará o *lugar teológico* engendrado de dados para a interpretação criativa da fé.

Para mim, assumir o risco de interpretação no cristianismo é também reinterpretar sem cessar a boa nova da salvação à luz da experiência do sofrimento da humanidade. Sobre essa dimensão prática do cristianismo, penso que, em uma rápida análise de nosso mundo contemporâneo globalizado, é possível perceber uma injustiça estrutural que mata e faz sofrer milhares de pessoas. Acredito que o cristianismo pode dar sua contribuição para a emergência de outro mundo. Mundo onde o ser humano seja respeitado em sua dignidade. Mundo onde a contemplação dos rostos humanos deve nos questionar sobre o chamado de Deus para uma humanização sempre maior. Certamente a teologia não dispõe de uma receita mágica para construir outro mundo mais justo e mais humano. Mas a esperança cristã vive na certeza de que o Espírito de Deus está continuamente trabalhando para renovar, no coração humano, o desejo de transformação e vida. Por exemplo, Geffré (2004, p. 74-83.) sugere aos cristãos uma purificação da memória sobre os erros do passado, um verdadeiro respeito e promoção do humano, uma busca de um mundo onde a lógica do amor gratuito, do perdão, da compaixão, da justiça estejam sempre a favor de todos, em especial dos mais desfavorecidos.

Penso ser importante esclarecer que a orientação hermenêutica é uma dimensão interior da própria razão teológica, isto é, uma maneira de se fazer teologia como leitura interpretativa de textos que é à maneira da teologia cristã desde as suas origens (GEFFRÉ, 2001, p. 7). A razão teológica como razão hermenêutica terá que superar o apego à razão especulativa, entendida no sentido de conhecimento teórico, e buscar a aproximação à compreensão histórica (GEFFRÉ, 1972, p. 783-792). A razão teológica trabalhará com os critérios de uma ciência hermenêutica no sentido moderno da palavra. Nesta perspectiva, fazer teologia é ter como ponto de partida o *texto*. *Texto* que está vinculado à tradição e a linguagem, a um horizonte de interpretação e a uma cultura. *Texto* que, segundo Tracy (1981, p. 408), manifesta sempre uma pluralidade de sentidos. *Texto* que resiste a uma interpretação que fecha, isto é, a uma interpretação que coloca fim a pluralidade de interpretações.

No caso da interpretação cristã, o teólogo irá utilizar-se da longa e rica tradição textual do cristianismo para poder aceder à experiência fundamental da salvação que nos é oferecida por Deus em Jesus Cristo. Desta forma, a interpretação hermenêutica cristã terá a tarefa de elucidar a experiência fundamental. Neste contexto é importante a compreensão da função da experiência, isto porque, o cristianismo não consiste numa mensagem que deva ser acreditada, mas, propriamente, numa experiência de fé que se traduz numa mensagem. Assim, estar em presença do horizonte de interpretação da tradição cristã é participar de um acontecimento vivo, dinâmico. Acontecimento inserido no coração da história e que será, por sua vez, lido numa dada situação histórica particular.

Ainda, a hermenêutica teológica não pode ser unicamente uma hermenêutica que procura simplesmente interpretar textos. Ela deve conduzir a certa prática eclesial, social, cultural e mesmo política. O teólogo responsável não se contentará apenas em propor novas e instigantes interpretações da mensagem cristã.

Ele deverá levar a sério os sujeitos históricos concretos, conduzindo a certo *fazer*, isto é, a um buscar certas transformações da prática dos cristãos em vista do Reinado de Deus.

De toda a análise anterior assinalo alguns elementos importantes para a compreensão da tarefa teológica. A teologia passa cada vez mais a ter uma consciência de que a *Palavra de Deus* é testemunha da plenitude do Evangelho, que é de origem escatológica¹⁴. Entendo que a *Revelação* não é comunicação de um saber fixado¹⁵. Ela é ação de Deus na história¹⁶. História que é vivida e interpretada na experiência de fé do povo de Deus. Logo, toda *Escritura* já é interpretação e a *Revelação* atinge sua plenitude, seu sentido e sua atualidade somente na fé que a acolhe.

Ora, compreender a teologia como hermenêutica teológica é levar a sério a historicidade do ser humano como sujeito interpretante. Daí a possibilidade de dizer que a teologia é interpretação do significado atual do *Evento Jesus Cristo* a partir das diversas linguagens da fé suscitada por Jesus, por exemplo, presentes nos evangelhos¹⁷. Importante ainda lembrar o papel da *Tradição*. O teólogo recebe o texto de uma comunidade, a Igreja. Uma comunidade que está em continuidade com a comunidade primitiva que produziu o *texto*. Desta forma, a leitura crente da *Escritura* é sempre leitura hermenêutica no sentido em que hoje interpretamos o texto dentro da mesma *Tradição* na qual ele foi escrito. A continuidade de sentido está atrelada à continuidade histórica. A referência à origem do sentido, a do *evento fundador*, é essencial. A transmissão desta mensagem não é mera repetição, ela é atualização sempre nova do que foi manifestado em Jesus Cristo.

Neste contexto hermenêutico, o objeto da teologia não é uma palavra originária, plena de sentido, da qual o *texto* seria apenas um eco. Também não é evento histórico descrito segundo os padrões modernos da historiografia. O objeto da teologia é um *texto* como ato de interpretação histórica e como nova estruturação hermenêutica do mundo. O *texto* remete a algo diferente dele. Remete a um tipo de mundo que possui alcance relevante para quem interpreta.

Algumas consequências desta reflexão. Em primeiro lugar, o objeto imediato do trabalho teológico não é uma série de proposições cuja inteligibilidade é procurada. É um conjunto de textos compreendidos no horizonte hermenêutico

¹⁴ Aqui entendo que o conteúdo essencial do Evangelho (da Boa Notícia) é o advento do Reinado de Deus na pessoa de Jesus Cristo: “Cumpriu-se o tempo, e o reinado de Deus aproximou-se: convertei-vos e crede no evangelho” (Mc 1,15). Ou seja, o Reinado de Deus torna-se dinamicamente presente com e na pessoa de Jesus Cristo (Mt 12,28). Mas também, os discípulos recebem de Cristo a tarefa de continuar sua missão (Mt 28, 19-20; Jo 20, 21-23). Por isso, na era apostólica, o evangelho é a obra da evangelização (1Cor 9, 14-18; Fl 4, 3.15); é a própria mensagem pregada (Rm 1, 3-9.16); é toda a realidade cristã (Rm 1, 16). O Evangelho da pregação de Jesus torna-se, então, pregação sobre Jesus.

¹⁵ Cf. P. Gilbert, “Rivelazione” (2006b). Também, para Libânio, há um círculo hermenêutico entre dogma e escritura. Tanto um quanto outro dão testemunhos da plenitude da palavra de Deus, embora a escritura seja a autoridade última – *norma normans non normata* – em relação às novas escrituras que ela suscitou na Igreja (cf. LIBÂNIO, 2000, p. 353-366).

¹⁶ Cf. P. Gilbert, “Je suis celui qui est. Dieu, du buisson ardent aux aventures de la raison” (2007b, p. 21-51).

¹⁷ Cf. R. J. JUNGES (2001, p. 89-130); C. PALÁCIO, “Pressupostos teológicos para contemplar a vida de Jesus” (2003, 05-21).

aberto pela revelação. A teologia, em seu labor para nomear Deus, deve respeitar a estrutura originária da linguagem da revelação e não reduzi-la, imediatamente, a um conteúdo proposicional¹⁸. Isto porque, a estrutura da confissão de fé está, inexoravelmente, ligada à estrutura da linguagem na qual se exprime¹⁹. O texto bíblico é revelação para nós porque ele desdobra um *ser novo* diante de nós e não porque teria sido escrito sob o ditado de Deus²⁰. A apropriação do texto bíblico coincide não só com uma nova compreensão de si, mas também com uma nova possibilidade de existência²¹, com a vontade de fazer existir um mundo novo, ajudar na construção do reinado de Deus. Por exemplo, para Geffré, não há revelação sem conversão pessoal e inauguração de uma nova prática ética e social. A *práxis cristã*, a partir da teologia hermenêutica, é o lugar de *produção* da mensagem cristã. É, também, o lugar de *verificação* dessa mesma mensagem. É *criadora* de novas possibilidades de existência, desde que, se assuma o risco da interpretação, o risco de antecipar o futuro numa prática de esperança, alicerçada na fé, geradora de caridade. Por fim, a teologia diz sempre, numa diferença histórica, a verdade que lhe é confiada. Esta situação histórica a obriga a um constante ato de interpretação tanto na ordem da confissão, quanto na da prática que é parte integrante do mesmo *ato de crer*²².

Entendo ainda ser necessário dizer algumas palavras sobre a questão da *tradição*. Quem diz *tradição* não diz simplesmente transmissão de um dado válido em todos os tempos e lugares. A teologia vive de uma origem, o *Evento Jesus Cristo* como evento fundador. O novo testamento é testemunho deste evento fundador, não como um texto que nos é entregue imediatamente em seu sentido completo e definitivo. Ele é *ato de interpretação*, e a distância que nos separa deste evento é a condição de um novo ato de interpretação para nós hoje. Assim, na constituição da *tradição cristã* há, uma dialética de continuidade e ruptura. Nesta dialética, voltar para a origem é encontrar um ato que deve ser retomado de maneira sempre criativa e não repetido de maneira literal. Portanto, o cristianismo

¹⁸ Esta é uma discussão com a filosofia analítica. Para esclarecimentos ver: A. T. Queiruga (2003, p. 69-104).

¹⁹ Aqui é importante lembrar que, como nos ensina Ricoeur, a nomeação de Deus é polifônica, e é seguindo a particularidade própria de cada enunciado bíblico – que é inseparável de seu ato – que podemos elaborar uma teologia diversificada do nome de Deus. (RICOEUR, 1996, p. 189-195).

²⁰ Aqui Geffré recorda a lição de Rahner de que Deus é o *autor da escritura* no sentido em que ele é autor da fé da Igreja primitiva, ou seja, aquele que reúne a comunidade, de cuja fé encontra sua expressão e sua objetivação na escritura (GEFFRÉ, 1989, p. 57). Também, neste mesmo sentido afirma a *Dei Verbum* (DV, III, 11) que “as coisas divinamente reveladas, que se encerram por escrito e se manifestam na Sagrada escritura, foram consignadas sob *inspiração do Espírito Santo*. [...] *Escritos sob a inspiração do Espírito Santo* (Jo 20, 31; 2Tim 3, 16; 2Ped 1, 19-21; 3, 15-16), eles têm *Deus como autor* e nesta sua qualidade foram confiados à mesma Igreja. Na redação dos livros sagrados Deus escolheu homens, dos quais se serviu fazendo-os usar suas próprias faculdades e capacidades, a fim de que, agindo Ele próprio neles e por eles, escrevessem, como *verdadeiros autores* [...]”. [grifo meu].

²¹ É possível elucidar a questão dizendo que compreender-se diante do texto é não se entregar a uma compreensão puramente intelectual do texto, mas é tornar real uma nova possibilidade de existência e fazer, conseqüentemente, existir um mundo novo.

²² Ato de crer que inclui um ato de compreensão que, por sua vez, repousa sobre pré-compreensões. Ato de compreensão que situa todo o trabalho de interpretação no interior de uma tradição interpretativa, conseqüentemente, situando assim, o ato de crer no interior do trabalho interpretante da comunidade cristã.

é *tradição* porque vive de uma origem primeira que é dada. Mas, ao mesmo tempo ele é *produção*, porque essa origem só pode ser redita historicamente numa interpretação criativa. Interpretação que por sua vez terá uma determinada *recepção* dentro de um contexto eclesial específico.

Na compreensão do pensamento teológico como aqui desenvolvi, a teologia será sempre um movimento contínuo de interpretação. Fazer teologia é inserir-se num movimento de interpretação, no círculo hermenêutico teológico. Círculo este que consiste na interdependência entre a interpretação sempre renovada da *Escritura* e *Tradição* e as novas perguntas suscitadas pela prática histórica. Desta forma, o círculo hermenêutico da teologia cristã é um círculo aberto a sempre novas atualizações de sentido. Atualizações onde a fidelidade às *Escrituras* e à *Tradição cristã*²³, não fecham nem isolam o círculo, mas ao contrário, o obriga a sempre se abrir a novos horizontes de interpretação.

Por exemplo, o acontecimento pascal (PALÁCIO, 1997, p. 41-54) como narrado nos evangelhos, deve ser compreendido na dinamicidade do círculo hermenêutico. Ele não é um ponto de partida absoluto, mas se refere a uma história de fé que já é interpretada. História que proclama que *Jesus é o Messias*. Mas, a palavra *messias*, dentro da expressão *Jesus Cristo*, adquire sempre um significado para quem a interpreta. Significado que é fruto da obra de infinitas retomadas de sentido que não cessam de colocar o crente na dinâmica hermenêutica de compreender sua existência cristã à luz do acontecimento pascal²⁴. E, na medida mesma em que o crente avança na escuta do texto, ele vai corrigindo, isto é, modificando sua pré-compreensão.

A partir deste caminho hermenêutico que estou apresentando, pode surgir a questão acerca da possibilidade de re-interpretar a unidade cristã sem negar a abertura a novidade e a diversidade presentes historicamente no coração da fé, ou seja, a relação da unidade cristã com a pluralidade de vivências da fé cristã. Ora, para elucidar tal questão eu penso que se deve partir da referência única ao *Evento Cristo*. A maneira cristã de viver a fé encontra sua referência última no acontecimento Jesus confessado como o Cristo. Em regime cristão o critério de discernimento de toda autocomunicação de Deus é Jesus Cristo. Cristo é a norma última da fé cristã.

Na dinamicidade característica da teologia como hermenêutica, penso ser possível vislumbrar traços de um caminho de reflexão que poderá ajudar a correr o risco da interpretação. O ponto de partida será o da pluralidade de testemunhos presentes dentro do campo hermenêutico aberto pelo *Evento Cristo*. Estes primeiros testemunhos são atos de interpretação das primeiras comunidades cristãs

²³ Evidentemente, ao falar de Tradição cristã sempre fica a questão acerca do discernir os aspectos evangélicos dos aspectos eclesiásticos. Este tema não o desenvolvo aqui, vale lembrar que, segundo a *Dei Verbum* (DV, II, 7-8) a Tradição é um dom que é transmitido e que se insere em um processo histórico que garante o seu progresso. Também, Escritura e Tradição brotam da própria fonte divina, mantém uma ligação e uma comunicação mútua. A Escritura é a Palavra de Deus por ter sido escrita por inspiração, e esta é transmitida integralmente pela Sagrada Tradição (DV, II, 9).

²⁴ Para uma poética e brilhante elucidação sobre esta questão ver a argumentação de L. Boff (s/d, p. 9-26).

suscitados sob a ação do Espírito Santo. Ação que também se faz presente na história da experiência de fé da Igreja. Assim, a teologia como hermenêutica será sempre “um novo ato de interpretação do *Evento Cristo* na base da correlação crítica entre a experiência cristã fundamental, testemunhada pela tradição e a experiência humana de hoje”. (GEFFRÉ, 1989, p. 68).

Desta argumentação que venho conduzindo, penso que o caminho hermenêutico, caminho de interpretação inerente ao ato de inteligência da fé, deve apresentar as seguintes relações entre os três modos de tempo próprios da história. O passado é visto como *memória* crítica, como lugar gerador da pré-compreensão própria de todo ato de interpretar. O presente é o *momento* de compreender a experiência humana à luz da palavra de Deus. O futuro é o horizonte da *promessa* de realização da palavra.

Neste movimento hermenêutico, alguns critérios ajudam a pautar o caminho. Primeiro os critérios linguísticos que são critérios que dizem respeito ao sentido de todo enunciado. São os recursos analíticos-linguísticos aplicados à hermenêutica teológica. As reflexões advindas das ciências da linguagem, do estruturalismo, da fenomenologia da linguagem, da filosofia analítica e da ontologia da linguagem. Segundo, os critérios teológicos que são os critérios que dizem respeito à questão do sentido e da verdade do enunciado teológico. Trabalham diretamente com a experiência cristã, são eles a Escritura²⁵, a Tradição, a Ortopraxis cristã, o *Consensus Ecclesiae*, e o Magistério. Por fim, o critério pastoral ou de atualização que trata da relação entre o enunciado e a experiência, entre a pergunta humana e a resposta da revelação. É um critério de preocupação pastoral, onde as fórmulas e enunciados devem ser respostas a perguntas feitas hoje. Este critério quer salvar a atualidade da palavra de Deus em cada momento. Portanto, este possível caminho que apresento, poderá ajudar a traçar uma rota de investigação e elucidação dos círculos hermenêuticos da reflexão teológica.

Conclusão

Refletindo e argumentado, em diálogo, com minhas leituras da vasta obra de Paul Gilbert, eu tentei apresentar um percurso de interpretação das relações entre filosofia e teologia a partir da questão hermenêutica. Eu não poderia terminar sem argumentar brevemente acerca da atual produção teológica que se encontra em um horizonte de reflexão plural, rico em *formas de vida*, expressões culturais e maneiras de compreensão da dimensão religiosa do ser humano. Nesta multiplicidade, a tarefa da teologia de dar razões de nossa esperança (1Pe 3,15) continua desafiante e necessária.

Penso que nesta pluralidade o ato cristão não se situa num vazio conceptual. A própria reviravolta provocada pelo pensamento hermenêutico permite falar de uma proposta para a teologia que não caia num dogmatismo estéril, nem num fi-

²⁵ Não tratarei aqui da importante questão da hermenêutica bíblica. Para tal esclarecimento ver U. Schnelle (2004, p. 151-182) e PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA (1994, p. 87-88).

deísmo paralisante. Para a hermenêutica teológica, falar de Deus é também falar do ser humano que fala de Deus. É um falar que deve manifestar a pertinência do mistério cristão para a inteligência e a prática dos homens e das mulheres contemporâneos. Assim, a fé cristã proclama que o mandamento do amor a Deus é semelhante ao mandamento do amor ao próximo. Fé cristã que se compreende nos seguimento e adesão a uma pessoa: Jesus Cristo. Então, o ponto de partida da teologia será sempre um *evento* concreto, ou seja, o *evento da revelação* cumprida e realizada em Jesus Cristo. Por isso, a teologia deve ser compreendida como um interpretar a *escritura* da revelação de Deus na história, dentro de uma tradição, atualizando-a para os homens e mulheres de hoje. A teologia é hermenêutica atualizante da palavra de Deus e da existência humana.

Assim, quando lemos as *Escrituras*, quando re-lemos as nossas experiências de vida, quando nos defrontamos com estes textos com simpatia, imaginação e amor, para falar como Ricoeur, que vão fazendo e re-fazendo nosso horizonte, nos defrontamos com a questão da intriga. A intriga, segundo Lévinas²⁶, é a relação entre os termos onde um e outro não são unidos nem por uma síntese do entendimento, nem pela relação do sujeito ao objeto e, no entanto, um é imprescindível ou é significante para o outro, sendo que eles estão ligados entre si sem que o saber possa esgotá-los ou desvelá-los. Ora, eu entendo que interpretar a *Escritura*, interpretar as experiências de vida à luz da *Escritura*, para agir com sentido, é um ato inesgotável de intriga, assim como é inesgotável a maravilha e a novidade da ação humana inspirada pelo Espírito de Deus. O interpretar, o ler dá-se na relação de intriga onde o aproximar-se da *Escritura*, é um ir-se configurando, numa verdadeira fusão de horizontes, ao Cristo Jesus. Configuração que ao apresentar um modelo de humanidade, interpela nossa própria humanidade a um agir com sentido, no mundo, com os outros. É um passar do texto à ação e da ação ao texto, neste círculo virtuoso que é o compreender-se (compreender a vida) iluminados pela Palavra de Deus.

No final destas reflexões pergunto: como traduzir para os homens e as mulheres contemporâneos a fé cristã? Fé cristã que é fundamentalmente experiência da misteriosa gratuidade de Deus. Gratuidade que se revela na *encarnação* onde se opera uma transformação radical do imaginário a respeito da onipotência divina, que se transforma em certa impotência diante da história. Fé cristã que nasce de um ato de interpretação, feita pela primeira comunidade cristã, do *Evento Jesus Cristo* como *evento de salvação* da parte de Deus para nós.

Este desafio, assim eu entendo, deve ser enfrentado partindo da experiência humana de busca de sentido. Isto porque, a pergunta humana neste mundo é pergunta pelo sentido da realidade e da existência. Assim, a fé cristã se apresenta como uma resposta humana que tenta articular um sentido único e definitivo, mas o qual só se atinge mediatizado pela interpretação na comunidade daqueles que crêem. Esta interpretação produz uma resposta humana que, ao se tornar teologia,

²⁶ Cf. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1988, p. 255); P. Gilbert, "Lévinas: demora, lavoro e creazione" (1998b, p. 128-149).

fala de Deus a partir da humanidade e divindade de Jesus Cristo. O método para tal teologia será o hermenêutico porque ele corresponde à natureza mesma da palavra de Deus – que é escritura de um testamento interpretado – e da fé cristã. Por este motivo a verdade revelada não será nunca uma verdade morta, mas sempre uma verdade viva, sempre transmitida numa mediação histórica e que precisa ser atualizada sem cessar.

Penso que, todo trabalho da hermenêutica teológica será o da interpretação. Interpretação que quer fazer emergir desse encontro um sentido que leve o crente a uma práxis em favor dos outros, como maneira de atualizar a experiência de fé. Esta atualização é acompanhada de uma celebração do mistério de Deus em nossas vidas. É a dimensão celebrativa, litúrgica. Liturgia que no seu constante repetir de gestos, orações e louvores, conduz a experimentar o mistério de Deus em nossas vidas. Experiência de fé que é vivida sob o signo da adesão pessoal e comunitária a uma pessoa que não pode ser decifrada, mas que convida ao seu seguimento na história.

Desta forma fica claro que a fé cristã é, fundamentalmente, aderir a Jesus Cristo. Não é um objeto de uma doutrina racional, mas é, no seu aspecto dinâmico e existencial um seguir a Jesus Cristo na história. Por isso, o específico da revelação cristã é o dom misterioso que Deus faz de si mesmo aos homens e mulheres. Dom que é dado, não através da comunicação de verdades e segredos, mas através do dom último de uma pessoa: Jesus, o Cristo. Portanto, para a hermenêutica teológica, a *Escritura Cristã* é compreendida como fruto do diálogo entre Deus e o ser humano. Diálogo onde Cristo é o mediador absoluto, que nos revela por seu Espírito que somos todos filhos de Deus e irmãos uns dos outros.

Referências bibliográficas

- BOFF, L. *Via Sacra da Ressurreição*. Petrópolis: Vozes, [s/d.].
- CORETH, E. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: EPU/Edusp, 1973.
- DILTHEY, W. *Hermeneutics and the Study of History*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- DÚRAN CASAS, V. "Filosofia *ad maiorem Dei Gloriam*", *Gregorianum*, 85/1, Roma, 2004, p. 32-48.
- GADAMER, H. G. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. G. *L'art de comprendre: hermeneutique et tradition philosophique*. Paris: Aubier, 1982.
- GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje: Hermenêutica Teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- _____. "O Deus de Jesus e os possíveis da história". *Concilium*, v. 308, 2004.
- _____. *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris: Du Cerf, 2001.

- _____. "Sentido e não-sentido de uma teologia não-metafísica", *Concilium*, 6, 1972, p. 783-792.
- GILBERT, P. "Métaphysique de la liberte et théologie de la libération", *Seminarium*, 37, 1986, p. 532-547.
- _____. "Les catégories ontologiques selon «L'origine de l'oeuvre d'art» (Heidegger)", *Aquinas*, v. 31, 1988, p. 111-125.
- _____. "La ragione teológica nel secolo XIII: a proposito di figure medieval dela teologia", *Teologia*, v.18, 1993, p. 187-208.
- _____. "Paul Ricoeur: réflexion, ontologie, action", *Nouvelle Revue Théologique*, v.117/3, 1995, p. 339-363.
- _____. "Paul Ricoeur: réflexion, ontologie, action", *Nouvelle Revue Théologique*, 117/4, 1995, p. 552-564.
- _____. "Hermeneutica y eternidade", *Intersticios. Filosofia. Arte. Religión*, Mexico, Universidad Intercontinental, v. 3, 1997a, p. 9-19.
- _____. "Simbolo, rito e linguaggio". In: M. MALAGUITI (a cura di). *Prismi di verità. La sapienza cristiana di fronte alla sfida della complessità*. Roma: Città Nuova, 1997b.p. 287-306.
- _____. "La verità frammentata e l'atto di filosofare". In: G. LORIZIO - S. MURATORE (a cura di), *La frammentazione del sapere teologico*. Milano: San Paolo Ed., 1998a, p. 67-87.
- _____. "Lévinas: demora, lavoro e creazione" In: S. BIOLO (a cura di). *Responsabilità per il creato*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1998b. p. 128-149.
- _____. "La ricchezza dela scolastica", in Per una lettura dell'Enciclica «Fides et Ratio», *Cità del Vaticano: Quaderni de L'Osservatore Romano*, n.45, 1999, p. 92-102.
- _____. "Actualité d'une philosophie chrétienne", *Raisons Politiques*, v. 4, 2001, p. 15-39.
- _____. "Filosofia y Fenomenologia". In: V. DÚRAN, J.C. SCANONE, E. SILVA, (org.). *Problemas de filosofia de la religión desde América Latina. De la experiéncia a la reflexión*. Bogotá: Siglo del Hombre Ed., 2003a. p. 141-174.
- _____. "Fenomenologia y/o hermenéutica?", em: A. XOLOCOTZI (éd.), *Hermenéutica y Fenomenologia*. Mexico: Universidad Iberoamericana - Cuadernos de Filosofía, 34, 2003b, p. 69-86.
- _____. *Introdução à teologia medieval*. São Paulo: Loyola, 2005a.
- _____. *A Paciência de ser. Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2005b.
- _____. "Vérité scientifique et vérité phénoménologique. Em lisant Jean Ladrière", *Gregorianum*, v. 87, 2006a, p. 152-172.
- _____. "Rivelazione", In: FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICO DI GALARATE, *Enciclopedia filosofica*. Milano: Bompiani, 2006b.
- _____. "Prefazione", In: G. CUCCI, *Ricoeur oltre Freud. L'etica verso un'estetica*. Assisi: Cittadella Editrice, 2007a, p. 5-13.

_____. “Je suis celui qui est. Dieu, du buisson ardente aux aventures de la rasion”, In: F. MIES (Ed.). *Bible et philosophie. Les lumières de la raison*. Bruxelles: Lessius Ed., Col. Le livre et le rouleau, 2007b, p. 21-51.

_____. “La filosofia e la teologia alla ricerca di un nuovo paradigma. Lo stato della riflessione cristiana in Francia verso 1959”. In: M G. MUZJ, *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008a, p. 27-43.

_____. “La filosofia e lo studio della teologia”, *Studia Patavina*, v.55, 2008b, p. 373-392.

_____. “Un cadet, un aîné, un fils unique”, *Revista Catalana de Teologia*, XXXIII/1, 2008c, p. 93-107.

_____. “Préface”. In: A L. SHENGE, *Paul Ricoeur: La justice selon l’espérance*. Bruxelles: Lesis Ed., 2008d, p. 11-22. (Col. Donner raison,).

_____. “A difícil tarefa de Nietzsche e Heidegger”, *Sapere Aude*, Belo Horizonte, 1, 2009, p. 91-99.

_____. *Le Ragione dela sapienza*. Roma: Gregorian & Biblical Press (Philosophia 2), 2010.

_____. “Filosofia y Teologia”, .Disponivel em: <https://sites.google.com/site/equijelatref/home>, Acesso em: 21 jun. 2013.

GRONDIM, J. *L’universalité de l’hermeneutique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

GUGGENHEIM, A. “L’enseignement de la philosophie dans une Faculte de théologie”, *Nouvelle Revue théologique*, v.126, 2004, p. 412-419.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2005.

HOLZER, V. “Philosopher à l’intérieur de la théologie”, *Recherches de Science Religieuse*, Janvier-Mars 2010, p. 59-84.

HUMBRECHT, T. D., “Interpréter l’herméneutique”, *Revue Thomiste*, Avril – Juin, 2010, p. 325-341.

JEANROND, W. *Introduction à l’herméneutique théologique – développement et signification*. Paris: Ed. Du Cerf, 1995.

JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica ‘Fides et Ratio’*: sobre as relações entre fé e razão. São Paulo: Loyola, 1998.

JUNGES, R. J. *Evento Cristo e Ação Humana*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2001.

LÉVINAS, E. *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Libraire J. Vrin, 1988.

LIBÂNIO, J. B. *Eu creio, nós cremos*. São Paulo: Loyola, 2000.

MARION, J.L. *O visível e o revelado*. São Paulo: Loyola, 2010.

NÉDONCELLE, M. “Teologia e Filosofia ou as metamorfoses duma *ancilla*”, *Concilium*, 6, 1965, p. 69-77.

- OLIVEIRA, M. A. "É necessário filosofar na teologia: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner", *Perspectiva Teológica*, v.36, 2004, p. 15-32.
- PALÁCIO, C. "Que significa crer em Jesus Cristo hoje? Preâmbulos para uma fé sensata e responsável", *Rev. Horizonte*, n.1, 1997, p. 41-54.
- _____. "Pressupostos teológicos para contemplar a vida de Jesus", *ITAICI*, v. 52, Junho 2003, p. 5-21.
- PALMER, R. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- PUTALLAZ, F. X., "De certains présupposés philosophiques aux choix herméneutiques", *Revue Thomiste*, Avril – Juin, 2010, p. 307-324.
- QUEIRUGA, A. T. *Fim do Cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 69-104.
- RIBEIRO, E. V. "Religião, Verdade e Hermenêutica". *Revista Horizontes*, v. 9, n.21, 2011, p. 354-361.
- _____. "Antropologia Teológica e Hermenêutica", *Revista Horizonte Teológico*, 21, 2012, p. 31-42.
- _____. "Uma interpretação das relações entre filosofia e teologia a partir da hermenêutica", *Atualidade Teológica*, v. 38, 2011, p. 273-296.
- RICOEUR, P. *Le conflit des interpretations*. Paris: Ed. Du Seuil, 1969.
- _____. *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Ed. Du Seuil, 1986.
- RICOEUR, P. *Nas Fronteiras da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 189-195.
- ROYANNAIS, P. "Penser philosophiquement la théologie", *Recherches de Science Religieuse*, Janvier-Mars 2010, p. 11-30.
- SCHILLEBEECKX, E. *Cinco problemas que desafiam a Igreja de hoje*. São Paulo: Herder, 1970.
- SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica: arte e técnica de interpretação*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- SCHNELLE, U. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004.
- TRACY, D. *The Analogical Imagination*. London: SCM Press Ltd, 1981.
- VASQUEZ, U; LIBÂNIO, J. B. "A instrução sobre a teologia da libertação – aspectos hermenêuticos", *Perspectiva Teológica*, v. 42, 1985, p. 151-178.

O discurso sobre Deus na filosofia de Emmanuel Lévinas

RESUMO

O presente artigo trata da questão de Deus no pensamento de Emmanuel Lévinas, filósofo que se afastou das conceituações determinativas, buscando a significação do Infinito a partir do contexto ético. A ética se tornou a perspectiva utilizada em sua investigação, que priorizou as circunstâncias nas quais o vocábulo “Deus” nos chega à ideia como palavra significante.

Palavras-chave: Alteridade; Deus; ética; infinito; Lévinas.

ABSTRACT

The present article deals with the God’s matter in the Emmanuel Lévinas’ thought, a philosopher who walked away from the determinative conceptualizations, searching for the meaning of the Infinite from the ethical context. Ethics became the perspective used in his investigation, that prioritized the circumstances in which the vocable “God” comes to our mind as a significant word.

Keywords: Otherness; God; ethics; infinite; Lévinas.

* Doutor em filosofia pela Gregoriana de Roma e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: p.marciopaiva@yahoo.com.br

** Mestre em Ciências da Religião e bacharel em Filosofia pela PUC Minas. E-mail: l.ferna@ig.com.br

Introdução

O pensamento ocidental, desde os seus primórdios, concedeu um status privilegiado à questão de Deus. “A questão de Deus sempre foi uma das primeiras e mais importantes questões da vida do homem.” (CORETH, 2009, p.10). Trata-se de uma interrogação recorrente no pensamento filosófico, tendo sido a ela conferidos variados graus de importância no transcorrer do tempo, mesmo em tempos de superação da metafísica e da morte de Deus.

Hoje vivenciamos um cenário pós-metafísico, no qual desponta uma visão materialista e superficial da existência humana. Entretanto, ainda que a perspectiva materialista, respaldada pelos avanços científicos e tecnológicos, insinue ao homem uma suposta autossuficiência, esta não se concretiza plenamente, pois: “O espírito humano exige mais que a ciência para compreender-se no âmago do mundo.” (GILBERT, 2005, p.15)¹.

Dentre as características essenciais do ser humano, destaca-se uma incansável busca pelo sentido da existência. Tal procura estabelece uma íntima conexão entre a significação do homem e a questão de Deus: “O problema de Deus é, em última análise, o problema do próprio homem e do sentido da vida” (ZILLES, 1997, p.9). Sendo assim, o problema de Deus é portador de uma atualidade perene, afirmativa que, nos dias de hoje, pode ser confirmada através do revigorado interesse pela investigação de Deus no âmbito filosófico e no âmbito das chamadas Ciências da Religião. Tudo isso é ainda corroborado pelo crescimento acentuado da religiosidade, sob novas e variadas formas.

Contudo, o panorama atual apresenta um desafio a ser superado. Trata-se da elaboração de uma narrativa de Deus compatível com o cenário pós-moderno. Nesse contexto, julgamos ser de significativa importância a contribuição de Emmanuel Lévinas². O filósofo, antes de ter buscado um discurso sobre Deus fundado em conceitos determinativos, investigou “[...] sobre a possibilidade – ou mesmo sobre o fato – de ouvir a palavra Deus como uma palavra significante.” (LÉVINAS, 2004, p.7). Lévinas empenhou-se em manter o vocábulo “Deus” situado em um patamar transcendente, buscando não transgredir o caráter absoluto que tal palavra sugere. (LÉVINAS, 2004, p.8).

A presente reflexão se desenvolve em quatro etapas. Primeiramente, apresentamos a crítica levinasiana às narrativas de Deus engendradas pela Onto-teologia, destacando a leitura que o filósofo desenvolveu acerca do “Bem além das essências” de Platão e em relação à “ideia do Infinito” de Descartes. Em seguida, abordamos a noção de rosto, aspecto fundamental das formulações de Lévinas.

¹ Aqui registramos que foi através do curso *Violenza e metafísica*, ministrado pelo Prof. Paul Gilbert no semestre invernal de 1994/95, que nos despertamos para o pensamento de Emmanuel Lévinas. O tempo passa e a surpresa diante da linguagem arrojada do filósofo sempre se renova.

² Nascido na Lituânia, tendo migrado ainda jovem para a França, Lévinas é um dos filósofos mais instigantes da contemporaneidade. Além de ter sido o introdutor da fenomenologia de Husserl no cenário francês, é autor de uma extensa obra filosófica, portadora de uma perspectiva ímpar no cenário da filosofia ocidental.

Posteriormente, apresentamos a proposição de Lévinas em narrar Deus de “outro modo que ser”, fora dos domínios da ontologia. Nas considerações finais, resgatamos alguns dos aspectos anteriormente abordados.

Deus fora dos domínios do ser

A crítica à ontologia é um aspecto marcante da filosofia levinasiana. Para Lévinas, o modelo ontológico tem como característica fundamental a totalidade, sendo um pensamento pautado pela apreensão da realidade fenomênica através da síntese conceitual que, determinando o ser como fundamento de toda significação, almeja a pronúncia definitiva: “O discurso filosófico do Ocidente reivindica a amplitude de um englobamento ou de uma compreensão última.” (LÉVINAS, 2004, p.94). Trata-se de um sistema de pensamento que pretende eliminar a diferença, negando toda e qualquer alteridade:

A filosofia, tal é sua natureza, tal é também seu problema, consiste essencialmente em uma tematização ou em uma conceitualização, a qual tem por efeito anular a diferença do sujeito ao objeto, do pensante ao que é pensado. O conceito subsume, homogeneiza, integra o diferente e o leva ao idêntico. (NARBONNE, 2004, p.13).

Conforme Lévinas, a tematização do Sagrado desenvolvida no transcurso histórico ocidental é marcada pela imanência e pela negação da alteridade, estando restrita a um horizonte de finitude: “[...] a história da filosofia ocidental foi uma destruição da transcendência.” (LÉVINAS, 2004, p. 95). Para o filósofo, o Deus fruto da síntese racional está fundamentado em uma insuficiente estruturação humana, limitado à adequação entre a ideia e o *ideatum*, não alcançando, de forma alguma, a transcendência:

O Deus dos filósofos, de Aristóteles a Leibniz, passando pelo Deus dos escolásticos, é um deus adequado à razão, um deus compreendido que não saberia perturbar a autonomia da consciência, ela própria encontrando-se através de todas as suas aventuras, retornando para casa como Ulisses, que ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por ir para a sua ilha natal. (LÉVINAS, 2010, p. 263).

Lévinas buscou uma noção não totalizante de Deus a partir das relações éticas, fora da seara do conhecimento. Tal itinerário filosófico foi influenciado pelo “Bem além das essências” de Platão e, mais ainda, pela “ideia de Infinito” em Descartes.

A inspiração advinda do Bem como *epékeina tes ousias* é assumida no final do prefácio à edição alemã da obra *Totalité et infini*:

Filosofia como amor do amor. Sabedoria que ensina o rosto do outro homem! Não foi ela anunciada pelo Bem além da essência e acima das Ideias do Livro VI da *República* de Platão? Bem, em relação ao qual aparece o ser ele mesmo. Bem, cujo ser guarda a luz da sua manifestação e de sua força ontológica. Bem, em vista do qual « toda alma faz o que faz » (*República* 505e). (LÉVINAS, 1991, p. 234).

De acordo com Lévinas, o “Bem além das essências” ultrapassa a totalidade, apontando para a transcendência, configurando-se como o grande legado da filosofia platônica: “O Lugar do Bem acima de toda essência é o ensinamento mais profundo – o ensinamento definitivo – não da teologia, mas da filosofia.” (LÉVINAS, 1965, p.76).

Entretanto, Narbonne aponta uma clara distinção entre a elaboração platônica e a reflexão desenvolvida por Lévinas a respeito do “Bem além das essências”:

Ir além da essência limitada (projeto platônico) para o Bem significa se liberar do julgo do ente determinado e limitado em direção a sua fonte não limitativa, bem feitora e luminosa. É uma ruptura no Ser ou ao menos à extremidade do Ser, face a face às limitações intrínsecas aos entes sempre fragmentados e particularizados que só podem encarnar um bem parcial.

Ir além da essência por meio de outro modo que ser (projeto levinasiano) significa se liberar de toda essência e do pensamento mesmo da essência, para fazer ressoar alguma coisa não somente do além, mas do mais antigo e mais augusto que o Ser, se é verdade, como insiste sem cessar Lévinas, que « o caráter excepcional, extra-ordinário – transcendente – da bondade, preza precisamente essa ruptura com o ser e com a sua história». (NARBONNE, 2006, p. 75).

Na perspectiva de Lévinas, independente do fato de Platão ter concebido o Bem como uma ideia e como fonte de iluminação, sua grande contribuição foi a de ter reconhecido o Bem como um além do ser, pois, pela sua própria natureza, o além do ser se recusa à apreensão através de um dito:

O além do ser ou o *outro do ser* ou o *outro modo que ser* – aqui situado na diacronia, aqui enunciado como infinito – foi reconhecido como Bem por Platão. Que Platão tenha feito disso uma ideia e uma fonte de luz – que importa. Sempre o além do ser, se mostrando no dito, se mostra enigmáticamente, quer dizer, já traído. (LÉVINAS, 1978, p.36).

Contudo, não obstante a importância da inspiração platônica, a influência mais relevante de Lévinas, no que diz respeito à fuga da totalidade, é a ideia de Infinito em Descartes, sendo este o seu ponto de partida em contraposição à totalidade.

A ideia de Infinito³ é uma postulação filosófica de René Descartes, que chega através dela à prova da existência de Deus, rompendo assim com a solidão do *cogito*. Na ótica de Lévinas, a intuição filosófica de Descartes, apesar de ainda estar inserida no contexto do substancialismo, possibilita uma ruptura com o “Eu penso” da intencionalidade (PAIVA, 2000, p. 213-231).

Em relação à ideia de Infinito, a atenção de Lévinas volta-se, principalmente, à possibilidade de rompimento com a consciência por ela trazida, deixando de lado a comprovação da existência de Deus, pois pensar a substância infinita implica em uma desproporcionalidade entre o pensamento e o que é pensado.

³ Terceira Meditação de *Meditações sobre Filosofia Primeira*.

Perante o Infinito, o pensamento pensa mais do que pode pensar, ocasionando um traumatismo em suas estruturas.

A leitura levinasiana da ideia de Infinito impulsionou o filósofo a um caminho distinto do trilhado por Descartes, pois, se em René Descartes a ideia de infinito é uma ideia inata, em Lévinas o Infinito corresponde a uma ideia que “[...] foi colocada em nós. Ela não é uma reminiscência.” (LÉVINAS, 2010, p. 239). A ideia do Infinito visa o que não se pode abarcar, assim sendo, ela é mais que uma ideia, é mais que um conceito, é um excedente: “O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro.” (LÉVINAS, 2010, p.239). A ideia do Infinito corresponde a uma exterioridade, estando inserida no campo das relações inter-humanas: “A ideia de infinito é a relação social.” (LÉVINAS, 2010, p. 239).

Lévinas desvincula a ideia de Infinito da esfera do conhecimento, ligando-a aos domínios do desejo: “Um pensamento que pensa mais do que pensa é Desejo. O Desejo «mede» a infinitude do infinito”. (LÉVINAS, 2010, p. 242). Para Lévinas, o Desejo é uma via de saída da ontologia, por intermédio do movimento de abertura ao Outro, não como um desejado, passível de apreensão, mas como desejável⁴. O Infinito é desejo de natureza irrealizável:

O desejo metafísico não aspira ao retorno, pois ele é desejo de um país onde não nascemos. De um país estrangeiro a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde não nos transportaremos jamais. O desejo metafísico não repousa sobre nenhum parentesco anterior. Desejo que não saberíamos satisfazer. (LÉVINAS, 1965, p. 3).

Nesse sentido, se torna importante observar a diferenciação formulada por Lévinas, entre necessidade e desejo: “O desejo é uma aspiração que o Desejável anima; ele nasce a partir do seu «objeto», ele é revelação. Enquanto que a necessidade é um vazio da Alma, ela parte do sujeito.” (LÉVINAS, 1965, p. 33). O Desejo metafísico é Desejo inextinguível, na medida em que almeja um desígnio que não pode ser alcançado, é Desejo do absolutamente Outro, do além do ser, que não absorve o Desejável. O Desejo metafísico é pura transcendência, é aspiração ao Bem. (LÉVINAS, 2004, p.111).

A ordem do Bem é estabelecida na relação com o próximo, possibilitando uma transcendência ética, através da qual o Bem alcança precedência em relação ao ser: “Contra todo pensamento ontológico que une subjetividade e substancialidade, Lévinas se esforça assim em nomear no humano sua passividade de criatura – esse apelo ao ser que o pré-ordena ao Bem antes de ser.” (FAESSLER, 2005, p.22,).

Para Lévinas, “A experiência, a ideia de infinito, se dá na relação com os Outros” (LÉVINAS, 2010, p. 239). Portanto, Outrem se faz caminho obrigatório na abordagem da significância de Deus no pensamento levinasiano: “Para Lévinas, a

⁴ “O Desejo é então o movimento de infinitude da vontade que se relaciona com o Outro não como *desejado* (o que entra no caráter ontológico do conhecimento racional que tematiza de modo sincrônico e assimilador), mas como o *desejável*, o que foge continuamente da captura do Mesmo, e se mantém absolutamente outro, heterogêneo [...]”. (PAIVA, 2000, p. 221).

relação com a transcendência de Deus não se limita a uma representação de Deus que o torna imanente. A relação com Deus ganha sentido a partir da relação com o rosto do outro homem.” (HAYAT, 1994, p. 17). Por tudo isso, Lévinas retira a primazia da ontologia uma vez que na relação com o Infinito o eu é desnucleado de si mesmo, sofre um traumatismo diante do “rosto” do outro.

O rosto do outro homem

Emmanuel Lévinas desenvolveu uma abordagem peculiar em relação ao rosto humano, considerando-o como um não tematizável. Para ele, o rosto não pode ser conteúdo, pois sua significância está situada além do âmbito das aparências fenomênicas. O rosto transcende às delimitações físicas e sua manifestação não pode ser sintetizada pela razão, sem a utilização de violência. Portanto, trata-se de uma noção que se esquivava da esfera do conhecimento, da ontologia, ganhando seu sentido no domínio da ética:

Eu penso antes que o acesso ao rosto é primeiramente ético. É quando você vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo, e que você pode descrevê-los, que você se volta para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é de nem mesmo atentar na cor de seus olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, certamente, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. (LÉVINAS, 1982, p. 79).

O rosto é pura nudez, é significação sem contexto. O rosto está imune a toda e qualquer representação que dele possamos fazer, pois se trata da manifestação enigmática do Infinito: “A ideia do Infinito, o infinitamente mais contido no menos, se produz concretamente sob as espécies de uma relação com o rosto.” (LÉVINAS, 1965, p. 170).

Por estar além das sínteses racionais, o rosto rompe com as estruturas cognitivas do pensamento: “O rosto se recusa à posse, aos meus poderes.” (LÉVINAS, 1965, p.172). O rosto manifesta-se traumatizando minha representação da realidade, na medida em que se determina a si próprio: “[...] o rosto é expressão, a existência de uma substância, de uma coisa em si.” (LÉVINAS, 1994, p. 49).

O rosto, na sua total nudez, se configura como apelo ético: “A primeira coisa evidente no rosto do outro é essa retidão da exposição e esse sem defesa.” (LÉVINAS, 1995, p. 166). O rosto denota a miséria e a vulnerabilidade de Outrem. Estar face a face com o Outro significa já ser responsável pela sua penúria e pelo seu sofrimento. O rosto é preceito ético. Se, no domínio fático, o rosto se encontra indefeso diante de minhas forças, sendo um convite à violência; na esfera ética, a nudez do rosto e a sua fragilidade constituem uma súplica, se contrapondo à violência⁵: “O «Tu não matarás » é a primeira palavra do rosto.” (LÉVINAS, 1982, p. 83).

⁵ No domínio ético, a resistência do Outro à minha violência não se configura como oposição de uma força, mas como uma obstinação pacífica.

Portanto, o rosto é uma interdição à conquista, pois, perante o do rosto do Outro, eticamente, “[...] eu não posso mais poder [...]” (LÉVINAS, 2010, p. 240). Tal obstinação ética é revelação de Deus: “A resistência ética é a presença do infinito.” (LÉVINAS, 2010, p.241). O rosto do Outro é manifestação do Infinito, é palavra original de Deus. É através do rosto do Outro que Deus me vem à ideia:

O «rosto», em sua nudez, é a fragilidade de um ser único exposto à morte, mas ao mesmo tempo é o enunciado de um imperativo que me obriga a não deixá-lo só. Essa obrigação é a primeira palavra de Deus. A teologia começa para mim no rosto do próximo. A divindade de Deus atua no humano. Deus desce no «rosto» do outro. (LÉVINAS, 1994, p. 179).

É por meio do rosto que a palavra Deus atinge a sua significância, com o Infinito se revelando, na forma de um mandamento ético:

Deus – ou a Palavra de Deus – me vem à ideia, concretamente, diante do rosto do outro homem onde eu leio o comando *Tu não matarás*. A interdição inscrita no rosto não saberia passar por isso que chamamos prova da existência de Deus. Mas é a circunstância onde a palavra Deus toma sentido. (MALKA, 1989, p. 25).

Desta forma, o rosto do Outro é abertura à transcendência, é teologia original, acima das cogitações da razão. O rosto não é entendimento ou apreensão, ele é ausência de forma, é abstração, que se apresenta como enigma. O rosto é o vestígio do Infinito. O vestígio é o invisível que se faz visível, é o ausente que se faz presente:

O vestígio não é um símbolo nem um sinal, mas *abertura de sentido* que subverte a ordem do mundo. O vestígio é a presença de um ausente, é um *aqui* de um *então*. Ser à imagem de Deus não quer dizer ser ícone de Deus, mas encontrar-se no seu vestígio. Na ideia (*sic*) de vestígio, Lévinas sublinha a impossibilidade da manifestação como fenomenalidade e, nesta, da representação e da compreensão. O Deus bíblico se revela não manifestando-se, apresenta-se retirando-se, a sua passagem é sempre passado, a sua proximidade está no distanciamento: a sua invisível visibilidade é o rosto do próximo. (PAIVA, 2000, p. 225).

O Deus, que se furta à tematização, que está situado além do ser e do não ser, se revela como vestígio no rosto do Outro (LÉVINAS, 1982, p. 157). Tal quadro nos leva à intrincadas questões: Como tematizar algo refratário à tematização? Como narrar o inefável? Como evitar a violência conceitual? A seguir, refletiremos sobre os caminhos percorridos por Lévinas em direção a tais questionamentos.

Narrar deus de outro modo que ser

Lévinas se esquivou das caracterizações discursivas sobre Deus, a exemplo do que fizeram outros filósofos exponenciais, como Agostinho⁶ ou Tomás de

⁶ Para Agostinho, Deus não é passível de determinação, pois o inefável não pode, de modo algum, ser expresso em termos humanos (AGOSTINHO, 2008, p. 245).

Aquino⁷. No entanto, a recusa levinasiana tem um caráter diferenciado das demais, em razão de se estabelecer a partir de uma perspectiva ética. Para o filósofo lituano, “[...] conhecer Deus, é fazer justiça ao próximo [...]” (LEVINAS, 1993, p. 232).

A via filosófica desenvolvida por Emmanuel Lévinas afastou-se da determinação conceitual, buscando o sentido da palavra “Deus” a partir da intriga ética: “«Deus » é uma palavra; uma palavra que só significa em um contexto ético [...]” (SEBBAH, 2010, p.56). Para o filósofo, a ética é a ótica que permite lampejos de visibilidade sobre o Deus invisível:

A relação moral reúne então ao mesmo tempo a consciência de si e a consciência de Deus. A ética não é o corolário da visão de Deus, ela é esta visão mesma. A ética é uma ótica. De sorte que tudo o que eu sei de Deus e tudo o que eu posso entender de Sua palavra e dizer a Ele razoavelmente deve encontrar uma expressão ética. (LÉVINAS, 2010, p. 37).

Contudo, ao não enquadrar Deus nas sínteses linguísticas, Lévinas não indica a impossibilidade de situar tal vocábulo em um horizonte de inteligibilidade. Trata-se antes de privilegiar uma abordagem alicerçada na socialidade:

O discurso sobre Deus é sem dúvida impossível, dentro da oposição que Levinas estabelece entre a essência e a significação. Mas isso não implica a impossibilidade da inteligibilidade de Deus, ou do transcendente Totalmente outro. A ruptura com o conceitualismo não significa o mesmo que a negação da inteligibilidade da transcendência. [...] Deus, o transcendente, vem a ser entendido dentro de uma relação a três, daí por que a inteligibilidade do divino é pura socialidade, responsabilidade pelo próximo, a excelência própria do espírito. (MELO, 2003, p. 127).

Na perspectiva levinasiana, a possibilidade de pronúncia do nome extraordinário de Deus, sem que seja violado o caráter absoluto de sua significância, passa pela distinção entre os domínios do “Dizer” e do “Dito”.

O Dizer, segundo o filósofo, está relacionado ao âmbito da ética, sendo anterior aos sistemas e jogos linguísticos, representando uma ordem pré-originária, balizada pela responsabilidade em relação ao próximo: “Ordem mais grave que o ser e anterior ao ser.” (LÉVINAS, 1978, p. 17). O Dizer ultrapassa a coerência sistêmica do discurso, indo além do cálculo racional. Entretanto, o Dizer, ao se movimentar na linguagem, relaciona-se com o Dito, relativo ao domínio ontológico, que é subordinado às categorias linguístico-gramaticais: “No Dito se encontra o lugar de nascimento da ontologia.” (LÉVINAS, 1978, p. 74).

O Dizer é sempre traído pelo Dito, sendo este um preço a ser pago pela sua manifestação. Ao Dizer corresponde uma significação anárquica e diacrônica, ao contrário do Dito, que está ligado à sincronia, ocorrendo nele uma estagnação do tempo. O Dizer é relativo à relação inter-humana, que ocorre em diacronia, pois no

⁷ “[...] Deus não tem nome ou está acima de qualquer denominação, porque a sua essência sobrepuja o que dele inteligimos e exprimimos pela palavra” (AQUINO, 2004, p.211).

encontro com o Outro, o futuro é incerto e imprevisível. No Dizer o tempo ainda não se consumiu no Dito definitivo: “[...] o Dizer não se esgota na proposição.” (LÉVINAS, 1978, p.18.).

Assim sendo, uma representação conceitual com pretensões de definitiva, que encerre toda sua significação no Dito, está fadada ao engano, pois o Dito tem natureza transitória, ainda que nele estejam contidos vestígios do Dizer. Por esta razão, o Dito deve ser necessariamente desdito, persistindo de desdito em desdito, através de uma evolução autocorretiva, para que não se estabeleça a violência conceitual.

Todavia, Lévinas não desenvolve uma perspectiva relativista da linguagem. Ele situa tal questão em uma ordem anterior às especulações da razão. Para o filósofo, a investigação sobre a linguagem se insere no encontro com o Outro, sendo definida pela responsabilidade ocasionada por esta relação:

Se então Lévinas condena a redução de todo sentido ao Dito, isso não é certamente para fazer valer um além da linguagem, é ao contrário para reconhecer a dimensão profunda da linguagem no Dizer enquanto questão onde se manifesta somente uma responsabilidade ética! (FERON, 1992, p.323).

O filósofo lituano, de forma provocante e meio paradoxal, atrela a correlação existente entre o Dizer e o Dito à anfibologia do ser e do ente. O que nos parece um legado do perguntar nato heideggeriano e aponta para a diferença ontológica. Porém, a perspectiva de Lévinas não apenas é ética, mas demonstra talvez o limite da linguagem:

O que é isso que se mostra sob o nome do ser? Este nome não é sem equívoco. Trata-se de um nome ou de um verbo? A palavra *ser* designa uma entidade que é – ideal ou real – ou o *processo de ser* desta entidade: *A essência?* A palavra *designa*? Sem dúvida ela designa. Mas designa somente? Pois se ela designa somente, mesmo verbo, ela é nome. E o processo, sob o choque da designação, fosse ele movimento, se mostra, mas se imobiliza e se fixa no *Dito*. O mistério do *ser* e do *ente* – sua diferença – Inquieta já? Desde o início, a distinção e a anfibologia do ser e do ente se mostrarão importantes e o ser – determinante para a verdade; mas esta distinção é também uma anfibologia e não significa a última. Se esta diferença se mostra no Dito – nas palavras, isso que não é epi-fenômico – se ela vincula-se ao *mostrar-se* como tal, ela pertence à mesma categoria que o ser cujo jogo de esconde-esconde é, certamente, *essencial*; mas se o *mostrar-se* é uma modalidade da significação, é necessário ao *Dito* voltar ao *Dizer*. O Dito e o Não Dito não absorvem todo o Dizer, que permanece a quem – ou vai além – do Dito. (LÉVINAS, 1978, p.43-44).

Ao estabelecer o Dizer em uma dimensão superior ao Dito e ao Não Dito, Lévinas sugere que a palavra “Deus” alcança a sua significância na esfera ética da responsabilidade pelo próximo. Dizer o Infinito implica na utilização de um Dizer que deve, ininterruptamente, ultrapassar o Dito, abrindo novos horizontes de sentido, para além do ser, de “outro modo que ser”. O Dizer relaciona-se com o Infinito,

por ser oriundo da inspiração provocada pela aproximação do rosto do Outro, que já me interpela e por quem devo responder de forma incondicional. Desta forma, podemos afirmar que o Dizer é portador do vestígio do Infinito:

O Dizer carrega o vestígio do Infinito na medida em que ele é primeiramente inspirado pelo Infinito ou enquanto nele Deus vem à ideia. Mas este testemunho atesta o Infinito sem tematizá-lo: o Infinito << se passa >> ou << passa >> incógnito no Dizer em lugar de se solidificar no Dito ou de se prender no presente de uma representação. (FERON, 1992, p.230).

O Infinito não se deixa confinar na estagnação das sínteses conceituais, pois sua revelação não ocorre através de uma forma passível de representação. Deus se manifesta como passagem, retirando-se, deixando seu rastro, na forma de ordenamento ético: “O modo pelo qual o Infinito se glorifica (a sua glorificação) não é representação. Ela se produz, na inspiração, sob a forma da minha responsabilidade pelo próximo ou da ética.” (LÉVINAS, 1993, p.227).

Portanto, pensar Deus, sem atrelar tal pensamento a um contexto redutor, sem resvalar na imanência, é direcionar tal raciocínio ao domínio ético: “Não há modelo da transcendência fora da ética.” (LÉVINAS, 1993, p.226). A palavra Deus assume sua significação no campo das relações intersubjetivas, fora dos jogos de definições de verdade e de validade. Portanto, a manifestação do Infinito ocorre no finito, ganhando seu sentido na responsabilidade irrecindível pelo próximo. O rosto do Outro é vestígio do Infinito, é o traço de um passado imemorial, que jamais foi presente. É através do rosto que Deus nos vem à ideia como palavra significante.

Considerações finais

Em seu itinerário filosófico, Lévinas tratou a questão de Deus sob uma perspectiva diferente das desenvolvidas pela ontologia. O filósofo, antes de engendrar uma narrativa sobre Deus, buscou a possibilidade de discursar com Ele, através da atitude de responsabilidade assumida diante do apelo ético inscrito no rosto do outro homem. Interessante aqui é mencionar o retorno a Platão e a Descartes, deles se distinguindo, mas neles Lévinas encontrou janelas para sair da ontologia. O lugar do bem acima de toda essência e o Infinito rompendo as estruturas cognitivas do cogito solitário.

A abordagem de Deus em Lévinas ocorre a partir das relações inter-humanas. Longe das caracterizações determinativas, a significância de Deus foi pensada, pelo filósofo, no face a face com o Outro. Para ele, não é o conhecimento sobre Deus que determina os parâmetros balizadores das relações humanas, mas, ao contrário, é a partir delas que se torna possível falar apropriadamente de Deus:

Eu não queria definir nada por Deus, porque é o humano que eu conheço. É Deus que eu posso definir pelas relações humanas e não inversamente. A noção de Deus, - Deus o sabe, eu não me oponho a ela! Mas, quando eu devo dizer alguma coisa de Deus, é sempre a partir das relações humanas. (LÉVINAS, 2006, p.110).

Lévinas conferiu à palavra “Deus” um profundo respeito, buscando a profundidade e a transcendência que podem ser inspiradas por tal vocábulo. Deus é palavra vivente, é mandamento ético, que tem como *tópos* privilegiado o rosto do outro homem. Na ótica levinasiana, a revelação de Deus não se dá através do entendimento, mas sob a forma de exigência ética, que nos investe da responsabilidade incondicional e ilimitada por tudo e por todos⁸: “Assumir a responsabilidade por outrem é para todo o homem uma maneira de testemunhar a glória do Infinito e de ser inspirado”. (LÉVINAS, 1982, p.111). Para Lévinas, tomar sobre si tal encargo é escutar e testemunhar a palavra de Deus.

Ainda se poderia levantar outra questão: o discurso sobre Deus proposto por Lévinas não representa uma espécie de teologia negativa? Desdizer o dito não é desconfiança na razão humana? Tudo isso não aponta para uma espécie de relativismo epistemológico? Seguramente não. Vamos passo a passo. Lévinas não faz uma teologia nos moldes do conhecimento ou da ontologia. Para ele a teologia começa no rosto do próximo. Deus desce no «rosto» do outro. Esta é uma perspectiva ética em primeiro lugar. Há uma inteligibilidade *sui generis*. Não é aquela da síntese, mas da diacronia. Não é aquela do conceito, mas da responsabilidade diante do outro. Quanto mais se vive eleito por e para o outro, mais Deus se revela no vestígio. Portanto, não se trata de uma teologia negativa ou uma teologia estéril. Em segundo lugar, a postura levinasiana não é por nada relativista. Pelo contrário, ele leva a razão humana tão a sério que não a confina nos limites de uma lógica da representação ou da síntese temporal. Qualificá-lo de relativista talvez significasse aprisionar o fluxo infinito do pensamento humano à lógica formal. Por fim, longe de se inserir num pensamento totalizante e sistemático, o discurso sobre Deus em Lévinas quer ser apenas uma possibilidade de pronunciar a palavra Deus com sentido.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. *A trindade*. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- AQUINO, Tomás de. *Seleção de textos*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Os pensadores).
- CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel *et al.* (Dir.) *Lévinas*. Paris: L’herne, 2006.
- CORETH, Emerich. *Deus no pensamento filosófico*. São Paulo: Loyola, 2009.
- DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: UNICAMP, 2004.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Os irmãos Karazázovi*. São Paulo: Circulo do Livro, 1995.
- FAESSLER, Marc. *En découvrant la transcendance avec Emmanuel Lévinas*. Neuchâtel: Lausanne, 2005.

⁸ A responsabilidade infinita e irrecindível por tudo e por todos é bem representada pela frase da obra *Os Irmãos Karamázov*, utilizada inúmeras vezes por Lévinas: “[...] cada um de nós é culpado diante de todos por tudo e eu mais do que os outros.” (DOSTOIÉVSKI, 1995, p.212).

- FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage: l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- GILBERT, Paul. *A paciência de ser: metafísica*. São Paulo: Loyola, 2005.
- GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques (Dir.). *Emmanuel Lévinas: l'éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993.
- GUIBAL, Francis. *Emmanuel Levinas: le sens de la transcendance, autrement*. Paris: PUF, 2009.
- HAYAT, Pierre. Une philosophie de l'individualisme éthique. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. Paris: Fata Morgana, 1995.
- _____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le livre de poche).
- _____. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 2004.
- _____. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset & fasquelle, 1993.
- _____. *Difficile liberté: Essais sur le jadaïsme*. 3.ed. Paris : Albin Michel, 2010a.
- _____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris :Vrin, 2010b.
- _____. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991. (Le livre de poche).
- _____. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Payot & Rivages, 1998.
- _____. *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fyard, 1982. (Le livre de poche).
- _____. L'asymétrie du visage. In: *Cités*. Paris: Puf, n. 25, 2006.
- _____. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1965.
- _____. Transcendance et hauteur. In : CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Dir.) et al. *Lévinas*. Paris: L'herne, 2006b.
- MALKA, Salomon. *Emmanuel Lévinas: la vie et la trace*. Paris: Albin Michel, 2005.
- _____. *Lire Lévinas*. 2. ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.
- MATTÉI, Jean-François. Levinas et Platon. Sur l'<<au-delà de l'être>>. *Noesis*, Paris, n.3, 2000. Disponível em: < <http://noesis.revues.org/index6.html>>. Acesso em: 21dez., 2010.
- MELO, Nélio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- MORO, Ulpiano Vásquez. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madri: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comilas, 1982.
- NARBONNE, Jean-Marc. *Lévinas et l'héritage Grec*. Paris: Vrin, 2004.
- _____. De l'<<au-delà de l'être>> à l'<<autrement qu'être>>: le tournant lévinassien. *Cités*, Paris, v.1, n. 25, 2006.
- PAIVA, Márcio Antônio de. Da ética ao discurso sobre Deus. In: PAIVA, Márcio

Antônio de; OLIVEIRA, Ibraim Vitor de, et al. *Violência e discurso sobre Deus*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2010a. p. 121-166.

_____. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v.7, n. 88 p. 213-231, 2000.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: essai et entretiens*. Saint-Armand-Montrond: Babel, 2006.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SAINT-CHERON, Michaël. *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1992-1994*. Paris: Librairie Générale Française, 2006.

_____. *Levinas entre philosophie et pensée juive*. Paris: Librairie Générale Française, 2006.

SEBBAH, François-David. *C'est la guerre. Cités*, Paris, v. 1, n. 25, 2006.

_____. *Levinas*. Paris: Perrin, 2010.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

ZILLES, Urbano. *O problema do conhecimento de Deus*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989.

A questão de Deus no pensamento de Paul Gilbert

RESUMO

O artigo trata da ideia de Deus no pensamento de Paul Gilbert, desde os primeiros textos sobre Santo Anselmo até os últimos trabalhos sobre Heidegger e Levinas. Em seu pensamento maduro, Paul Gilbert acaba adotando a fenomenologia como método fundamental da metafísica, recorrendo a termos como dom, atração, liberdade e transparência. Em relação ao conceito de Deus, não fica claro, porém, se o discurso metafísico deve apenas apontar para um *maius* que fundamenta o dinamismo ascensional do espírito ou se, ainda, deve reconhecer a condescendência do Outro divino que vem ao nosso encontro no dom da verdade e da vida.

Palavras-chaves: Metafísica; transcendência; Deus.

ABSTRACT

This work examines the idea of God in Paul Gilbert's thought from his early articles focused on Saint Anselm to his last texts addressing the contributions of Heidegger and Levinas to the topic at stake. In his mature thoughts, Gilbert adopted Phenomenology as the fundamental method of metaphysics and resorted to the use of terms such as gift, attraction, liberty and transparency assuming the forms they are presented in the phenomenological tradition. In relation to Gilbert's account of the concept of God, it is not clear whether he thought that the metaphysical discourse should strictly indicates a *maius* that grounds the dynamic ascension of the spirit or believed the spirit should recognize the condescendence of the divine Other who comes to us in the gift of truth and life.

Keywords: Metaphysics; transcendence; God.

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte. E-mail: macdowsj@faculdadejesuita.edu.br

Interpretar o pensamento de um autor na sua presença não é nada fácil. Raros são os que podem gabar-se de compreendê-lo melhor do que ele mesmo. O comum dos mortais arrisca-se a ser contestado, ao não captar as linhas mestras de tal pensamento, ou mesmo ao deformar o seu sentido, fazendo o filósofo em questão dizer o que não quis. Este risco se potencializa quando se trata de um mestre na arte de interpretar, que nos brinda ao longo de toda a sua obra com apanhados sugestivos dos mais variados pensadores desde Platão e Aristóteles a Tomás de Aquino, Caietano e Francisco Suárez, passando certamente por Santo Anselmo, de Kant e Hegel a Husserl e Heidegger e destes a uma série de autores contemporâneos, como H. Arendt, E. Levinas e P. Ricoeur, R. Girard e G. Vattimo, e muitos outros, sobretudo italianos, sem falar em M. Blondel e nos neoescolásticos J. Maréchal, J.B. Lotz e B. Lonergan. Mesmo assim – e sem ter lido a sua “Rétrospective” (2011) para evitar uma atitude demasiado passiva na interpretação – aceitei correr hoje este risco, confiado na amizade e benevolência de Paul Gilbert, que se mostra nos seus escritos sempre inclinado mais a salvar do que a condenar, procurando identificar e integrar no seu próprio pensamento os elementos positivos de cada um dos autores estudados.

Cabe-me falar sobre o problema de Deus em Paul Gilbert. O tema é fugidio, porque Gilbert, ao meu conhecimento, hesita em abordar sistematicamente esta questão nas suas publicações. É verdade que os seus primeiros estudos de maior peso foram dedicados justamente à concepção de Deus em Santo Anselmo, primeiro com sua tese de doutorado sobre o *Monologion* (1984) e, pouco depois, com a brilhante análise do *Proslogion* (1990) do mesmo autor, sobre o qual ele volta constantemente em inúmeros artigos e passagens de seus livros.¹ Ao que tudo indica, como veremos melhor mais adiante, as reflexões de Anselmo deixaram uma marca profunda no pensamento de nosso filósofo, de modo que, também por isso, a problemática teológica esteja subjacente a toda a sua investigação. Ela emerge, com efeito, com certa frequência, seja em referências históricas, seja mesmo em desenvolvimentos pessoais, mas sempre numa perspectiva limitada, que não assume diretamente a questão tradicional da existência de Deus.² Esta omissão, que sintoniza com a tendência atual da reflexão filosófica, arraiga-se, contudo, na própria compreensão de metafísica do autor.

¹ Identificamos na bibliografia de Paul Gilbert 28 artigos, capítulos de livros, ou verbetes de enciclopédia em cujos títulos consta expressamente o nome de S. Anselmo ou de suas obras.

² Eis os principais textos nos quais Gilbert aborda pessoalmente, de algum modo, a questão de Deus: *Prouver Dieu et espérer en lui* (1996, p. 690-708); *Argomento e 'Dio' . Sapere e sperare. Percorso di metafisica* (2003, p. 251-271) [tema tratado anteriormente em alguns artigos de revista]; *Je suis celui qui est. Dieu, du buisson ardent aux aventures de la raison* (2007, 21-51); trad. portuguesa: *Eu sou aquele que serei. Deus: da sarça ardente às aventuras da razão* (2012, p. p. 23- 50); *Et hoc dicimus Deum* (2009a, p. 465-480); *Conclusion Générale. In: Violence et compassion. Essai sur l'authenticité d'être* (2009, p. 292-299). Não incluímos aqui os textos de filosofia da religião, no sentido estrito, nem as reflexões sobre o mal, que, no entanto, concentram-se mais na questão da noção de mal, do que no problema tradicional da compatibilidade entre o mal e a bondade e onipotência divinas.

O horizonte metafísico do pensar de Paul Gilbert

Paul Gilbert é professor de metafísica e suas obras básicas apresentam-se como metafísicas. Ora, a metafísica clássica, desde Aristóteles, configura-se em duas vertentes, uma, denominada posteriormente ontologia, que trata do ente enquanto ente e de seus aspectos comuns, a outra, teológica, que busca o fundamento último do ente mutável de nossa experiência, elevando-se dedutivamente até a afirmação da realidade divina. Ainda que rejeite a ontologia racionalista, que é entendida como uma análise do conteúdo formal do pensamento humano, enquanto expresso na linguagem (GILBERT, 2009, p. 12-13), ele mantém que a metafísica se ocupa do ser, não enquanto mero fato, é verdade, mas enquanto ato, enquanto se revela na prática da razão humana. Com efeito, tudo o que é, é por seu ato de ser, que é, como já vislumbrara Tomás de Aquino, energia, um movimento que se dá no ente e como dom permite que o ente se realize e se mantenha-se no ser (GILBERT, 2009, p.12-13).

Nesta nova perspectiva, o modo de proceder da metafísica, como filosofia crítica, é a retomada reflexiva de nossos atos de conhecimento, de ação ou decisão e de afeição, que põe em relevo os limites de tais atos, a fim de conferir-lhes o seu verdadeiro sentido e alcance (GILBERT, 2009, p. 15). Por outro lado, a metafísica é essencialmente fenomenologia, um discurso sobre o fenômeno enquanto ente, enquanto aparição do ser, que se desvela efetivamente na vida do espírito. Neste sentido, nada de humano lhe é estranho (GILBERT, 2009, p. 13). Embora não se reduza a uma ética ou uma antropologia, a metafísica envolve radicalmente a reflexão sobre o dom de si e sobre a essência humana (GILBERT, 2009, p.15). A questão metafísica surge da consciência engajada livremente na história. A linguagem filosófica nasce desta atenção da liberdade ao ser. O que é em ato é, antes de tudo, em liberdade. O espírito humano desperta ao experimentar a exigência do dever-ser do que não é ainda, mesmo se este ideal não apresente nenhum conteúdo definível e capaz de determinar a orientação concreta do pensar e da ação no mundo (GILBERT, 2009, p. 29). Trata-se da reflexão que nos leva a reconhecer progressivamente em nós o apelo de um *maius*,³ sob a forma de uma atração, do desejo de penetrar no mistério, que dinamiza a razão humana (GILBERT, 2009, p. 15, 24, 26).

Esta visão tão abrangente da metafísica, que chega a englobar de certo modo antropologia e ética, não explicita, porém, nenhum vetor teológico em direção à realidade, propriamente, meta-física, segundo a tradição, i.é situada para além da experiência intramundana, o absoluto divino. Para compreender mais precisamente a concepção de metafísica de Gilbert, apresentada até agora de maneira sucinta, bem como a posição da questão de Deus neste contexto, faz-se mister detalhar o que ele propõe como o caráter histórico da metafísica. Com efeito, segundo nosso filósofo, o interesse metafísico é permanente no ser humano, mas a

³ É a expressão de Anselmo explorada basicamente por Gilbert: *quidam maius quam cogitari possit* (*Proslogion*, cap.15, 112,14-15).

experiência de tal interesse no mundo ocidental varia através do tempo. Constante na história da metafísica é, porém, a intenção de fundar as nossas experiências, unificando-as (GILBERT, 2003, p. 8-10).

Na metafísica clássica, antiga e medieval, a questão básica refere-se à estrutura da inteligibilidade do ente (GILBERT, 2003, p. 11). Trata-se de um discurso sobre o ente, que exprime formalmente as suas dimensões universais. A vida na sua espontaneidade natural é progressivamente submetida pela razão à lei da necessidade racional (GILBERT, 2009, p. 31). Gilbert caracteriza-o como ontologia, i.é um pensamento formal, que analisa o que é, mas não fá-lo ser (GILBERT, 2003, p. 10), não pode decidir sobre o que existe ou não. Com Platão e Aristóteles a questão do ente se duplica em uma pergunta sobre o *logos*, a razão, interpretada primeiro como contemplação das ideias (Platão), depois como articulação de proposições (Aristóteles). Neste sentido, a ontologia clássica era uma hermenêutica da linguagem, uma exigência racional: o ente se apresenta à razão que plasma sua linguagem em função de tal apresentação. A linguagem explica de maneiras diversas a realidade da experiência, em si mesma simples e una. Ela é analítica, mas representa a síntese do real, enquanto o interpreta mediante as categorias fundamentais de substância, acidente, etc. A hermenêutica antiga e escolástica não se voltou sobre a subjetividade, que oferece um espaço ao ente, mas contentou-se com a análise do eco do ente, que se propõe à subjetividade e informa sua linguagem (GILBERT, 2003, p. 12-14).

A filosofia moderna, ao contrário, enquanto metafísica, não pretendia mais exprimir diretamente na linguagem o fundamento e as estruturas do que é. Seu intento foi submeter à indagação crítica a capacidade fundante da nova ciência do mundo. A verdade não residia mais numa afirmação adequada do real, mas no termo do processo de determinação das condições de qualquer inteligibilidade. A linguagem não foi considerada como o espaço de manifestação do ente nas suas estruturas inteligíveis, mas como aquilo no qual o pensamento exercita suas potências de síntese do real (GILBERT, 2003, p. 15). A perspectiva epistemológica da metafísica atraiu a atenção dos filósofos modernos sobre as estruturas da subjetividade, que determinam a acolhida do ente, passando de uma hermenêutica da linguagem, que faz aparecer o ente no discurso, para uma hermenêutica do ato efetivo de pensar (GILBERT, 2003, p. 16).

Entretanto, o ato do sujeito foi considerado mais na sua função constitutiva do objeto, mediante formas e categorias a priori, do que na sua singularidade, irreduzível a qualquer generalização. Daí o viés racionalista que assumiu pouco a pouco a filosofia moderna. Como já na antiguidade, o pensamento do “uno” está muito presente na reflexão moderna, ainda que de modo diverso (GILBERT, 2009, p. 87). A razão é feita para o “uno”, busca compreender mediante modelos de leitura que interpretam toda a realidade em função de formas comuns, impondo-lhe noções gerais, estruturas estáticas e unívocas (GILBERT, 2009, p. 107). É verdade que o racionalismo propriamente dito não nasce com os tempos modernos. Ele surge mais tarde com os enciclopedistas, com os idealistas alemães e, no outro extremo, com o positivismo científico que pretende estender o modo de conhecer das ciências mo-

dermas a toda a atividade da razão (GILBERT, 2009, p. 91). Trata-se da absolutização da razão, que na sua autonomia e independência transcende tudo, sem ser transcendida por nada, arvorando-se a julgar todo tipo de conhecimento e experiência humana, sem submeter-se a qualquer outra instância. Com isto, o racionalismo torna-se redutivo da vida, da singularidade da existência, eliminando tudo o que não se curva ao seu projeto (GILBERT, 2009, p. 92). Na sua forma mais agressiva, como positivismo ou naturalismo científico, o racionalismo moderno só leva em conta a experiência sensível e as leis lógicas do pensar, adotando a explicação dos fenômenos apenas pelas causas eficientes, empiricamente verificáveis, e excluindo por definição as causas finais, que exprimem justamente o dinamismo intencional do existente singular no seu agir orientado para um fim (GILBERT, 2009, p. 93).

A reação contra este esquecimento do ato de ser na sua originalidade única, que toma corpo no pensamento de Husserl e, sobretudo, de Heidegger, constitui, para Gilbert, a terceira fase da história da metafísica. Trata-se da passagem de um ponto de vista crítico a uma intenção existencial. Neste nível ela não se interessa mais com o ente na sua estrutura inteligível, mas com a existência concreta, cujo sentido articula em várias figuras, como liberdade e história (GILBERT, 2003, p. 17). Ainda que não concorde inteiramente com as ideias de Heidegger, o professor da Gregoriana integrará na sua concepção de metafísica, sob esta perspectiva existencial, as etapas anteriores de sua história. A metafísica formal clássica não deve ser abandonada, sem ser substituída por uma reflexão que aborde as questões fundamentais sob novos pontos de vista. O conhecimento das categorias antigas é necessário para que nossa atualidade seja inteligível. Trata-se de mostrar como tais conceitos na sua universalidade responderam a um problema que ainda é atual, ainda que formulado em outros termos (GILBERT, 2003, p. 4-6). É o que faz o próprio autor extensamente e com grande penetração nas suas obras *A simplicidade do princípio* (1994, p. 282) e *A paciência de ser* (1996, p. 325), ambas várias vezes premiadas e traduzidas em diversas línguas.⁴ Também a descoberta moderna da subjetividade constitui, segundo ele, um grande avanço na decifração da realidade global, desde que seja purificada da pretensão de situar no sujeito e na sua razão o fundamento último de toda a realidade.

As linhas-mestras da metafísica de Paul Gilbert

O pensamento metafísico de Gilbert estrutura-se, portanto, segundo um esquema binário de oposições relativas ou dialéticas, retomadas nos mais variados registros: forma/ato, essência/ato de ser, racional/razoável, significado/sentido, generalização/universalização, noção/conceito, prova/argumentação, ciência/saber, lógica/hermenêutica, violência/compaixão. Na impossibilidade de explorar exaustivamente cada uma destas chaves de leitura da proposta gilbertiana de interpretação da realidade no seu todo, contento-me com algumas observações.

⁴ Há tradução italiana, espanhola e portuguesa dos dois livros.

Os pares de conceitos há pouco mencionados parecem inspirar-se diretamente na distinção blondeliana entre pensar pensante, o ato de pensar, e pensar pensado, o conteúdo inteligível de tal ato. Mais radicalmente temos o *maius* de S. Anselmo, como expressão do dinamismo do espírito, que supera indefinidamente qualquer expressão determinada de sua compreensão da realidade. Aliás, é também isso que pretende M. Blondel com os termos *pensée pensante*⁵ ou *volonté voulante*,⁶ indicando que, embora o pensar deva necessariamente encerrar-se em conceitos e a vontade deva traduzir-se em ações concretas no mundo, estas determinações jamais esgotam o *élan* do espírito. Na mesma linha J. Maréchal havia insistido sobre o caráter absoluto do “é” da afirmação judicial que, perpassando as categorias e os predicados em geral lhes confere um sentido de realidade que não possuem como meras representações (MARECHAL, 1926).

Gilbert, no entanto, vê nas contraposições que estamos analisando, além da ideia da transcendência do espírito, um novo aspecto decisivo. A sugestão vem aparentemente de Heidegger, ainda que seja interpretada à luz do *actus essendi* de Tomás de Aquino (GILBERT, 2003, p. 17-18). Trata-se de chamar a atenção para o existente singular, para a riqueza do real, que não pode ser captada adequadamente em noções abstratas, nem compreendida na mera articulação, indutiva ou dedutiva, de proposições, segundo as regras formais da lógica (GILBERT, 2003, p. 156-157). Em tal contexto, o filósofo da Floresta Negra está interessado propriamente no fenômeno humano, interpretado na perspectiva existencial como sua história, absolutamente única e irreduzível a esquemas gerais. Esta história, segundo Gilbert, se singulariza no ato da razão como liberdade, que não procede por necessidade lógica, mas é capaz de levar em conta intuitivamente as múltiplas circunstâncias que afetam as decisões humanas (GILBERT, 2009, p. 35; 64-70). Entretanto, é Tomás de Aquino que oferece a possibilidade de estender esta compreensão do caráter único de cada ente a toda a realidade. O doutor angélico não aborda os entes individuais primeiramente pelo viés da essência, que permite classificá-los em gêneros e espécies. O ser ou existir é propriamente ato e o ato de ser de cada ente é exclusivamente seu, configurando-o na sua originalidade, que, no entanto, não o isola dos demais entes (GILBERT, 2009a, p. 468-472).

Com efeito, a razão razoável, a razão metafísica, na sua tendência unificadora, não procede por generalização, privativa das diferenças, como o conhecimento científico ou puramente racional, mas assume os entes particulares de tal forma que manifesta neles o seu movimento imanente para o uno (GILBERT, 2003, p. 106-111). Eles se orientam para um mesmo ponto, sem que se perca a peculiaridade de cada um. É a energia própria de seu ato de ser que os liga uns aos outros na comunhão do ser. Nesta perspectiva cada ente não se encerra em si mesmo, mas é impregnado de uma tensão que o abre para além dele mesmo, para o que ele não é, para o autêntico universal (1996, p. 108-110).

⁵ O termo “*pensée pensante*” é fundamental na obra de M. Blondel: *La pensée* (1934).

⁶ A expressão, criada por Blondel, já constitui uma chave de leitura de sua obra prima, *L’action* (1983).

Estas considerações levam a mais um traço importante da metafísica gilbertiana. Como busca da unidade na abertura ao outro, a razão é fundamentalmente linguagem, entendida como comunicação. Antes de ser uma interpretação do mundo, ela constitui uma maneira de entrar em relação com outrem (GILBERT, 2003, p. 258-259). É um ato de relação entre pessoas que falam e buscam em conjunto um acordo, ou a paz no coração de suas diferenças (GILBERT, 2009, p. 144-145). Com isso Gilbert integra no seu pensamento mais uma das novidades características da filosofia do fim do século XX, o “linguistic turn”, entendido aqui mais em termos habermasianos do que wittgensteinianos. Eis suas palavras:

Um contexto comunicacional e plural condiciona intrinsecamente a atividade da razão [...] Em qualquer momento de sua história, a razão sempre se despertou e se tornou presente a si mesma, ao compreender-se engajada em uma discussão, dinamizada por debates de opiniões. Mesmo quando conclui um argumento, julgando-o a partir apenas de sua necessidade imanente, um silogismo perfeitamente construído, por exemplo, a razão espera o consentimento daqueles que participam do mesmo ‘jogo linguístico’. Ela se apazigua e cumpre a sua expectativa no momento deste consentimento. [...] A razão intersubjetiva que se exerce efetivamente na comunicação é uma razão que desenvolve e organiza os procedimentos científicos no seio de uma comunidade na qual os sujeitos discutem entre eles e se constituem reciprocamente como atores possíveis na investigação e na construção do saber universal. (GILBERT, 2009, p. 128-129).

Esta insistência no outro, na intersubjetividade da razão, revela uma última característica extremamente fecunda do pensamento metafísico de Gilbert, a sua dimensão ética (GILBERT, 2009, p. 15). Dizemos última, na nossa exposição, porque será certamente possível identificar outros traços de sua concepção da filosofia primeira, talvez mais decisivos do que os que apontamos. Na verdade, o enraizamento do ético no pensamento do ser e da liberdade, enquanto atos, oferece ao autor a oportunidade de fornecer uma visão sugestiva de muitos fenômenos contemporâneos como a globalização e as muitas formas de violência, que exigem atitudes corajosas de justiça, compaixão e perdão.⁷ Este *tournant* ético da metafísica gilbertiana é, ao que tudo indica, devedor das intuições de E. Levinas. Todavia, ao contrário deste, o nosso autor não contrapõe a ética, o pensar do outro, ao pensar do ser, como filosofia primeira. Para Gilbert, a última palavra é da metafísica.⁸ Também a maneira como ele articula o ético ao metafísico se distingue claramente das análises fenomenológicas e históricas do pensador judeu.

⁷ Neste sentido, vejam-se p.ex. os capítulos III, V e VII de *Violence et compassion. Essai sur l'authenticité d'être* (2009).

⁸ “Mais l'éthique ne peut pas imposer à la métaphysique le dernier mot; elle n'est pas à l'origine de nos dispositions spirituelles plus fondamentales. (GILBERT, 2009, p. 284). A propósito do resultado da tentativa de Levinas de constituir a Ética em filosofia primeira, ele acrescenta: “(...) Levinas n'arrive pas vraiment, dans son ouvrage célèbre [Totalité et infini], à accomplir ce qu'il avait pourtant l'intention de réaliser, c'est-à-dire à renverser la pensée grecque et occidentale à l'aide de la pensée juive. Levinas a besoin des Grecs pour aller contre eux, et non seulement pour se faire entendre d'eux. Il est en effet impossible de mettre radicalement en cause la pensée grecque sans assumer ses perspectives, géniales.” (p. 292).

Como se viu anteriormente, a metafísica, segundo Gilbert, não se preocupa primariamente com a significação lógica do ente enquanto ente, já que a dimensão lógica desta expressão é precedida por um ato intencional e originário da liberdade (GILBERT, 2009, p. 63). Compete-lhe assim articular a inteligência do ser, que engaja em níveis diversos a prática humana (GILBERT, 2009, p. 243). Ora, a liberdade pode tornar-se violenta, negando sua essência mais fundamental. De fato, a violência, como expressão do mal radical, domina toda a história da humanidade, assumindo hoje, devido às conquistas da técnica, feições ainda mais trágicas (GILBERT, 2009, p. 82). Na verdade, a raiz da violência está na própria razão. Entretanto, a violência, ainda que de fato universal, não é uma necessidade da razão. Esta, sem dúvida, tende espontaneamente para o “uno” (GILBERT, 2009, p. 252). Todavia, a unificação do real pode dar-se de duas maneiras. Em princípio não há violência do ser aos entes, nem dos entes ao ser. A manifestação do ser nos entes é antes comparável a uma *kenosis*, que os valoriza e lhes confere ao mesmo tempo seus limites respectivos e os laços interiores que os ligam uns aos outros. Para tanto, faz-se mister, porém, que os entes se deixem orientar interiormente pelo ser que os permeia, em vez de encerrar-se na sua particularidade, pretendendo tornar-se a origem e fundamento de tudo (GILBERT, 2009, p. 288). É nesta segunda forma de unificação do real, enquanto redução de todas as diferenças ao uno, totalizando-as num único sistema, que consiste propriamente a violência da razão ocidental.

Ora, as obras da razão participam da dinâmica da liberdade, que por sua natureza quer superar o que não pode ser, a violência, tendendo para o que deve ser (GILBERT, 2009, p. 86). Trata-se de uma experiência de caráter metafísico, inacessível às ciências e que não é apenas ou propriamente ética, mas afetiva (GILBERT, 2009, p. 289). Com efeito, a metafísica, enquanto essencialmente reflexiva, descobre que uma atitude interior é necessária à sua elaboração, a atitude de compaixão que se realiza plenamente no perdão (GILBERT, 2009, p. 289; 278). Como explica Gilbert:

A compaixão é uma afeição que une de certa maneira ao mal – não somente físico, mas também moral – de outrem. [...] Esta consciência fraterna convida a acompanhar fielmente o que sofre, sem imaginar-se que com isso possa curá-lo de seu mal. (2009, p. 279).

O perdão, por sua vez, exprime também uma atitude fraterna no acompanhamento da pessoa que sofre o mal moral. Entretanto, ao contrário da compaixão, ele restaura aquele que se deixou enredar pelo mal, ao revelar a ambiguidade na qual ele se instalou, livrando-o assim de seu mal. Para tanto, é preciso que quem perdoa possa dizer ao culpado que ele vale muito mais do que sua falta e que pode fiar-se deste mais.

O acontecimento do perdão concedido – diz ainda Gilbert - suscita assim a possibilidade para quem é perdoado de romper a continuidade do mal que dele se apossou para reencontrar uma continuidade mais profunda, sua própria duração, que aponta para a comunhão e a vida (2009, p. 280).

O perdão deixa aparecer a duração das pessoas, sua continuidade ontológica, mais rica e mais profunda do que suas faltas. Ele revela uma dívida comum, a da própria existência, ao mesmo tempo que o convite a, no futuro, viver fielmente ao dom concedido no ato de perdoar, algo que transcende as liberdades tanto do doador como do destinatário de tal perdão (GILBERT, 2009, p. 283). "A reflexão sobre o perdão – conclui Gilbert – situa-se assim no cimo do caminho que conduz o pensar ao extremo de suas possibilidades e de suas exigências." (GILBERT, 2009, p. 285). Compaixão e perdão são afetos que exprimem da maneira mais adequada o desejo radical que constitui a alma de todo saber, de toda decisão, de cada um de nossos atos. Trata-se da configuração mais universalizante, mas fundamental e mais originária da vida do espírito (GILBERT, 2009, p. 293).

A questão de Deus à luz da metafísica de Gilbert

Sem falar de suas características metodológicas, que se podem resumir na reflexividade fenomenológica e no repensamento da tradição filosófica à luz da problemática contemporânea, foram evidenciados os seguintes traços determinantes da obra filosófica de Paul Gilbert: a ênfase na singularidade do ato, como ato de ser e como liberdade, contraposta à formalidade abstrata dos seus conteúdos; a transcendência ou dinamismo ilimitado da razão, imanente a tais atos, mas inacessível do ponto de vista puramente lógico ou científico; a abertura ao outro, manifestada no caráter essencialmente comunicacional e dialógico da razão metafísica; a dimensão ética de sua concepção desta razão, que leva ao enfrentamento de sua violência e culmina na promoção dos afetos de compaixão e perdão. É claro que, ao sublinhar estes quatro traços, estamos muito longe de esgotar a riqueza da reflexão gilbertiana. Espero, porém, que este longo trajeto interpretativo sirva, ao menos, para destacar as principais linhas de força de sua obra filosófica.

Feito isto, resta, porém, sem resposta a questão inicial e volta a pergunta: E a dimensão teológica da metafísica? Por que é omitida? Nosso filósofo admite a legitimidade da questão, ao interrogar também ele na Conclusão Geral de *Violence et compassion*: "Pode-se, todavia, filosofar sem fazer sua a preocupação com o absoluto?" (GILBERT, 2009, p. 293). Certamente, não, concede, mas com um "*distinguo*": o absoluto não pode ser abordado da mesma maneira que os entes relativos (2009, p. 293). O procedimento que aponta para ele é o da analogia, algo tradicional no pensar filosófico, contanto, porém, que não seja interpretada do ponto de vista formal e lógico, como soe acontecer. Esta conclusão, sob o aspecto tanto negativo como positivo, decorre naturalmente da concepção gilbertiana de metafísica que acaba de ser exposta e, sem ela, não pode ser adequadamente compreendida.

Gilbert já havia demonstrado em artigo de 1996 *Prouver Dieu et espérer en lui* que uma prova rigorosa da existência de Deus, que ofereça um máximo de certeza e que convença por sua necessidade, não é possível (1996, p. 694-696). Isto vale também das cinco vias de Tomás de Aquino. Trata-se de simples aproximações da afirmação de Deus. Entendidas como provas, elas se prestam a contes-

tações e não respeitam a originalidade de Deus (GILBERT, 1996, p. 697-699). Pretendem, com efeito, chegar a Deus *a posteriori*, a partir dos efeitos de sua ação no mundo. Mas a existência de uma causa real determinada não se segue analiticamente da existência de seus efeitos. Nem o fato de que tudo tenha uma causa exige a afirmação de uma causa primeira. Com efeito, Deus, como causa primeira, não teria causa. Mas tal conclusão romperia o rigor lógico do princípio em questão, ou seja, a exigência científica de que tudo tenha uma causa (GILBERT, 1996, p. 698). Por outro lado, se Deus é concebido como a razão do mundo, sua afirmação depende de uma exigência de nossa razão. Neste caso ele é afirmado como o fecho de abóbada de um sistema fechado de compreensão da realidade, submetido à necessidade analítica, o que contrariaria frontalmente a transcendência divina (GILBERT, 1996, p. 700-701).

Haverá, porém, outro procedimento rigoroso da razão, além da demonstração científica, que a abra de algum modo para o absoluto? Gilbert admite que sim, recorrendo para tanto à analogia (GILBERT, 2009, p.293-299). Não se trata, porém, de uma abordagem lógica desta forma de argumentação, preocupada com os termos da linguagem e seus significados objetivos. O foco será o que acontece quando pronunciamos certas palavras ou enunciamos uma proposição. Considerar assim o ato de pensar que fundamenta a atividade científica, mas não é objeto de sua investigação, equivale a reconhecer o aspecto performativo da linguagem. Ora, como já se viu, o ato de ser, particularmente como ato do espírito, é aberto para um mais, possui um dinamismo ilimitado, que o leva a ultrapassar qualquer conteúdo determinado. A analogia é justamente o discurso (*logos*) que segue este impulso constitutivo da razão e da linguagem para “mais alto” (*ana*) (GILBERT, 2009, p. 293). É que uma exigência imanente à razão a impele a abrir-se àquilo que ela não é capaz de dominar pelo pensamento (GILBERT, 1996, p. 695). Mais do que pensar sobre Deus (*sur Dieu*), que excede qualquer pensamento, somos chamados a pensar em Deus (*à Dieu*), que não é um tema particular de nossas discussões, mas aquele que nos convida a pensar e agir (GILBERT, 1996, p. 702-703).

A problemática da analogia – explica Gilbert – nasce aqui da capacidade da razão de reconhecer sua distância em relação a suas próprias expressões verbais, de reconhecer sua natureza “meta-verbal” enquanto natureza em ato. (GILBERT, 2009, p. 295).

Ele chama a atenção para os três momentos do processo analógico, enunciados pelo Pseudo-Dinísio. A *via negationis* não pode ser interpretada apenas dialeticamente como a simples negação dos limites do significado dos termos, aplicados a Deus, como se estivesse fundada apenas no que ela nega. Ela só tem sentido à luz da “eminência”, o excesso, que se revela *a priori* no ato de pensar (GILBERT, 2009, p. 296). Ela se refere ao movimento ascensional do pensar, não explicitando qualquer conteúdo determinado, mas levando o espírito para além, distanciando-se sempre mais de seu ponto de partida experiencial. Mediante a adaptação do termo *différance*, cunhado por Derrida, a analogia deve ser interpretada, segundo Gilbert, como um contínuo “diferir”: o encontro em questão é

sempre diferido. Daí que o termo para o qual ela conduz não tenha uma positividade imediata, mas seja vislumbrado apenas como negação dos dados da experiência dos quais ela parte (GILBERT, 2009, p. 296-297).

Tal é, a meu ver, a resposta final de Gilbert à questão de Deus. O saber filosófico deve ser levado a reconhecer sua incompletude radical. Por isso mesmo não é possível deixar aparecer neste processo de permanente autossuperação um *maius* ulterior, como seu término. O *maius* divino não aparece, mas transparece no movimento do espírito que procura ser fiel à sua lei interior (GILBERT, 2009, p. 297). Esta transparência é o máximo que pode atingir um pensar, respeitoso da transcendência de Deus e das condições de seu próprio desdobramento. Entretanto, ela não esgota ainda todas as possibilidades do espírito humano. Ele se atua também e de maneira suprema no crer e esperar da prece que se dirige a um Tu divino. É a perspectiva adotada finalmente por Anselmo no seu *Proslogion*.⁹ A posição de Deus pela fé como interlocutor leva o pensar a reconhecer que a lei negativa e autossuperativa que o caracteriza se origina de uma positividade essencial, sem a qual ele não teria qualquer força (GILBERT, 2003, p. 268). A busca do pensar e a sua abertura ao que o supera testemunham aquilo que se apresenta a ele, desde além dele mesmo, cuja atração constitui o fundamento de todo o seu dinamismo (GILBERT, 2003, p. 267). Tais consequências decorrem espontaneamente das premissas da reflexão filosófica de Gilbert. Elas demonstram que o horizonte teológico inegável de sua busca, longe de demovê-lo da problemática humano-mundana, lança-o no âmago das tensões de nosso momento histórico, na tentativa de compreendê-lo nas suas razões últimas e de discernir as vias de uma autêntica humanização.

Conclusão

É, certamente, com admiração que descobrimos, ao término desta exposição, a profundidade e coerência do pensamento metafísico de Gilbert, do qual temos todos muito a aprender. Gostaria, porém, de propor ainda apenas um breve comentário à sua resposta à questão de Deus, que poderá talvez esclarecer ulteriormente o seu sentido e alcance. Nosso filósofo apresenta as condições e possibilidades de um discurso argumentativo, a analogia, que, ainda que não seja capaz de circunscrever o infinito em uma representação, deixa-o transparecer no movimento ascensional do espírito. Certamente este discurso não constitui, também para Gilbert, o fundamento da afirmação religiosa espontânea de Deus. Entendida como ato de fé, digo eu agora, ela se apresenta não como resultado de

⁹ "Vient alors, au ch. 15, la troisième désignation de Dieu. [...] La troisième désignation, *quidam maius quam cogitari possit*, permet de penser Dieu de manière nouvelle, non plus négativement quant à la pensée, mais positivement par son excès, sa surabondance. [...] Le passage de la première à la troisième formule de Dieu définit la signification spécifique du *Proslogion*; il s'agit d'accéder à la pensée de Dieu, non pas à partir de la pensée et de ses lois, mais à partir de Dieu qui seul peut montrer sa face à partir de son inaccessibilité. Toutefois, l'inaccessibilité de Dieu sera pensée en fonction de la vie de l'esprit, [...]" (GILBERT, 1990, p. 145-146).

um processo indutivo ou dedutivo da razão, mas como expressão de uma experiência intelectual intuitiva. Além disso, é preciso reconhecer com Tomás de Aquino, que tal ato não para nas múltiplas representações do divino, peculiares às diversas religiões, mas tem como alvo comum a própria realidade de seu mistério transcendente (*Summa Theologiae*, II-II q.1 a.2 ad 3).¹⁰

Daí a pergunta: não seria lógico articular o processo discursivo de justificação da fé com a experiência que a constitui? Não se trataria de basear a argumentação no fenômeno da fé religiosa, que não é partilhada por todos, mas de mostrar como ela consiste no reconhecimento explícito de algo que já está contido implicitamente na experiência constitutiva do próprio exercício da razão humana como tal. Este procedimento discursivo teria o caráter propriamente de uma mostração fenomenológico-hermenêutica, que não se contentaria com a análise do movimento ascensional do espírito e de suas condições transcendentais. Ele se deteria, ao invés, na experiência da finitude e contingência da existência humana, não, porém, para interpretá-las racionalmente como exigência da afirmação de um princípio absoluto e infinito. O intento desta argumentação seria antes mostrar ao interlocutor que tal experiência se transfigura espontaneamente para cada um na consciência implícita de sua dependência de algo superior e misterioso, a qual, desde que não seja recalçada, leva a compreender a própria vida não como dono, mas como dom. Neste caso, o dinamismo ilimitado do espírito humano seria precedido, não só em si mesmo, i.e. na realidade, mas também para nós, ou seja, na experiência da estrutura do espírito, pela oferta divina do próprio ser e pensar de cada um. O impulso ascendente do espírito não seria algo originário, mas antes a resposta à atração e ao apelo criador do princípio divino, resposta que pode configurar-se como consentimento e acolhida da iniciativa transcendente na fidelidade e gratidão, ou como autoafirmação de quem se basta a si mesmo e recusa reconhecer a alteridade radical.¹¹ Nesta perspectiva, a experiência constitutiva da existência humana, na sua verdade, não só não autorizaria a negação real do absoluto divino, mas também não estaria legitimamente sujeita a uma dupla interpretação, imanente ou transcendente, de seu sentido último, a ser definido por cada um mediante um ato de sua vontade livre.

Para a reta compreensão do que vem de ser exposto, faz-se mister acrescentar duas observações. Em primeiro lugar, ao descrever o ato de fé como experiência intelectual intuitiva, não se pretende apontar para uma intuição direta, ainda que implícita, da essência ou da presença de Deus pela razão humana. Sua imagem se apresenta antes em negativo na experiência de nosso espírito, como uma presença ausente, mas não menos real, que se revela como presente, ou seja, como dádiva de verdade e de vida. A passagem da experiência do próprio

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II q.1 a.2 ad 3.

¹¹ Esta alternativa é considerada aqui no plano propriamente existencial da atitude básica de cada pessoa e não simplesmente de sua afirmação ou negação expressa da existência de Deus. Com efeito, mesmo quem reconhece o mistério da realidade como algo superior a si mesmo, pode negar a existência de Deus, porque a representação que faz da divindade não corresponde à sua experiência autêntica de tal transcendência. Será um ateu no plano da expressão teórica, não, porém, da vivência pessoal.

espírito para o reconhecimento da presença de Deus não se dá, porém, por um raciocínio que vai do efeito à causa, mas por uma experiência de caráter simbólico como aquela que descobre naquilo que se manifesta, p.ex. num sorriso, algo mais, ou seja, uma acolhida carinhosa, inacessível a um olhar puramente neutro e objetivo. Com isso passamos à segunda observação. Se Deus está presente no âmago do espírito humano, por que nem todos o reconhecem? A resposta está na ideia de conaturalidade, proposta por Aristóteles e abraçada por Tomás de Aquino, ainda que não aplicada por ele ao caso da fé (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II q.45 a.2)¹².

Trata-se de uma sintonia entre o conhecente e o conhecido, enquanto amável, de uma disposição interior de benevolência e afeição que abre o espírito e lhe permite ver mais do que o que se mostra à primeira vista. Esta disposição brota de uma atitude livre, que não consiste, porém, em um ato particular de livre arbítrio que decide expressamente entre o sim e o não, p. ex. diante da possibilidade de crer em Deus. A liberdade no caso situa-se num nível mais radical, que resulta da própria orientação fundamental de cada pessoa. Ela corresponde ou a uma atitude de abertura para o outro, para a verdade e o bem, como acolhida do que se manifesta, ou ao fechamento em si mesmo numa autossuficiência enganadora. A adesão a Deus na fé, ainda que livre, não resulta, portanto, de um ato particular da vontade, que supriria a deficiência da razão, mas é proporcional à evidência com que sua presença se manifesta ao espírito humano, em função de sua maior ou menor abertura ou conaturalidade efetiva com o dom que lhe é oferecido.

Sabemos que Paul Gilbert promove a fenomenologia a método fundamental da metafísica e recorre neste contexto a termos como dom, atração, liberdade e transparência, também usados há pouco. Não fica claro, porém, se ele admite a reversão das perspectivas na abordagem reflexiva da experiência humana fundamental. Neste caso o cimo do processo discursivo da metafísica não consistiria propriamente em apontar para um *maius* que fundamenta o dinamismo ascensional do espírito, mas antes em reconhecer a condescendência do Outro divino que vem ao nosso encontro no dom da verdade e da vida. Tal é a interrogação com que desejo encerrar esta apresentação, ou melhor, abri-la a um diálogo fecundo com o autor estudado.

Referências bibliográficas

BLONDEL, M. *La pensée*. v.1. Paris: Félix Alcan, 1934.

_____. *L' action*. Paris, 1983.

GILBERT, Paul. *Dire l'Ineffable. Lecture du "Monologion" de saint Anselme*. Paris: Lethielleux (*Le Sycamore*), 1984.

_____. *Le Proslogion de saint Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*. roma: Ed. Università Gregoriana (*Analecta Gregoriana*), 1990.

¹² TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II q.45 a.2.

_____. Prouver Dieu et espérer en lui. In: *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996), p. 690-708.

_____. *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*. Milano: Vita e Pensiero (*Metafisica e storia della metafisica*), 2003.

_____. Je suis celui qui est. Dieu, du buisson ardent aux aventures de la raison. In: MIES, Fr. (Org.). *Bible et philosophie. Les lumières de la raison*. Bruxelles: Lessius, 2007, p. 21-51.

_____. Eu sou aquele que serei – Deus: da sarça ardente às aventuras da razão. In: MIES, Fr. (Org.). *Bíblia e filosofia: as luzes da razão*. São Paulo: Loyola, 2012. p. 23-50.

_____. Et hoc dicimus Deum. In: *Giornale di metafisica*, v. 31, p. 465-480. 2009a.

_____. *Violence et compassion. Essai sur l'authenticité d'être*. Paris: Éditions du Cerf (*La Nuit surveillée*), 2009.

_____. *La simplicité du principe. Prolégomènes à la métaphysique*. Namur: Culture et Vérité (*Ouvertures*), 1994.

_____. *La patience d'être. Métaphysique*. Bruxelles: Culture et vérité (*Ouvertures*), 1996.

_____. Rétrospective: Être, Pâtir, Agir. In: FALQUE, E. (Org.). *La grâce de penser. Hommage à Paul Gilbert*. Bruxelles: Éditions Lessius, 2011, p. 155-172.

MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier V. Le Thomisme devant la Philosophie critique. Bruges/Louvain: Ed. Museum Lessianum, 1926.

TOMAS DE AQUINO, S. *Suma teológica* (II, II, q. 1-56), v. 5. São Paulo: Loyola, 2004.

Permanência da Metafísica**

RESUMO

Uma primeira seção do presente trabalho se deterá sobre um problema preliminar, sobre a diferença entre a "ontologia" e a "metafísica" – o tratamento desse problema determinará toda reflexão posterior. A segunda seção interpretará alguns textos recentes de filosofia "continental" que promoveram a ideia de um fim da metafísica. A terceira seção, por sua vez, se coloca em posição crítica diante da filosofia analítica que surgiu exatamente com o projeto de superar, com a ontologia, a metafísica morta. A quarta e última seção colocará em evidência as razões pelas quais a metafísica, concebida no seu significado clássico, permanece viva, a despeito de todas as contestações.

Palavras-chave: Metafísica; Ontologia; fim da Metafísica; filosofia analítica; permanência da Metafísica.

ABSTRACT

A first section of the present work will stop on a preliminary issue, about the difference between the "Ontology" and "metaphysics"-the treatment of this problem determines all subsequent reflection. The second section will play some recent texts of continental philosophy that promoted the idea of an end of metaphysics. The third section, in turn, arises in critical position on the analytic philosophy that arose with the project to overcome, with the ontology, metaphysics dead. The fourth and last section puts in evidence the reasons why metaphysics, designed in its classic meaning, remains alive, in spite of all the challenges.

Keywords: Metaphysics; Ontology; end of Metaphysics; analytic philosophy; permanence of Metaphysics.

* Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain. Titular da Cátedra de Metafísica da Pontifícia Università Gregoriana de Roma, de 1986 a 2014. E-mail: gilbert@unigre.it.

** Texto traduzido do italiano pelo Prof. Ibraim Vitor de Oliveira (PUC Minas).

Introdução

O metafísico jamais está em zona de conforto. Apesar dos esforços de Aristóteles para combater o atomismo de Demócrito, o metafísico é constantemente contestado pelo empirismo. Hoje, bem mais que antes, o empirismo, que assumiu as formas de um positivismo grosseiro, parece cantar vitórias por todos os lugares. A metafísica, sem sombra de dúvida, jamais foi acreditável. Ela estaria muito distante das realidades verdadeiras, ditas sensíveis. Todavia, continuamente ela renascente de suas cinzas; manteve-se qual fênix mítica, mesmo sem se fixar permanentemente em expressões sempre idênticas. Os metafísicos, por sua vez, se especializam em criticar seus predecessores e as condições culturais de suas épocas. De onde provém então a vitalidade da disciplina dos metafísicos? Somente de uma vontade negativa de criticar? Eis o tema que afrontaremos agora.

Uma primeira seção do meu trabalho se deterá, porém, sobre um problema preliminar, sobre a diferença entre a “ontologia” e a “metafísica” – o tratamento desse problema determinará toda a minha reflexão. A segunda seção interpretará alguns textos recentes de filosofia “continental” que promoveram a ideia de um fim da metafísica. A terceira seção, por sua vez, se coloca em posição crítica diante da filosofia analítica que surgiu exatamente com o projeto de superar, com a ontologia, a metafísica morta. A quarta e última seção da minha reflexão colocará em evidência as razões pelas quais a metafísica, concebida no seu significado clássico, permanece viva, a despeito de todas as contestações.

Ontologia e metafísica

Esses dois termos têm obviamente dois significados muito diferentes: suas composições linguísticas mostram isso de imediato. O termo “ontologia” provém de duas palavras gregas, *ontos* (genitivo de *to on*, participio presente do verbo *einai*, “ser”) e *logos*. *To on* remete à *Metafísica* de Aristóteles, particularmente à primeira linha do livro IV, o Gama, que fala da ciência de que tratará esse livro, a de “um certo saber que contempla o ente enquanto ente (*to on ē on*)”. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003a20). *To on ē on* parece constituir o “objeto” mais amplo que a razão possa considerar. Tudo o que é participa realmente desse procedimento. A palavra *logos* possui uma longa e gloriosa história iniciada com Heráclito, o profeta de Éfeso (a cidade do apóstolo e evangelista João). A partir dele, ela progride sem verdadeiramente se desviar da direção por ele imposta: o termo *logos* significa a capacidade de unir muitas coisas diferentes entre si; assegura, consequentemente, a harmonia racional das coisas, a construção do cosmos.¹ *Logos* é habitualmente traduzido como “razão”, vale dizer, com a capacidade de estabelecer

¹ HERÁCLITO, fragm. 2: “É preciso então seguir o que é comum. Mas, mesmo sendo comum esse *logos*, a maior parte dos homens vive como se tivesse uma sabedoria própria e particular”; fragm. 50: “Escutando não a mim mas o *logos*, é sábio concordar que tudo é um”; fragm. 54: “A harmonia escondida vale mais do que a visível”.

conexões entre as coisas. A razão, porém, não tem a posseção dessa capacidade. De fato, também os mitos unem muitas coisas diversas em uma única trama. Seja como for, o termo *logos* comporta matizes próprios aos de um espírito “crítico”. O termo “ontologia” exprime, assim, a intenção fundamental de todos os discursos com um matiz crítico: unir os diferentes, considerar a força que conduz cada um dos diferentes na direção dos outros (eis a etimologia exata de “universal”) visando estabelecer um discurso verificável sobre o conjunto daquilo que é. Então, constatamos uma conexão direta entre *logos* e *to on*. Entretanto, essa mesma perspectiva pode ser abstrata, no sentido de que não considera as coisas enquanto diferentes umas das outras, existentes reais, cada qual em si mesma e unicamente. A ontologia parece, assim, interessar-se somente pelas essências universais, descuidando do existir das muitas realidades singulares.

Ora, se o existir das coisas faz de cada qual uma realidade singular, a consideração das essências corre o risco de cair em generalidades nocionais. A filosofia dos dias atuais conhece o problema: uma filosofia das essências, por um lado, nada diz do princípio de unidade próprio de cada ente singular, e, por outro, permanece vaga, exatamente por não considerar a unicidade dos muitos existentes. A tarefa da ontologia seria então a de sair dessa suspeita de abstração, de contestar que o seu objeto seja somente o ente enquanto ente, de reconhecer a unicidade de toda realidade. Um de seus modos de proceder seria descrever aquilo que é, possibilitando uma definição para ontologia: “por ontologia, se entende uma certa descrição do mundo”. (BECCHIO; BERTONE, 2008, p. 456).

A descrição permitiria conhecer as coisas existentes. Porém, surge um problema quando as coisas mudam e quando, por consequência, uma descrição válida em um certo momento já não vale precedentemente. Por exemplo, a partir de qual momento alguém se torna calvo? Depois da queda de quantos cabelos? É impossível determinar. Disso procede a validade das ontologias que permanecem “vagas” no sentido de que se fixam nas essências abstratas (HYDE, 2008). Para a ontologia, é mais fácil definir uma essência totalmente estável e se estabelecer, por exemplo, na essência do “presente”, na essência de uma “coisa” etc., sem ter de considerar as mudanças dos existentes. Então, podemos concluir que a ontologia descritiva permanece no nível das essências e que não pode dizer o todo das realidades. A ontologia é em si mesma “vaga”, imprecisa.

A abstração da ontologia, uma possibilidade imanente ao *logos*, já é acentuada no nascimento da própria terminologia. O termo “ontologia” certamente não foi criado antes do início do séc. XVII. Sua criação é atribuída a um certo Goclênio, um pastor luterano muito culto, que o teria inserido no seu *Lexicon philosophorum*, de 1613. Na realidade, porém, ele já tinha sido utilizado em 1606 (LORHARD, 1606), como demonstra a capa de um livro conservado na cidade de Urbino, nos Marche, Itália. Mas essa particularidade não é importante. Estamos, nesse período, a poucos anos antes da *Instauratio magna* de Francis Bacon, no alvorecer da Modernidade, no início das ciências modernas. Tais ciências são menos animadas pela contemplação das coisas do que pela argumentação geométrica, pelo cálculo, vale dizer, pelos instrumentos utilizados para representar racionalmente

tudo aquilo que é, possibilitando manejar as realidades de acordo com o que se pode imaginar e prever. A modernidade considera as essências abstratas. Nasceu assim o empreendimento científico moderno, cujo imenso sucesso durante os séculos sucessivos não se pode negar. Com a Modernidade, o trabalho formal do *logos*, melhor dizendo, das representações matemáticas do real, demonstra tamanha fecundidade da qual a contemplação ou “teoria” antiga não conseguiria se aproximar. Hoje, porém, a lógica moderna é contestada pela pós-modernidade, pelos filósofos que recusam render-se aos Modernos, e recusam o fato de que sejam sensatos somente os esforços em sistematizar abstratamente as coisas para, depois, poder utilizá-las com o intuito de realizar os próprios projetos técnicos e ideológicos. A cultura filosófica atual, atenta aos existentes e ao Caos, não confia mais na ontologia. O nosso tempo deseja ir além da ontologia.

O termo “metafísica”, por sua vez, possui literalmente um significado assaz diferente, apesar de ser constantemente confundido com ontologia. A sua história é conhecida, mesmo sendo de um modo totalmente lendário (na realidade, o termo “metafísica” já se encontra em uma lista das obras de Aristóteles, composta por Aristone de Chios, anterior em quase dois séculos à lista compilada por Andrônico de Rodes, por volta dos anos 50ac). Parece indicar somente a sequência dos 14 livros que estavam depois dos livros da física na biblioteca do Estagirita. Seja como for, os livros da *Metafísica* de Aristóteles tratam, dentre outros argumentos, do ente enquanto ente. Eis a razão pela qual é, habitual e legitimamente, confundida com a ontologia.

Semelhante compreensão da metafísica é desenvolvida por Tomás de Aquino quando, em seu comentário às *Sentenças* de Lombardo, ensina que “tudo o que convém à *ratio entis* convém à metafísica”. (TOMMASO D’AQUINO, I, Prol., q. 1, a. 2, sc. 1, 2000). Mas, além disso, o Doutor Comum especifica que *ratio entis* considera o ente *absolute*, vale dizer, sem qualquer determinação que o relativize, logo, em uma perspectiva completamente “vaga” ou formal. O Aquinate distingue, ainda, (i) a lógica, por assim dizer, intencional – que considera o movimento da subjetividade em direção ao que é de acordo com suas potências², e não como a condição daquilo que é em si – (ii) da reflexão analógica *secundum suum esse* – que se divide em física e em metafísica. A *ratio entis*, que possui um sentido em si mesma, não conquista relevância mediante a lógica intencional. Já a metafísica (bem como a física), pelo contrário, trata do “modo de atuação dos conteúdos da *intentio*”. (BIFFI, 1995, p. 157). Portanto, ela vai além da lógica intencional, colocando em confronto o relativo alcance das máximas categorias nas quais nós estruturamos o mundo visível. A substância, por exemplo, é considerada mais perfeita do que o acidente, já que a primeira condiciona a realidade da segunda, e

² A lógica formal considera os modos da racionalidade que assume o que está sob as condições da coerência; verifica, por exemplo, a boa organização linguística de uma argumentação. A lógica chamada “intencional” considera, inversamente, as categorias “ontológicas” em que exprimimos o nosso modo de tender para o que é; a matéria corresponde, por exemplo, à intencionalidade da sensibilidade, e a forma à intencionalidade da inteligência (dever-se-ia, obviamente, especificar melhor esse exemplo com muitos outros matizes).

recebe portanto um significado metafísico mais nobre. A mesma ideia é retomada no comentário de *De Trinitate*, de Boezio. A metafísica, diz Tomás, não considera a “matéria” *secundum esse et intellectum* – como a física – *nem secundum intellectum* – como a matemática –, mas somente *secundum esse*. Em outros termos, a metafísica considera a “matéria” de acordo com o modo de ser do que é visado mediante categorias ontológicas, ou, mais precisamente, de acordo com a simples *ratio entis*. A metafísica não é somente “*meta ta physika*”, mas também *meta-matemática* ou *meta-lógica*.

Note-se, portanto, que a mentalidade da ontologia funciona antes mesmo que o termo “ontologia”, no campo da metafísica, tivesse sido expressamente criado. Existe, porém, outra dimensão da metafísica elucidada também pela Modernidade. Descartes publica, em 1641, a primeira edição de suas *Meditações de filosofia primeira*, que, em uma segunda edição, em 1647, recebe o novo título de *Meditações metafísicas*. Já na primeira edição, o autor especifica que a sua intenção é tratar da existência de Deus e da imortalidade da alma, ou seja, de temas que estão rigorosamente para além da física – eis porque, na segunda edição, ele pôde substituir a expressão “filosofia primeira” por “metafísica”. As explicações do título esclarecem que, de fato, o autor visa a problemas de “metafísica”, problemas que consideram “coisas” que não são “físicas”, ultrapassam as “físicas”. Nesse caso, Cartésio utiliza um significado que Aristóteles deu à sua investigação no VI livro da *Metafísica*, cap. 1: “a filosofia primeira trata de realidades que são separadas e imóveis”. Por isso, a filosofia primeira é, rigorosamente, uma “teologia” (ARISTOTELE, *Metafísica*, 1026a 15-16), além de ser uma ciência que considera o ente enquanto ente.

Disso resulta que a metafísica possui uma tarefa ambígua. Aliás, a própria Metafísica de Aristóteles era ambígua: por um lado, tratava do ente enquanto ente (essências ontológicas) e, por outro, de Deus (entes reais).³ É difícil decidir, sem pressupostos ideológicos, qual das duas direções – essencial ou real – possa ser capaz, para o Estagirita, de absorver a outra. Não é fácil dizer se a unificação vinha a partir da causa primeira formal – o ente – ou a partir da primeira causa real – Deus. Entretanto, pode-se pensar que o trabalho de Tomás sobre as máximas categorias do que é se efetiva na reflexão sobre os entes reais (metafísica) e não somente essenciais, como se a reflexão ontológica devesse, a um certo ponto, mudar de direção para se transformar em metafísica. O problema é saber quando e como se faz tal mudança. A ontologia considera o nosso discurso ou logos sobre o que é e suas estruturas mais essenciais. Por sua vez, a metafísica considera o que é transcendente, “meta” a física. É óbvio que existe uma continuidade entre as duas direções – não podemos colher o que é (metafísica) sem algum meio de inteligibilidade (ontologia); uma categoria de razão (ontologia) sem realidade correspondente (metafísica) seria vazia. Porém, convém distinguir as duas tarefas que nascem a partir de dois níveis de conhecimento: as formas ontológicas não

³ Sobre o problema do objeto próprio da Metafísica de Aristóteles, conferir REALE, 1993 e BERTI, 2005, p. 395-420.

são, por si mesmas, indicativas das coisas reais. Logo, a metafísica supõe a superação da ontologia, vale dizer, “o” fim da ontologia.

Principalmente na Modernidade, a ontologia é problemática enquanto pretende unificar o universo de modo formal, matemático, sem respeitar as coisas reais, que são singulares, diferentes umas das outras. Podemos dizer que é propriamente o espírito metafísico, quando se mostra atento às realidades singulares, que coloca a ontologia em crise. A metafísica, porém, também ela, está hoje em crise, pois a ontologia não se deixa eliminar assim tão facilmente. De fato, como falar de maneira sensata se não se quer obedecer às necessidades do *logos*? Realmente, a preposição grega “meta”⁴ não faz qualquer convite para se desistir da razão calculadora, para se ignorarem os direitos de uma razão universalmente humana.

Fim da metafísica

A preposição “meta”, no termo “metafísica”, recebeu classicamente o significado de “depois”. Os livros de metafísica, de fato, viriam “depois” dos da física. Tal explicação é reforçada propriamente pela epistemologia aristotélica, segundo a qual a experiência do conhecimento começa com a experiência sensível, para “depois” ir em direção dos conceitos inteligíveis. A metafísica trataria especificamente de tais objetos inteligíveis, em particular dos que são especificamente “separados” e “imóveis” (ARISTOTELE, *Metafísica*, V, 1 1026a10-11).

Aqui, porém, existem duas possibilidades: (i) ou se considera que tais objetos são imediatamente acessíveis, com a mesma *imediatez* das coisas sensíveis (todos os objetos seriam então dados *a priori*) – estaremos desse modo na perspectiva da positividade da onto-teologia –, (ii) ou se tem presente o fato de que o termo “metafísica” implica uma operação de distanciamento, de diferenciação. Nesse último caso, a metafísica não viria mais “com” a física, mas “depois”. Ela deveria sair da física, porém sempre se referindo a ela para dela se distinguir; deveria também considerar que os seus objetos terão um estatuto totalmente novo pela mera razão de que são diferentes dos objetos da física. Tal possibilidade instaurará então um discurso, cuja primeira característica será de não ser “física”, de ser outra coisa com relação à “física”. Consequentemente, devemos pensar que a lógica da metafísica é a lógica de uma diferenciação, de uma alteração, e não uma lógica que poderia considerar imediatamente os seus objetos dados *a priori*. A metafísica será assim uma ciência primeira, mediada pela prática de uma negação, a negação da física.

Exatamente aqui emergem os problemas. Como entender essa negação da física? O esquema mais comum de tal negação é platônico – a metafísica considera o que não é sensível, confirmando-o como inteligível, uma inteligibilidade igualmente negativa, na realidade, resultante de uma conversão. Mais propria-

⁴ Nota do tradutor: “meta”, em grego, é uma preposição, e deve ser assim considerada no presente texto. Em português, “meta” é apenas um prefixo de origem grega.

mente, resultante de um deslocamento que conduz para fora do sensível, que, por assim dizer, destrói a pretensão do sensível de ser o todo da experiência racional humana. Apresenta-se aqui um primeiro significado, evidenciado por Nietzsche, da expressão “fim da metafísica”. Essa expressão significaria que a negação da física constitui a própria metafísica, e que se deve voltar a considerar positivamente o mundo físico. Heidegger interpreta essa concepção nietzschiana na quinta parte do seu Nietzsche, em um parágrafo dedicado ao niilismo europeu, um texto de 1940. A preposição grega “meta” indicaria em Nietzsche, segundo Heidegger (1994, p. 698), a “metafísica da subjetividade incondicionada da vontade de potência”. O sintagma “fim da metafísica” significaria a reversão ou a destruição do platonismo e da sua consideração de entes insensíveis, mas pensados como reais mediante a interpretação da vontade de potência que estaria na sua origem. Essa interpretação nietzschiana se transformou em referência para a tradição filosófica recente.

Aqui, o aspecto mais decisivo é a referência à subjetividade e à sua vontade de potência. Não é que a metafísica seja uma construção “subjetiva”, livre, no sentido de “sem regras”. Nietzsche sublinha, de fato, que a subjetividade é submetida a regras que limitam a sua liberdade. A passagem do sensível para o inteligível é sempre uma operação da subjetividade. O problema é que o caminho que conduz ao inteligível deve ser interpretado. Para Hegel, diz Heidegger, esse caminho é percorrido naturalmente pela razão. Contudo, tal interpretação, que evoca os procedimentos de todas as metafísicas clássicas e *racionalizantes*, vale absolutamente? A metafísica, nesse caso, sempre e absolutamente, teria de fugir do sensível, teria de pensar um ente novo e superior que, conseqüentemente, se tornaria insignificante para a experiência quotidiana. Disso procede a reação anti-hegeliana de Nietzsche. Segundo ele, “a subjetividade é um modo incondicionado enquanto subjetividade do corpo, ou seja, dos instintos e das paixões, melhor dizendo, da vontade de potência”. (HEIDEGGER, 1994, p. 698). Aqui estaria a origem do platonismo niilista ocidental: um erro de interpretação da subjetividade. Heidegger (1994, p. 699) especifica o seu comentário dizendo que, para Hegel, a essência do homem é a racionalidade. Para Nietzsche, pelo contrário, é a “animalidade”. “No fim da metafísica está a tese: *homo est brutum bestiale*”. Contudo, de acordo com Heidegger, a tese de Nietzsche não expulsa a metafísica. Na realidade, o fim da metafísica não seria outra coisa senão sua “ressurreição em formas mudadas”. A velha metafísica ofereceria somente alguns elementos materiais para construir uma nova metafísica vital. A velha metafísica não seria inutilizada. Segundo Heidegger (1994, p. 700), “o desfecho da essência da metafísica [...] não precisa excluir o persistir dos dados que, até o momento, foram as posições metafísicas de fundo”. Basta transferi-los para um outro ambiente. A modernidade, denunciada por Nietzsche, teria situado a origem da superação do sensível na vontade de possuir e manejar o real de acordo com leis definidas em conformidade com nossa representação do mundo, e particularmente com nossas “visões de mundo (*Weltanschauung*)”. (HEIDEGGER, 1994, p. 700).

É preciso interpretar o movimento criativo das metafísicas clássicas para compreender que a vontade de utilizá-las para se apossar do mundo não corresponde com a verdade da vida, pelo contrário, a trai. Devemos recuperar uma subjetividade mais natural, instintiva, animal.

A interpretação do percurso assinalado pela preposição grega “meta”, mas sob o impulso de uma vontade de potência vital, pré-racional, é o que a filosofia do séc. XX teria erigido como eixo essencial da sua reflexão. Todas as hermenêuticas, que pretendem desmitificar ou desconstruir as construções metafísicas, repetem isso. O ponto mais original em Nietzsche, segundo Heidegger, seria o de ler a história da metafísica ocidental como se fosse a história do exaurimento apolíneo da vida e do esquecimento do ser, vale dizer, a história do niilismo europeu. Nietzsche teria denunciado tal niilismo sustentando que os melhores textos de metafísica seriam o resultado de uma mascarada vitalidade animal. Porém, pergunta Heidegger, essa mesma ideia de Nietzsche não seria também uma tese metafísica, semelhante à tese que ele pretende denunciar? O filósofo profeta realmente denuncia o niilismo ocidental, mas permanece superficial. Heidegger, diversamente, não se contenta com essa hermenêutica da história subjetiva da metafísica que Nietzsche descreve como se ele não fizesse parte dela.

A originalidade da metafísica, segundo Heidegger, está no fato de que o filósofo esteja implicado interiormente nela. Assim, descrever a história da metafísica é descrever a própria história do pensamento e da questão que ele propõe, enquanto o filósofo sabe que está “nos limites do ser” interrogado. Uma simples descrição “objetiva” sobre o primeiro princípio não basta, porque o homem não pode se colocar a distância daquilo que o constitui em sua própria radicalidade mais abrangente. Na metafísica, põe-se em questão o homem que é “pastor do ser” (HEIDEGGER, 1987, p. 295), pode-se dizer, capturado pelo ser, convocado ao ser. A questão metafísica é a questão mais radical que possa existir para o homem. Deve-se, nesse caso, ir além de Nietzsche e não se contentar com sua hermenêutica de-constitutiva. É preciso meditar sobre o que Heidegger chama de “diferença ontológica”, sobre a diferenciação entre o ser e os entes.

Heidegger se apropria do sintagma nietzschiano “fim da metafísica” em um artigo de 1964, com o preciso título de “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. Esse texto recupera muitos temas já presentes no comentário a Nietzsche, insistindo, contudo, sobre a ambiguidade do termo “fim”. Na realidade, tal termo pode significar, por um lado, o fim no qual um movimento termina e, por outro, o fim ou horizonte de um movimento, o ponto que ele busca alcançar e que mira intencionalmente. Para uma mentalidade moderna, esses dois significados de “fim” se encontram na ideia de desfecho, já que toda ciência exaure o seu projeto particular no seu ponto de exaltação ou de sucesso. Se o fim da metafísica fosse também o seu desfecho, nesse caso ocorreria também a sua própria morte. Heidegger pensa que a técnica científica, que hoje invade o mundo inteiro, evidencia tal destino da metafísica, da sua história, do seu caminho para o seu fim. A metafísica, que teria gerado o espírito da técnica – não levarei em consideração

aqui a interpretação heideggeriana da história da metafísica –, terá, assim, alcançado o seu término. Todavia, observa Heidegger, esse desfecho pode ser o ponto de partida para um novo início.

Em um texto de 1986, Jean-Luc Marion comenta o artigo de Heidegger que acabamos de resumir, colocando em evidência a abertura que oferece o tema heideggeriano da “diferença ontológica” explicado em termos de “doação”. A história da metafísica encontraria nesse tema um novo nascimento. Não se fixaria mais sobre os entes, mas se preocuparia com suas origens, com o ser reconhecido ativo na constituição dos entes. Tal ser poderia se denominar de *Ereignis*. Na *Ereignis*, no “evento”, os entes são vistos originalmente como dados enquanto são fenômenos de uma origem que lhes fenomeniza. Porém, o que se vê são os fenômenos, não o próprio fenomenizar da *Ereignis*. Marion (1986, p. 32) interpreta esse fenomenizar-se da origem no registro da “doação”, mais precisamente, “de acordo com as existências da caridade”. Despede-se assim do racionalismo que estrutura inevitavelmente toda ontologia; despede-se também da interpretação nietzschiana da construção da metafísica. Desse modo, entramos na metafísica de maneira autêntica.

A tradição analítica

O tema do fim ou morte da metafísica não impõe uma verdade definitiva. A metafísica ressurgente continuamente. Porém, os seus modos heideggerianos de renovação podem ser críveis? Os desdobramentos da metafísica que se apoiam sobre uma interpretação do *es gibt* alemão, por exemplo, as recentes aventuras da fenomenologia francesa, não serão ingênuas e exageradas? Como apreciar o retorno a Platão e à sublimidade da ideia de bem (LEVINAS, 1986), a qual está, por princípio, fora da vida penosa de nossas histórias concretas? Os filósofos do dom não estão, além disso, utilizando termos cujo significado é totalmente evanescente e que jamais serão confiáveis para construir uma séria e fecunda argumentação?⁵ Deveremos ver ao final dessa conferência como se pode responder a tais perguntas. Antes, porém, vejamos como a filosofia analítica afronta a questão do fim da metafísica.

A filosofia analítica – cuja origem, hoje já distante, se reconhece no neo-positivismo do círculo de Viena – abandonou o a priori antimetafísico do dito círculo. Todavia, permanece atenta aos direitos superiores da experiência, não mais puramente sensível, mas da linguagem comum. Ora, a linguagem comum é plena de termos ontológicos: ser, causa, objeto, realidade, “há” (“c’è”) etc., e de funções gramaticais que implicam uma lógica de categorias essenciais como a modalidade, a propriedade etc. A investigação analítica reconquista assim muitos projetos filosóficos que se encontram na *Metafísica* de Aristóteles (especialmente nos

⁵ O volume organizado por FERRARIS, M. *Storia dell’ontologia*, não menciona Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean-François Courtine, nenhum dos filósofos franceses contemporâneos. Não é honesto!

livros em que o Estagirita especifica o seu dicionário) e no *De ente et essentia* de Tomás de Aquino. A filosofia analítica pode então reivindicar uma longa herança.

Entretanto, o que seria novo na filosofia analítica é a capacidade dos autores de discutirem entre si com uma vontade de cientificidade antes desconhecida, quero dizer, com a intenção de promoverem um progresso cumulativo do saber filosófico. Na sua “Introdução” aos *Problemas fundamentais da ontologia analítica*, escritos com Edmund Runggaldier, Christian Kanzian declara:

como [...] característica da filosofia analítica devem ser mencionados os vínculos com uma determinada terminologia e o postulado da indivisibilidade da introdução e do uso de termos técnicos [...]. Não se deve prescindir da vantagem desse rigor terminológico: a discussão sobre conteúdos no interior da comunidade analítica de pesquisa é com isso significativamente facilitada [...] Do ponto de vista analítico, filosofar significa então afrontar problemas filosóficos de um determinado modo.⁶

Franca D’Agostini fala, a esse propósito, de um “estilo” analítico: “Essa ideia de uma filosofia minuciosa, colaboradora, anti-heróica, permanece essencial no desenvolvimento do movimento analítico”, com a sua “propensão por textos breves, que enfrentam questões detalhadas, se adentram em questões sutis e, constantemente, usam linguagens ‘disciplinadas’, esquemas, formalismos”.⁷ A filosofia exige a discussão; a reflexão metafísica se enuncia em discursos; o *logos* é sua condição de possibilidade de existência; não existe qualquer *logos* se não for falado, comunicado. A filosofia analítica conseqüentemente se submete ao modelo vencedor de se fazer ciência hoje.

Quanto ao seu conteúdo – deixando de lado o seu modo de proceder – notamos que a tendência profunda da filosofia analítica é de reconduzir a metafísica à ontologia, concentrando-se de fato sobre a descrição de uma linguagem dada *a priori*. A “Introdução” de Kanzian afirma que

o filósofo analítico estuda, por exemplo, a natureza de expressões mentais quando reflete sobre a natureza dos estados mentais; ou então, parte da análise de enunciados normativos quando se reflete sobre as normas. Alguns filósofos buscam por aspectos mais gerais das nossas estruturas linguísticas para assim poder tematizar também questões fundamentais da metafísica clássica. (RUNGGALDIER; KANZIAN, 2002, p. 5).

Veremos, porém, a dificuldade de uma tal posição que restringe o questionar metafísico no espaço possibilitado pelos limites dos nossos usos linguísticos. Consideremos o termo “norma”. Não deveremos supor que saibamos o que significa, para, depois, poder reconhecer quais enunciados são normativos e quais não o são? Ora, não será a estrutura linguística que mostrará esse significado que, ao

⁶ RUNGGALDIER; KANZIAN, 2002, p. 6. A introdução do livro, a que nos referimos nesse artigo, foi escrita por Christian Kanzian.

⁷ D’AGOSTINI, 1997, p. 205. Para dizer a verdade, todos esses aspectos (salvo o tamanho dos textos) convêm perfeitamente aos fenomenólogos franceses contemporâneos

contrário, é (re)conhecido num conjunto em que entram muitos elementos, não raramente de ordem transcendental, e que procedem da ampla experiência humana da qual se ocupa a reflexão filosófica? Existem determinações mentais e culturais que se impõem à linguagem, mas que algumas línguas não conhecem. Por exemplo, o hebraico não possui o verbo copulativo “ser” – será então incapaz de colocar perguntas ontológicas?

A ontologia analítica se pretende descritiva e se define inspirando-se na enunciação aristotélica: “a ontologia é a doutrina que estuda o ente enquanto ente e as suas propriedades essenciais”⁸. Recorde-se que o termo “ontologia” é do séc. XVII, e que, logo, os autores da definição aqui transcrita leem Aristóteles com olhos decididamente modernos. Em um livro no qual apresenta o que chama “ontologia formal”, Maurizio Ferraris escreve que “a metafísica serve para classificar e para explicitar, assim como a física serve para explicar através do reconhecimento de causas em um contexto empírico”. (FERRARIS, 2003, p. 6). A distinção entre metafísica e ontologia se mantém, porém, desse modo:

A metafísica perguntaria [...] se existe uma deusa ou se somos livres, enquanto a ontologia tenta nos dizer o que venha a ser “existir” ou em que coisa consiste a causalidade. Nesse sentido, um objetivo possível de uma ontologia é a constituição de uma linguagem ontológica universal que possa servir para a classificação de cada gênero de realidade. (FERRARIS, 2003, p. 6).

Essa definição de Ferraris assume o mesmo espírito de KANZIAN, para o qual, por ‘ontologia’,

“se entende a disciplina filosófica que estuda o que existe, e fornece informações sobre a essência ou a natureza de cada coisa. A ontologia deve, por isso, dar o impulso inicial para a compreensão conceitual das características mais universais das realidades”. (RUNGGALDIER; KANZIAN, 2002, p. 6-7).⁹

A filosofia analítica então renova o projeto moderno da ontologia. Encontra sua inspiração em Aristóteles, mas parcialmente. Em Aristóteles, de fato, a ontologia se completa por uma metafísica, que trata, por exemplo, de Deus, ou, mais genericamente, dos entes separados e imóveis, como dissemos. Para os antepassados positivistas da filosofia analítica, é propriamente essa metafísica que deve ser destruída. Para Rudolf Carnap, termos como “Deus”, “Absoluto”, “infinito” são privados de significado. Pode-se, portanto, falar do fim da metafísica (no significado de morte da metafísica) nas fontes da filosofia analítica, mérito do positivismo anglo-saxão do séc. XX. A filosofia analítica, porém, pretende superar essa morte, libertar suas fontes do *a priori* antimetafísico e, novamente, dar vida à re-

⁸ RUNGGALDIER; KANZIAN, 2002, p. 1. Note-se que a definição de Aristóteles (*Metafísica*, 1003a20, definição citada na nossa nota 1) não fala de “disciplina”, mas de “um certo saber” (*tis epistēmē*).

⁹ Essa definição conduz a identificar a ontologia analítica com as filosofias da essência.

flexão fundamental. Na apresentação do livro de Kanzian e Runggaldier, Sergio Galvan insiste realmente sobre essa possibilidade oferecida pela filosofia analítica, principalmente quando a ciência contemporânea põe problemas que “são também ontológicos como, por exemplo, as questões concernentes à natureza das substâncias, dos organismos, dos eventos, das pessoas, das mudanças, da permanência, do tempo, da eternidade etc.” (RUNGGALDIER; KANZIAN, 2002, p. XI).

Contudo, bastará proclamar esses bons intentos para empreender efetivamente uma reflexão verdadeiramente metafísica? A citação de Galvan, há pouco lida, elenca uma série de temas ontológicos. Porém, serão de metafísica? Não faltam em filosofia analítica pesquisas de filosofia religiosa (RAMSEY, 1974; HUGHES, 2005), por exemplo, sobre o termo “Deus” (MEIXNER, 1992), com a preocupação de descrever uma linguagem em que intervêm termos de ordem religiosa. Entretanto, isso bastará para reanimar a velha metafísica?

“Logos” e “Meta”

Há manuais clássicos¹⁰ – hoje alguns diriam serem escritos na mentalidade da onto-teologia – que afirmam que o ente enquanto ente – pressuposto princípio primeiro – não se descreve pelo fato de que a descrição exige a intervenção de elementos diferentes com relação ao descrito. Isso é impossível para o princípio primeiro enquanto primeiro. Então, seria clássico dizer que a própria ontologia não pode ser uma “ciência” descritiva, vale dizer, determinada por atributos, que explicaria tudo com a causalidade – essa funciona somente em um contexto predicativo – ou que classificaria tudo (contrariamente à tese proposta por Ferraris). Seguramente, será errôneo restringir o domínio da filosofia analítica de tal maneira que ela não possa pretender aproximar-se da “metafísica” no significado etimológico e clássico do termo. Se a filosofia analítica se submete, sem crítica, aos pressupostos do neopositivismo, transferidos para o mundo linguístico, ela fecha os olhos sobre sua própria situação. Na realidade, enquanto se pretende crítica de algum modo, ela se apresenta mais do que um espelho sensível da experiência sensível. Situa-se, ela mesma, *meta ta physika*. O problema é dar conta do exercício de tal “meta”, de refletir sobre o movimento de diferenciação e de tomada de distância que a preposição “meta” efetivamente percorre.

A tomada de distância significada pela preposição grega “meta” é original. Essa preposição possui dois significados principais: “com” (ou “entre”) e “depois de”. A tradição atribui a ela um terceiro significado, “sobre”. Tal “sobre” (platônico) ilustra na realidade o “depois de” (aristotélico). Vejamos cada um desses significados. O significado “com” não está distante do nosso contexto, porque não há qualquer conhecimento racional – e a metafísica é preferentemente racional – que não integre a experiência dos sentidos. Pode-se compreender, então, o motivo pelo qual a preposição “com” não contradiz o significado de “sobre” e de “depois

¹⁰ DEZZA, 1952, p. 25: “Ens nec definiri nec declarari proprie potest”.

de”, já que um termo dialético sempre acompanha o seu oposto. O “com”, todavia, esconde um aspecto de diferenciação, que se pode observar nas preposições “sobre” ou “depois de”. A preposição “sobre” se refere necessariamente ao que está sob – no “sobre”, o “sob” está dialeticamente presente. A mesma observação vale para o “depois de”, que não tem sentido sem o “antes”.

Além disso, as preposições “sobre” e “depois de” se apoiam mutuamente no sentido de que “sobre” exprime de modo espacial a diferença que pertence ao “depois” temporal. Entendemos a preposição “depois de” do seguinte modo: estamos no sensível o qual, “em seguida”, buscamos compreender indo mais pro “alto”. Aqui se observa a intervenção do trabalho da memória e da pesquisa intelectual de acordo com o modelo platônico. As ideias transcendentais de Platão não podem aparecer ao pensamento sem o trabalho da memória, sem a anamnese que parte do sensível e de uma insatisfação da mente. O trabalho da razão segue então a experiência dos sentidos, vem “depois” dela. Porém, a razão se exprime utilizando as nossas capacidades de representar tanto o que é quanto a sua própria atividade. A representatividade é assim compartilhada com a experiência das coisas e com a própria razão, mesmo que ela saiba bem como se distinguir dos sentidos.¹¹ Desse modo, a razão se coloca “sobre” as representações que pôde elaborar “depois” de ter feito a experiência dos sentidos.

A preposição “sobre”, espacial, serve de símbolo para a preposição “depois de”, temporal, mais significativa, mas dificilmente representável (cada representação, de fato, se bloqueia na sincronia de um espaço visto imediatamente). Por isso, o tempo pertence à metafísica mais do que o espaço. Graças ao tempo do esforço é que a razão se distancia da experiência sensível, o tempo da meditação, do pensar, da posição de si – todos os atos que exigem tempo para ir “além”, “meta” e “depois” da experiência sensível. As características do tempo do esforço da razão são de análise e de síntese. De análise, porque a distinção entre o sensível e o racional é discursiva (a experiência sensível não é racional); de síntese, porque a interpretação racional da experiência sensível não fala de outro “ente” senão do ente da experiência sensível, mesmo compreendendo-o de um modo desconhecido pelos sentidos. Constitui-se, assim, a temporalidade própria da reflexão, que é um ato de pensar capaz de voltar analiticamente sobre os próprios atos de conhecimento para determinar seus respectivos modos de proceder. Além disso, a reflexão se sabe, ela mesma, implicada sinteticamente nesses atos de conhecimento, reportando para o sensível – que é *a priori* – a construção a posteriori do inteligível, elaborado de modo transcendente pelo puro pensar.

A filosofia analítica segue a inspiração da lógica contemporânea, a qual não se organiza somente a partir do *Organon* do Estagirita, mas também, e sobretudo, a partir da distinção proposta por Gottlob Frege (1892, p. 25-50) entre *Sinn* (significação) e *Bedeutung* (sentido). A lógica da filosofia analítica é assinalada pela semântica, vale dizer, pela intencionalidade da consciência e não somente pela

¹¹ Quando Descartes escreve *Cogito sum*, ele sabe bem que essa expressão de si, essa representação, não é de uma coisa qualquer.

coerência lógica de nossas expressões linguísticas. Alguns autores sustentam que a distinção entre a significação e o sentido pode ser explicada com as chaves fenomenológicas da intencionalidade, do empenho da subjetividade racional. (CHISHOLM, 1989). Porém, os autores de filosofia analítica parecem deixar de lado o estudo da diferença entre as intencionalidades a ponto de considerar a significação e o sentido em modos distintos. Mesmo se as questões postas por eles no que tange ao indivíduo, à presença etc. façam eco às problemáticas da metafísica clássica, não parece que entrem na vitalidade do pensamento metafísico que é precisamente a investigação da presença sintética do pensamento em cada etapa de suas construções analíticas. A filosofia analítica realmente assume o pressuposto moderno das possibilidades de terminar o movimento da razão nas representações, mas não o ato de diferenciar e de unir, que é, por assim dizer, o ato específico da reflexão sintética. O seu horizonte de investigação refere-se menos ao objetivo da reflexão metafísica do que ao seu fim. A sua postura é meramente científica, senão técnica. Parece que o seu modelo de saber seja o concludente, que não deixa espaço para um saber ulterior. O seu saber se encerra em si mesmo – pretende-se “ontológico” no significado estrito do termo. O editor inglês de uma nova edição crítica de Aristóteles¹² disse que, para refletir com eficiência, não é necessário refletir sobre a reflexão, não é necessário que o pensamento volte sobre suas operações e se descubra ali implicado.

A preposição grega “meta” não possui qualquer significado nessa perspectiva. A metafísica não pode realizar o inteiro significado dessa preposição se não considera o retorno da subjetividade racional sobre seus atos de racionalização do sensível – um retorno que segue e confirma a tomada de distância possibilitada pela própria racionalização do sensível. A atividade de reflexão supõe uma prévia tomada de distância, um exílio da mente do dado imediato. A absoluta originalidade da metafísica provém dessa capacidade propriamente humana de colocar-se a distância, de ser livre, e, além disso, de ser aberta a valores, a Deus – contudo, a reflexão sobre isso ensejaria um outro discurso. Já que a tomada de distância condiciona o emergir da consciência humana, a metafísica não poderá morrer, a menos que o homem ignore a potência da própria consciência e liberdade; a menos que o homem se abandone a um destino do qual os mais espertalhões saberão apoderar-se. Sem a metafísica, a humanidade corre graves perigos.

Seria possível empreender agora um caminho de metafísica reflexiva, de acordo com a intuição de Descartes, para o qual a exposição da mente na linguagem, dita em primeira pessoa, revela um ato de autoexposição (logo, com a possibilidade de análise) sem se exaurir (logo, com um destino sintético). Nessa expressão de si, a mente erige um “evento”, cujo significado metafísico foi meditado por alguns autores contemporâneos – especialmente por fenomenólogos franceses – em um modo que exigiria uma grande atenção, se bem que não esteja

¹² “[...] para refletir é quase inútil refletir sobre a reflexão” (BARNES, 1977, p. 206-208).

em conformidade com a filosofia técnica que desejaria se impor em todas as universidades do mundo.

Referências bibliográficas

- ARISTOTELE. *Metafisica*: a cura di G. Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- BARNES, J. Aristote dans la philosophie anglo-saxonne. *Revue Philosophique de Louvain*, v.76, 1977, p.206-208.
- BECCHIO C.; BERTONE, C. Neuroscienze. In: FERRARIS, M (Org.). *Storia dell'ontologia*. Milano: Bompiani, 2008. p. 452-464.
- BERTI, E. La Metafisica di Aristotele: "onto-teologia" o "filosofia prima". In: _____. *Nuovi studi aristotelici*. Fisica, antropologia e metafisica. Brescia: Morcelliana, 2005, p. 395-420.
- BIFFI, I. *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*. Saggi. Milano: Jaca Book, 1995.
- CHISHOLM, R. M. *On metaphysics*. Minneapolis: University of Minneapolis, 1989.
- D'AGOSTINI, F. *Analitici e continentali* : Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1997.
- DEZZA, P. *Metaphysica generalis*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1952.
- FERRARIS, M. Ontologia. In: _____. *Guida* (Parole chiave della filosofia). Napoli, 2003.
- FREGE, G. Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, v.100 ,n. 1892, p. 25- 50.
- HEIDEGGER, M. Lettera sull'umanismo. In: _____. *Segnavia*. A cura di F. Volpi. Milano: Adelphi, 1987.
- _____. *Nietzsche*. A cura di Fr. Volpi. Milano: Adelphi, 1994.
- HERÁCLITO. Frammenti. In: _____. *I Presocratici*. Testimonianze e frammenti. t. 1. Trad. G. Giannantoni. Bari: Edizioni Laterza, 1999.
- HUGHES, C. *Filosofia della religione*. La prospettiva analitica. Bari-Roma: Laterza, 2005.
- HYDE, D. *Vagueness, Logic and Ontology*. Ashgate: Aldershot, 2008.
- LEVINAS, E. *Dall'esistenza all'esistente*. Trad. F. Sossi. Genova: Marietti, 1986.
- LORHARD, J. *Ogdoas Scholastica*. Sangalli, 1606.
- MARION, J.-L. La fin de la fin de la métaphysique. *Laval théologique et philosophique*, v.42 p.23-33, 1986.
- MEIXNER, U. Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der Analytischen Philosophie. In: *Theologie und Philosophie*, v.67, p. 246-262, 1992.
- QUINE. On what there is?. *The review of metaphysics*, v.2, p. 21-38, 1948.

RAMSEY, T. *Religious Language: an Empirical Placing of Theological Phrases*. London: SCM Press, 1974.

REALE, G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

RUNGGALDIER, E.; KANZIAN, C. *Problemi fondamentali dell'ontologia analítica: cura di S. Galvan*. Milano: Vita e Pensiero, 2002.

TOMMASO D'AQUINO. *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*. Libro I. Bologna: Ed. Studio Domenicano, 2000.

VARZI, A. Sul confine tra ontologia e metafisica. *Giornale di metafisica*, v.19, p. 285,2007.

The evidence for relativism about future contingents

ABSTRACT

John MacFarlane (2003; 2008; 2014, p. 201-237) claims that his relativist view on future contingents satisfies two desiderata: it is compatible with indeterminism and allows us to assess as accurate an assertion about a contingent event that has already occurred but that had not occurred when the assertion was made. Supervaluationism satisfies the first desideratum but not the second. I argue that MacFarlane does not provide good reasons to prefer his view to supervaluationism, and so for accepting his second desideratum. The only possible evidence that could be used to support his proposal consists in the apparent existence of accurate future contingent claims made in the past, and this evidence can be easily put into question. As a result, relativism is ill motivated in the case of future contingents.

Keywords: Future contingents; indeterminism; relativism; supervaluationism.

RESUMO

John MacFarlane (2003; 2008; 2014, p. 201-237) sustenta que sua visão relativista sobre futuros contingentes satisfaz dois desideratos: é compatível com o indeterminismo e nos permite avaliar uma afirmação verdadeira sobre um evento contingente já ocorrido, mas que não tinha ocorrido quando a asserção foi realizada. O superavaliacionismo satisfaz o primeiro desideratum, mas não o segundo. Defendo que MacFarlane não fornece boas razões para preferir sua visão ao superavaliacionismo e, assim, aceitar seu segundo desideratum. A única evidência possível que poderia ser usada para apoiar a sua proposta consiste na aparente existência de asserções verdadeiras acerca de futuros contingentes feitas no passado e esta evidência pode ser facilmente posta em dúvida. Como resultado, o relativismo não se encontra adequadamente motivado no caso dos futuros contingentes.

Palavras-chave: Futuro contingente; indeterminismo; relativismo.

* Universidad de la República, Montevideo, Uruguai. Email: mgariazzo1@gmail.com

John MacFarlane (2003; 2008; 2014, p. 201-237) proposes a truth relativist treatment of future contingents (i.e. sentences or propositions about contingent future events). His view addresses the following puzzle. On the one hand, our theory of natural language should contemplate the possibility of indeterminism being true, since whether the future is determined by the present state of the world is a question for physics. And if indeterminism were true, at a present context a future contingent claim (i.e. an assertion of a proposition about a contingent future event) would not be accurate (i.e. it would be inaccurate), since the asserted proposition would be neither true nor false.^{1, 2} On the other hand, we afterwards –when the time of the predicted event has passed- often assess as true that very same proposition, and presumably as accurate the previously made assertion. But if the future were objectively open, there would be no fact about the context of utterance that determines whether the asserted proposition is true or false. Can we vindicate this seemingly inconsistent practice of assessing future contingent claims? Analogous remarks can be made about, instead of an assertion, an inner acceptance or rejection of a future contingent proposition.

Let us illustrate this puzzle with an example. Suppose one asserts today that tomorrow is going to be sunny. If we assume that indeterminism about the weather is true, we should assess the proposition asserted as neither true nor false and so the assertion as inaccurate. Suppose now that one day has passed and that the current day is a sunny day. We seem now entitled to judge that the proposition asserted was true and that, presumably, the assertion was accurate. It seems that we are committing a contradiction and consequently that at least one of the two judgments is mistaken. How, then, could we make sense of our practice of assessing future contingent propositions and their assertions, acceptances or rejections?

David Lewis (1986, p. 199-209) thought that it was necessary to either accept determinism or see our ordinary talk and attitudes about the future as deeply confused. In turn, MacFarlane (2014, p. 201-202) intends to offer a proposal that at the same time vindicates this talk and these attitudes and is compatible with indeterminism. His proposal consists of (i) a recursive semantics devised to talk about a branching future and (ii) a post-semantic relativist definition of *truth at a context*.

Regarding the first point, he invites us to think about time in terms of a branching tree moving from the present towards the future instead of a line running from the past to the future. The branching picture is meant to represent the future

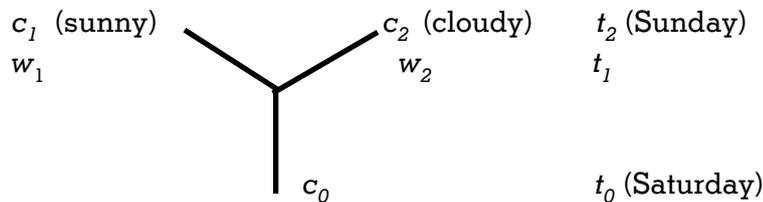
¹ As MacFarlane (2007, p. 23; 2008, p. 94; 2009, p. 248) notices, we do not pre-theoretically predicate truth of assertions but of their contents (i.e. propositions). This is why he uses the term “accuracy” to express a particular truth-derived sense in which an assertion (as well as an acceptance or rejection) can be correct: an assertion is accurate iff the asserted proposition is true at the contextually relevant circumstance(s) of evaluation. Notice that, since “inaccurate” just means not accurate, an assertion of a proposition that is neither true nor false at such circumstance(s) should be classed as inaccurate. In MacFarlane (2014, p. 226) words: “present assertions concerning the future can be shown to be inaccurate by a proof of present unsettledness.”

² For the sake of simplicity, we are taking propositions to be neutral only with respect to the world. As we shall see, the points MacFarlane makes are ultimately independent of the type of propositions that are countenanced.

as objectively open in a strong metaphysical sense. The different branches found at one particular time are meant to represent the different possibilities objectively open at the time immediately preceding the branching. The intended kind of possibility at stake is usually called “historical possibility” and is thought to be consistent with physical law. What is possible in this sense changes with time. Something possible at a given time may cease to be possible at a later time, and every past event is historically necessary. Finally, a particular line running from the past to the present and continuing along one particular branch of the future is identified with a possible world. Since what is historically possible is relative to the present time, possible worlds overlap at least until that time.^{3, 4} For instance, consider an assertive utterance of sentence (1) made at t_0 on Saturday:

(1) It will be sunny tomorrow (at the place where the asserter is).

Suppose now that from a context c_0 at time t_0 there are two relevant possibilities open: w_1 (where it is sunny on Sunday at the place where the asserter is) and w_2 (where it is cloudy on Sunday at that very same place). If we wanted to draw a diagram to analyze how such an assertion should be assessed at different contexts, we could use the following one, where c_1 and c_2 are two contexts respectively located in w_1 and w_2 at time t_2 (on Sunday) and in the same place as c_0 is located:



Based on this metaphysical picture, MacFarlane (2014, p. 204-207) devises a modal semantics with the resources to talk about the branching future, providing a truth definition for sentences at a context and index (an ordered set containing at least a world and an assignment to the variables) and a truth definition for propositions at a circumstance of evaluation (an ordered set containing at least a world). As he stresses, the pragmatically relevant definitions (i.e. the ones that are

³ It is worth pointing out that we can see the linear picture as a limiting case of the branching picture: in case there were at present only one possible future course of events, there would be –as it were– only one possible future branch (i.e. the future would be determined by the present state of the world). Thus, although MacFarlane proposes the branching picture in order to formulate a view on future contingents compatible with indeterminism, his view is meant to be also compatible with determinism.

⁴ Branching tree diagrams would be one way of representing MacFarlane’s view on time. Now, since MacFarlane is willing to say that we can say truly that, for instance, yesterday it was unsettled that today it was going to rain, we may want to represent in our diagram some branches that are not live possibilities at present but were open possibilities in the past. Therefore, a net having some paths open and others closed off may better represent this metaphysical picture (this metaphysical difference between the paths can be represented, for instance, by drawing them in different colours).

meant to link our semantic theory with our linguistic practice) are not these truth definitions but the post-semantic definitions of *truth at a context* for sentences and propositions.⁵ The context at which a sentence and proposition are used⁶ and –if you accept Macfarlane’s view- the possibly different one from which this use is to be assessed, would determine the relevant indices and circumstances for respectively assessing the sentence and the proposition for truth and, derivatively, how the just mentioned use (typically an assertion, acceptance or rejection) is to be evaluated for accuracy.

Now, truth relativism constitutes one possible way of addressing the post-semantic question of how to define truth at a context; there are other alternative views that are compatible with the semantics MacFarlane devises to talk about a branching future. One such a view is supervaluationism. In this essay I argue that MacFarlane does not provide good reasons to prefer his view to supervaluationism. The only type of evidence that could be used to support his proposal consists in the apparent existence of accurate future contingent claims made in the past, and such evidence is controversial. As a result of this, the introduction of novel post-semantic devices such as contexts of assessment turns out to be ill motivated in the present case.

In the first section I introduce truth relativism and supervaluationism as well as the alleged advantage of the former over the latter. In the second one I argue that there is no sufficient evidence for the existence of retrospective accuracy assessments supporting relativism about future contingents, and no possible disagreements and retractions lending support to this proposal. This scenario casts doubt on the alleged advantages of truth relativism presented in the first section and makes MacFarlane’s (2008, p. 98-101) “actually” operator argument crucial to support truth relativism over supervaluationism. In the third section I present the just-mentioned argument and show that Roberto Loss (2012, p. 19-22) has successfully rebutted it. From the weakness of the data supporting relativism about future contingents we finally conclude, in the fourth section, that the question of whether we should consider this view as true is partially dependent on whether there are other cases deserving a relativist treatment that make this particular proposal non-*ad hoc*.

⁵ It is worth noting that MacFarlane (2014, 72, 76-92) does not class his definition of propositional truth at a circumstance and his definition of propositional truth at a pair of contexts as respectively being a semantic and a post-semantic definition. However, since he (2014, 52-64) does talk about a semantic and a post-semantic definition of sentential truth, and these definitions are respectively associated with the first and the second propositional truth definitions mentioned above, I decided, for ease of presentation, to also talk about a semantic and a post-semantic definition of propositional truth in MacFarlane’s framework.

⁶ As MacFarlane (2014, p. 78) points out, it sounds odd to talk of a proposition being used at a context because a proposition is not used in the same way as a sentence is. When I make an assertion, the asserted proposition is what I asserted and not –like the uttered sentence- something I used to make the assertion. Be that as it may, as he (2014, p. 78) observes, one can ask about the truth-value of a proposition at a context in which a sentence expressing it might be used, and so one can, in an extended sense, see assertions as uses of the propositions asserted.

1 Truth relativism and supervaluationism

According to the semantics and underlying metaphysics shared by supervaluationism and truth relativism, a context singles out a unique time (i.e. the time of the context) but not necessarily a unique world. Since at the time of a context several future possible courses of events may be open, a context does not in general single out a unique world but a class of worlds, namely the worlds overlapping at the context.⁷ We use – following MacFarlane (2014, p. 204-207) – the following notation to spell out the different proposals and ignore, for simplicity's sake, the assignment to the variables in our indices. Let $W(c)$ be the class of worlds that overlap at context c , $[[S]]^{cw}$ the extension of a sentence S relative to a context c and an index w (i.e. the world w)⁸, and $|S|^c$ the (classical world-neutral) proposition S expresses at context c .⁹ We can get a relativist post-semantics by introducing a certain modification into a supervaluationist post-semantics. The supervaluationist definitions of truth at a context for sentences and classical propositions are as follows:

(S1) A sentence S is true/false as used at c iff for every $w \in W(c)$, $[[S]]^{cw} = \text{True/False}$.

(S2) A proposition $|S|^c$ is true/false as used at c iff for every $w \in W(c)$, $|S|^c$ is true/false at w .

(S1) and (S2) give rise to truth-value gaps: those propositions that turn out to have different truth-values at the worlds overlapping at the context of use are neither true nor false.

According to supervaluationism, despite a classical proposition having a truth-value only relative to a possible world, which possible worlds are relevant for assessing a proposition depends on the time at which the proposition is used (i.e. the time of the context of use). Hence, supervaluationism is able to do justice to the way we assess for truth what is said at a given time. Suppose that indeterminism about the weather is true and that Ann said yesterday that it was going to be sunny today. Since at the time when Ann made her assertion it was unsettled whether it was going to be sunny today, at a context located at that time one can

⁷ It is worth pointing out that this could be questioned. According to the thin red line view, a context determines one single world in a way that is compatible with indeterminism. For a presentation of this view see Belnap and Green (1994) and MacFarlane (2014, p. 209-213).

⁸ MacFarlane's (2014, p. 204-207, p. 226) indices include an assignment to the variables. Since for our present purposes the precise details of MacFarlane's sentential truth definitions are not relevant, I here take indices as being just possible worlds.

⁹ At the propositional level, MacFarlane (2014, p. 207, 227) chooses to formulate his position talking mainly about classical propositions (i.e. propositions that have a truth-value only relative to a possible world). Be that as it may, he (2014, p. 227) also provides a truth at a context definition for propositions that can also be time-neutral. As he (2014, p. 207) points out, the positions here considered could be formulated in terms of frameworks that make room for time-neutral propositions or other kinds of non-classical propositions. For simplicity's sake I just consider the case of classical propositions.

say truly about the proposition Ann asserted that it is neither true nor false. Suppose now that it is sunny today. Supervaluationism correctly predicts that one can say truly today about the very same proposition Ann asserted yesterday that it is true. The context at which we use this proposition to predicate a truth-value or truth-value gap of it has changed from one day to the next, and consequently the worlds overlapping at each context –i.e. the ones one should take as relevant for assessing the proposition for truth- are different.

We can see the point more clearly if we notice that, according to the semantics shared by supervaluationism and truth relativism, the object language truth predicate is a monadic predicate that satisfies the *Equivalence Schema*: 'The proposition that p is true iff p .'¹⁰ Accordingly, "true" can be predicated of a proposition p at $\langle c, w \rangle$ iff p is true at w . Given this semantics for "true," a simple argument shows that Ann said something true yesterday:

1. Yesterday Ann uttered the sentence "It will be sunny tomorrow" (premise).
2. Yesterday Ann said that it would be sunny today (from 1 by the semantics for "tomorrow").
3. It is sunny today (premise).
4. What Ann said yesterday is true (from 2, 3 by the *Equivalence Schema*).

Be that as it may, supervaluationism takes accuracy to be absolute and so it would not solve MacFarlane's puzzle. An assertion, acceptance or rejection would be a way of using a proposition, and supervaluationism takes the context of use as fixing all the worlds that are relevant for truth-value assessments. Accordingly, on this view an assertion is accurate iff the asserted proposition is true at all the worlds overlapping at the context where the assertion is made. In other words, supervaluationism is a form of non-indexical contextualism: it takes the truth of certain world-neutral propositions to vary across contexts, but conceives of the accuracy of assertions as fixed once and for all. Thus, MacFarlane (2008, p. 89-90; 2014, p. 224-226) claims that supervaluationism does not do justice to the way we retrospectively assess assertions for accuracy: future contingent claims are absolutely assessed as inaccurate because of the proposition asserted not being true at all the worlds overlapping at the context where the assertion is made, and so cannot be assessed as accurate at later times. That is, supervaluationism would not offer an answer to the puzzle that allows us to vindicate indeterminism and – what MacFarlane takes to be- our retrospective accuracy assessments.

There is an answer to this critical observation that makes the "actually" operator argument particularly relevant in arguing for the superiority of relativism over supervaluationism. We shall consider this answer and the just-mentioned argument in the third and fourth sections respectively. For now, let us see how truth relativism is designed to fix the alleged drawback had by supervaluationism.

¹⁰ Or, in formal vocabulary: $\forall x ((x = \text{the proposition that } p) \supset (\text{true}(x) \equiv p))$.

As we said, we can get a truth relativist post-semantics by introducing a change into the supervaluationist post-semantics. Instead of quantifying over all the worlds that overlap at the context of use when defining truth at a context, truth relativism quantifies over all the worlds overlapping at the context of use c_0 and the context of assessment c_1 . The set of worlds overlapping at both contexts is defined in the following way:

$$W(c_0, c_1) = W(c_1) \text{ if } W(c_1) \subset W(c_0) \\ W(c_0) \text{ otherwise}^{11}$$

The truth relativist definitions run then as follows:

(R1) A sentence S is true/false as used at c_0 and assessed from context c_1 iff for every $w \in W(c_0, c_1)$, $[[S]]^{c_0 w} = \text{True/False}$.

(R2) A proposition $|S|^{c_0}$ is true/false as used at context c_0 and assessed from context c_1 iff for every $w \in W(c_0, c_1)$, $|S|^{c_0}$ is true/false at w .

(R1) and (R2), like (S1) and (S2), give rise to truth-value gaps: those propositions that do not have the same truth-value at all worlds overlapping at the context of use and the context of assessment are neither true nor false. This would typically happen when both contexts coincide, that is when one assesses an assertion from the context at which it is made.

Truth relativism yields the same results as supervaluationism does concerning retrospective truth-value assessments of what was said but different results concerning retrospective accuracy assessments.¹² In deriving the accuracy or inaccuracy of an assertion from the truth-value or truth-value gap of the asserted proposition as used at the context of the assertion and assessed from our current context, we would obtain results that are in line with our linguistic practice. In case c_0 is in the past of c_1 (i.e. if both contexts are in one single world), $W(c_0, c_1) = W(c_1)$. Hence, an assessor at c_1 must judge an assertion made at c_0 as accurate just in case the proposition asserted is true at all the worlds that overlap at c_1 . In this way truth relativism would explain why a future contingent claim that –due to indeterminism– is inaccurate as assessed from the context where it is made because of the asserted proposition being neither true nor false, could be at a later context correctly judged as accurate. On the other hand, when $c_0 = c_1$ the assessor

¹¹ One could think that the context of assessment is the only context needed to determine the relevant class of worlds for assessing propositions. This would be so if the context of use were always in the past of the context of assessment, but MacFarlane wants to take into account the possibility of assessing hypothetical future contingent claims made in counterfactual situations. For such assessments, the worlds overlapping at the context of use would be the ones that matter. Therefore, in order to have a general definition, MacFarlane talks about the class of worlds overlapping at both contexts and defines such a class in the just stated way.

¹² When we assess what was said (i.e. a proposition) for monadic truth, we use (accept or reject) this proposition. Thus, the context of use coincides with the context of assessment when it comes to propositional truth-value assessments. The practical difference between supervaluationism and truth relativism is only found in the results they yield concerning accuracy assessments.

must judge the assertion as accurate just in case the proposition asserted is true at all the worlds overlapping at c_0 , or for that matter c_1 .

According to what we said, in case indeterminism were true, an assessor at c_0 should not judge a future contingent claim made at the time of that context as accurate but as inaccurate (because of the proposition asserted not being true). This is the reason why MacFarlane (2008, p. 90; 2014, p. 226) holds that whereas a proof of present unsettledness (i.e. a proof that it is not settled whether a future contingent proposition is true or false) can be sufficient to compel a retraction of an assertion of this proposition, a proof of past unsettledness is not sufficient for this: an assertion that is inaccurate as assessed from context c because of the proposition asserted being neither true nor false, can be accurate as assessed from a later context c' because of that very same proposition being true.

2 The evidence for truth relativism

As MacFarlane (2008, p. 94-98) acknowledges, there is no robust evidence for the existence of retrospective accuracy assessments supporting truth relativism about future contingents. The reason why this is so is that “accuracy,” as applied to assertions, is a technical term devised to talk about the correctness of assertions derived from the truth of their contents at the relevant context(s). Truth, in turn, would be pre-theoretically predicated only of these contents (i.e. propositions) and so, insofar as the alleged data on assessments of future contingent claims involve the ordinary truth predicate, they would have to do with the contents of these assertions and not with the assertions themselves. According to this, speakers do not have an everyday term to assess the accuracy of assertions. This does not mean that we do not have and cannot elicit intuitions about accuracy,¹³ but it puts into question part of the adduced retrospective assessment data based on everyday dialogues, since when speakers say that a past future contingent claim is true or false they would be just evaluating at their context the asserted proposition, which at the context of utterance was neither true nor false. In the end, all the evidential weight based on dialogues is laid on our use of sentences like “I was right,” “She was right” or “You were right,” which do seem to imply that we are now assessing a previous assertion, acceptance or rejection as accurate. But we could cast doubt on the legitimacy of such data and motivate opposite intuitions by stressing the fact that from the context where it was made a future contingent claim was inaccurate because of the future being unsettled, and so the speaker was not entitled to make this assertion.

On the other hand, one cannot elicit intuitions of disagreement or retraction to support relativism about future contingents, as we can in the case of other relativist proposals (e.g. in the case of truth relativism about predicates of personal

¹³ As a matter of fact, in appealing to the notion of assessment sensitive accuracy to account for a range of alleged retractions and disagreements the relativist about a given domain of discourse assumes that the notion of accuracy is intuitively significant.

taste, knowledge ascriptions or epistemic modals). Let us consider first why there cannot be disagreements conferring support on this view, and then see why we cannot find retractions (i.e. speech acts by means of which a speaker takes back an earlier speech act she made) supporting this view either.

There are two types of purported disagreements that one might think could lend support to this view. Firstly, we could appeal to cases where two parties occupying contexts that are located at different branches disagree over the accuracy of a future contingent claim made in the past of these two contexts (i.e. a claim made before these two contexts branched). But notice that these alleged disagreeing parties occupy different (sets of) worlds. Are we entitled to say that someone in a counterfactual situation would be wrong in judging that a past future contingent claim, which we assess as accurate given how the world *actually* turned out to be, was inaccurate? The answer seems to be negative, since when we think about a hypothetical assessor in a counterfactual situation we arguably shift the world(s) of evaluation and must consider whether she would be right or wrong if the world were such and such. We should thus determine whether she would be right or wrong taking into account the counterfactual situation she is in. Accordingly, we should take the allegedly disagreeing parties' judgments about a past claim as being about the same claim but concerning different (sets of) worlds.¹⁴ As a result, their alleged disagreement should be classed as a mere case of *doxastic non-cotenability*. As MacFarlane (2014, p. 121-128) shows, this is a weak, arguably non-genuine form of disagreement not involving *preclusion of joint accuracy* (i.e. the impossibility of two assertions, acceptances or rejections being jointly accurate) but just the impossibility of adopting one's disagreeing party's attitude without changing one's mind.¹⁵

The second kind of purported disagreements about a future contingent claim the relativist could appeal to, are cases where the parties occupy contexts located at different times of a single line of the tree, and the asserted future contingent proposition is neither true nor false as assessed from the earlier context while it is true as assessed from the later one. Can we say that the assessor at the earlier context can correctly (from her context) assess as inaccurate a judgment that the assessor at the later context makes and it is accurate as assessed from her context? It does not seem so. For the earlier assessor, the biggest set of worlds the later assessor occupies is different (for the moment, at least) from the one she occupies, and so the considerations from the last paragraph can be applied to this case. More precisely, from the context of the earlier assessor, the set of worlds intersecting at the time of this context is different from the set of worlds intersecting at the time

¹⁴ I am here using John Perry's (1986) distinction between a thought or utterance *being about x* (i.e. x is part of the content of the thought or utterance) or *concerning x* (i.e. x is included in the circumstance of evaluation that the context of use fixes as relevant).

¹⁵ Non-indexical contextualism about a given domain of discourse, can only take the apparent disagreements adduced in support of truth relativism about that very same domain as cases of doxastic non-cotenability. Truth relativism, in turn, is supposed to be able to also take them as cases of preclusion of joint accuracy. To be sure, "accuracy" must be understood here as assessment sensitive.

of the context of the later assessor, and so the worlds these two assessors will ultimately occupy can be different. The opposite case, i.e. the one where the assessor at the later context correctly assesses as inaccurate the judgment made by the assessor at the earlier context, is much more plausible. After all, she is assessing a claim made by someone in the same world as she is. Be that as it may, cases where an assessor correctly rejects as inaccurate a future contingent claim made in the past do not support relativism as opposed to supervaluationism, since for the latter view all future contingent claims are inaccurate because of the asserted proposition being neither true nor false at the context of use. Thus, relativism about future contingents, unlike relativism about other cases, does not allow for the possibility of two disagreeing parties being both accurate (in a single world) relative to their own different contexts of assessment.

Finally, relativists about future contingents cannot appeal to retractions to support their view either. A retraction supports truth relativism insofar as this view vindicates the impression that the retracted claim is inaccurate as assessed from the context at which the retraction takes place but it is accurate as assessed from the context at which the claim was made. But, as we have seen, according to both relativism and supervaluationism, a future contingent claim is inaccurate as assessed from the context at which it is made. Thus, uses of sentences like "I was wrong/mistaken," just as uses of sentences like "You were wrong/mistaken," cannot support truth relativism over supervaluationism. To be sure, the relativist could claim that there are retractions (or rejections of others' past future contingent claims) made by means of assertively uttering a sentence like "That was false," and that only her view could vindicate them. However, as we suggested, uses of such sentences do not constitute evidence for retraction (or rejection of someone else's claim), since the speaker can just be, from her current context, assessing for truth a previously asserted proposition without retracting (or rejecting) the assertion itself.

To conclude, relativists about future contingents can only appeal to retrospective assessments of a future contingent claim as accurate in order to support their view, and the evidence for the existence and legitimacy of such assessments is not robust. These considerations cast doubt not only on truth relativism but also over MacFarlane's formulation of the puzzle presented at the beginning of this essay, that is as a puzzle about the accuracy assessments of future contingent claims and not just about the truth-value assessments of the asserted propositions. However, MacFarlane (2008, p. 98-101) has put forward one further argument in support of his view, namely the "actually" operator argument. But as we shall see in the next section, Roberto Loss (2012, p. 19-22) has rebutted this argument.

3 The "actually" operator argument

MacFarlane (2008, p. 98-101) claims that supervaluationism yields wrong predictions concerning our use of "actually." More precisely, it would yield wrong

predictions about the truth-value of the propositions asserted in the past by means of sentences like (2):

(2) It will actually be sunny tomorrow.

According to MacFarlane, “actually” is an operator whose uses are constrained by the principle of *Initial Redundancy* (I will not question this assumption):

IR: An operator $*$ is *initial redundant* just in case for all sentences S , ‘ $* S$ ’ is true at exactly the same contexts of use (and assessment) as S (equivalently: each is a logical consequence of the other).

In standard non-branching frameworks, the semantics for this operator respects *IR* and runs as follows:

(A) ‘Actually: S ’ is true at $\langle c, w \rangle$ iff S is true at $\langle c, w_c \rangle$, where c is a context of use, w is a world, and w_c is the world of c .¹⁶

This semantics for “actually” respects *IR*, since the operator is taken to shift the world of evaluation to the world of the context of use no matter how deeply embedded it is. But in a branching framework we arguably need a different semantics for “actually,” since there need not be a world of the context.¹⁷ According to MacFarlane, whereas supervaluationism has to endorse (A_1), truth relativism has to endorse (A_2):

(A_1) ‘Actually: S ’ is true at $\langle c, w \rangle$ iff S is true at $\langle c, w' \rangle$, for all $w' \in W(c)$.
 (A_2) ‘Actually: S ’ is true at $\langle c_u, c_a, w \rangle$ iff S is true at $\langle c_u, c_a, w' \rangle$, for all $w' \in W(c_u, c_a)$, where c_u is the context of use and c_a is the context of assessment.¹⁸

According to (A_1) “actually” universally quantifies over the worlds overlapping at the context of use, whereas (A_2) states that it universally quantifies over the worlds that overlap at the context of use and the context of assessment. As a result, both (A_1) and (A_2) satisfy *IR*.

Suppose now that yesterday at context c_o I uttered (2) and that today at context c_l it is sunny. Insofar as supervaluationism would endorse (A_1), it would be committed to claim that what I said yesterday was true if and only if it is sunny

¹⁶ We are assuming that S is a sentence that lacks quantifiers, and so we can afford not mentioning the assignment to the variables that should be included in the indices. That is, for simplicity’s sake we are taking indices as being just possible worlds and so our sentential evaluation points as being pairs of a context and a world.

¹⁷ As we pointed out, this could be questioned. According to the thin red line view, we could coherently talk about the world of the context of use even if indeterminism were true.

¹⁸ Note that in order to give a recursive semantics for the “actually” operator, the relativist would need to take contexts of assessment into account at the strictly semantic level.

today at all the worlds overlapping at c_0 . Since this is not the case, supervaluationism would counter-intuitively predict that if I were to say today that what I said yesterday was true, I would say something false. Truth relativism, on the other hand, would correctly predict that I can say this truly today, since today it is sunny at all the worlds overlapping at the context of use c_0 and the context of assessment c_1 . This is MacFarlane's "actually" operator argument against supervaluationism.

As Loss (2012, p. 19-21) shows, MacFarlane's argument assumes that supervaluationism cannot help but consider "actually" as an indexically context-sensitive expression (i.e. an expression that makes different contributions to propositional content across contexts), but this is a false assumption because there are alternative non-indexical contextualist semantics for this expression that supervaluationism can endorse. Thus, Loss's reply has two parts: (a) first, he shows that MacFarlane assumes that supervaluationism must take "actually" as an indexically context-sensitive expression, and (b) then he argues that there is an alternative semantics for "actually" available to this view.

There is a simple argument for the first thesis. Notice that MacFarlane is committed to say that the following argument (let us call it *A*) is invalid within a supervaluationist framework:

1. Yesterday I uttered the sentence "It will actually be sunny tomorrow" (premise).
2. Yesterday I said that it would be actually sunny today (from 1 by the semantics for "tomorrow" and "today").
3. It is actually sunny today (premise).
4. What I said yesterday is true (from 2 and 3 by the *Equivalence Schema*¹⁹).

Assuming that 1 and 3 are true, if *A* were valid within the supervaluationist framework MacFarlane's objection would be mistaken, since its conclusion would be true within that framework contrary to what MacFarlane claims. In other words, if MacFarlane's criticism were right, *A* should be invalid within a supervaluationist framework. Now, once the *Equivalence Schema* is assumed, the only part of *A* that can be responsible for its invalidity is the transition from 1 to 2. This, in turn, implies that the proposition asserted yesterday by uttering "It will actually be sunny tomorrow" is different from the one asserted today by uttering "It is actually sunny today."²⁰ And given the semantic assumptions that, together with MacFarlane

¹⁹ Recall that this principle states the following: $\forall x ((x = \text{the proposition that } S) \supset (\text{true}(x) \equiv S))$.

²⁰ Loss (2012, p. 20) presents one further argument to show that MacFarlane assumes that supervaluationism takes the propositions asserted by means of these utterances to be different:

1. Yesterday (by uttering the sentence "It will actually be sunny tomorrow") I expressed the proposition P_1 (premise).
2. Today (by uttering the sentence "It is actually sunny today") I have expressed the proposition P_2 (premise).
3. It is actually sunny today (premise).
4. P_2 is true (from 2 and 3 by the semantics for "true").
5. P_1 and P_2 are the same proposition (premise).
6. What I said yesterday is true (from 1, 4 and 5 by the *Equivalence Schema*).

(2008, p. 99-101), we are making (i.e. we are treating “today” and “tomorrow” as directly referential expressions,²¹ and tense markers in general either as referential expressions or quantifiers), these utterances can express different propositions only if “actually” is an indexically context-sensitive expression.

But is it mandatory for supervaluationism to treat “actually” as an indexically context-sensitive expression? It is not difficult to show that the answer to this question is negative. As Loss (2012, p. 21-22) argues, in order to devise a non-indexical contextualist semantics for “actually” satisfying *initial redundancy* (*IR*) we need to do three things:

- (i) First, we have to enrich our indices and circumstances of evaluation with a *set-of-worlds* parameter s (i.e. the *actuality* parameter).²²
- (ii) Second, we have to define the semantic truth conditions for “actually.” An obvious option is the following: ‘Actually: S ’ is true at context c and index $\langle w, s \rangle$ (where w is a world and s is a set of worlds) iff S is true at c and every index $\langle w', s' \rangle$, where w' is a world belonging to s .^{23, 24}
- (iii) Finally, we need to replace the original supervaluationist definitions of sentential and propositional truth at a context presented in the first section with the following definitions:
(S1') A sentence S is true/false at c iff S is true/false at c and every index $\langle w, s_c \rangle$, such that w is a world overlapping at c and s_c is the set of worlds overlapping at c .
(S2') A proposition $|S|^c$ is true/false at c iff it is true/false at every circumstance $\langle w, s_c \rangle$, such that w is a world overlapping at c and s_c is the set of worlds overlapping at c .

The three points above stated show that in order to universally quantify over the set of worlds overlapping at the context of use we do not have to endorse (\bar{A}_1). According to (ii) and (iii), the truth-conditional contribution of “actually” involves such a universal quantification. This secures *IR*. But on this semantics, despite “actually” being sensitive to the context of use, the feature of such a context that this operator is sensitive to (i.e. the set of worlds overlapping at this context) does not affect the proposition expressed but just becomes part of the index and

This is a valid argument. In order to reject its conclusion, the only premise that makes sense to reject is 5.

²¹ Loss (2012, p. 19-20) presents his argument without using these two expressions, but a name for a particular time (i.e. t_2). This shows that MacFarlane’s “actually” operator argument would still be in trouble if these semantic assumptions were not made.

²² As a result, our circumstances are order pairs consisting of a world and a set of worlds, whereas our indices are ordered triples consisting of a world, a set of worlds and an assignment to the variables. We are here ignoring this assignment.

²³ On the other hand, the proposition expressed at c by ‘Actually: S ’ is true at a circumstance $\langle w, s \rangle$ iff the proposition expressed at c by S is true at every circumstance $\langle w', s' \rangle$, where w' is a world belonging to s .

²⁴ It is worth noting that Loss (2012, p. 23) prefers a more complicated definition that allows a sentence like “It will actually be sunny” to be gappy (lack a truth-value) when a sentence like “It will be sunny” is gappy.

circumstance that are contextually relevant for respectively assessing for truth a sentence containing “actually” and the proposition it expresses. Thus, so defined “actually” is sensitive to the context of use but does not make different contributions to propositional content across contexts. As a result, argument *A* can be valid within a supervaluationist framework, which means that MacFarlane’s “actually” operator argument is mistaken.

4 Final remarks

This scenario makes the evidence for truth relativism and against supervaluationism rather weak. In the end, the evidence for the former view consists entirely in the apparent existence of accurate future contingent claims made in the past and, as we saw in section 2, this evidence can be put into question. Be that as it may, it can be argued that, despite not being robust, this evidence still confers some plausibility on truth relativism. Hence, the question of whether we should go relativist in the present case is arguably dependent on whether there are other cases deserving a relativist treatment that make this particular proposal non-*ad hoc*.

References

- BELNAP, N., GREEN, M. Indeterminism and the Thin Red Line. *Philosophical Perspectives*, v. 8, 1994, p. 365-388.
- LEWIS, D. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.
- LOSS, R. Branching Time, Actuality and the Puzzle of Retrospective Determinacy. *Thought*, v.1, n.1, 2012, p. 16- 25.
- MACFARLANE, J. Future Contingents and Relative Truth. *The Philosophical Quarterly*, v. 53, n. 212, 2003, p. 321-336.
- . *Assessment Sensitivity. Relative Truth and its Applications*. Oxford: Clarendon Press, 2014.
- . Relativism and disagreement, *Philosophical studies*, v. 132, 2007, p. 17-31.
- . Truth in the Garden of Forking Paths. In: GARCIA-CARPINTERO, KÖLBEL, M. (eds.), *Relative Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 81-102.
- . Nonindexical Contextualism. *Synthese*, v. 166, n. 2, 2009, p. 231-250.
- PERRY, John. Thought without representation. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 60, 1986, p. 137-166.

Autenticidade: entre socialização e embriaguez

RESUMO

Este artigo confronta diferentes aspectos do conceito de autenticidade. Ch. Taylor vê autenticidade como construção da própria originalidade subjetiva que implica sempre uma referência aos valores sociais e investiga também suas raízes culturais e seus riscos. Sua elaboração conceitual do ideal da autenticidade inclui a guinada expressivista e sua ampliação a todas as camadas sociais. A proposta não é de rejeição do ideal da autorrealização, mas de resgate de suas melhores promessas. C. Menke, inspirando-se em Nietzsche, pensa a criatividade artístico-existencial, tematizando o conceito estético de força, que acena para as fontes pré-sociais do que é novo. O Bem completo, para Menke, deve conjugar tanto a inserção nas regras sociais como a energia de forças associadas.

Palavras-chave: Autenticidade; socialização; reconhecimento; embriaguez; força.

ABSTRACT

This article confronts different aspects from the authenticity concept. Ch. Taylor sees the authenticity as the construction of subjective originality that always implies a reference to social values and also investigates their cultural roots and its risks. His conceptual elaboration of the authenticity ideal includes expressionist shift, and its expansion to all social levels. The proposal is not the rejection of the ideal of self-realization but to redeem their best promises. C. Menke, inspired by Nietzsche, thinks the artistic-existential creativity, thematising the esthetic concept of force, that points to pre-social sources of what is new. The complete well-being, for Menke, must combine as much inclusion in the social rules as energy of unsocial forces.

Keywords: Authenticity; socialization; acknowledgment; inebriation; force.

* Doutor em Filosofia, Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo. Email: luchi-jp@hotmail.com

Introdução

O presente trabalho foca a investigação desenvolvida por Ch. Taylor a respeito do Ideal da Autenticidade, como um dever de expressar a própria originalidade. Essa exigência emergiu na cultura no século XVIII, inicialmente no âmbito das elites sociais, e a partir dos anos sessenta do século passado generalizou-se para todas as camadas sociais. São reconstruídas, num primeiro momento, linhas fulcrais do processo de surgimento cultural do ideal da autorrealização, em suas raízes filosóficas e sociais, bem como é considerado o projeto tayloriano de resgatar suas melhores promessas, desvelando algumas formas desviantes e autodissolventes. A pretensão de autoafirmação com simultânea desconsideração dos valores sociais conduziria precisamente à autonegação de tal projeto porque a construção de uma identidade não banal exige um reconhecimento por parte do entorno social.

Taylor não pretende de modo nenhum condenar em bloco a cultura da autorrealização, mas, alertando para os riscos de um autocentrismo fechado e de um antropocentrismo radical, advoga pela efetivação das melhores possibilidades de sua versão aberta e compatível com a socialização. Enquanto ele, para superar um isolacionismo existencial narcisista, destaca o enraizamento social do sujeito, Menke procura acentuar precisamente as raízes pré-subjetivas da criatividade artística e atribui a Taylor a desconsideração dessa outra vertente da autenticidade, propriamente estética, imprevisível e pré-social. Para denominar tal irrupção estética, anterior e além de toda socialidade, ele usa o termo “força”.

Com Taylor, Menke reconhece a constituição social do Sujeito e, então, no aprendizado e exercício de normas já se dá um momento de autorrealização porque o sujeito as cumpre de um modo seu, com sua marca original. Porém, para além de Taylor, Menke tematiza a própria originalidade pré-subjetiva, com base no desconforto pelo disciplinamento normativo. No mal-estar que rompe com o mero adestramento e deixa emergir algo novo manifesta-se o pré e suprassubjetivo, a “força estética”, que não se identifica simplesmente com significados sociais. Esse aspecto existencial-artístico compõe o leque de relevância do ideal da autenticidade e não seria devidamente tratado por Taylor.

A conclusão apresenta reflexões a respeito dessa tensão no leque de significados do conceito de autenticidade, e da legitimidade da reivindicação de Menke de considerar os âmbitos do humano não abarcáveis pela razão.

1 Para o resgate da autenticidade como ideal moral

Em tempos mais antigos as pessoas se viam como parte de uma ordem maior, a grande “cadeia do ser”, na qual cada um tinha seu lugar determinado e hierarquizado, e incluía anjos, corpos celestes, os reinos animal e vegetal. A águia ou o delfim não eram apenas uma ave ou um peixe, mas líderes do domínio animal. Essa ordenação ontológica se refletia nas hierarquias sociais e políticas, como um lugar bem determinado para cada um, do qual, porém, ele não podia se

desviar. Hoje as pessoas têm o direito de escolher seu próprio modo de vida e convicções e o sistema jurídico consagra tais autorizações. Saiu da visão o sacrifício pessoal por ordens sagradas transcendentais. A liberdade moderna foi conquistada precisamente pelo descrédito de tais ordens, o que foi chamado “desencantamento” do mundo. Normas e rituais bem como objetos em geral passaram a ter um significado instrumental. Essa passagem é sentida por alguns como “perda da dimensão heroica da vida.” (TAYLOR, 2010a, p. 13): não há mais um propósito maior pelo qual valha a pena morrer. A igualdade democrática centraria o indivíduo em si mesmo, perdendo-se o laço com os outros e com a sociedade.

O individualismo se dedica a afirmar fortemente que cada um está convocado a desenvolver sua maneira original de viver e então de ser, não simplesmente seguindo os valores propostos pelos outros, mas construindo os seus próprios. Cada indivíduo é incentivado a se concentrar no seu próprio *Self*, tentando variadas experiências sem ligação concomitante com preocupações religiosas, históricas ou políticas que transcendem o *Self*. A vida se torna estreita e nivelada. Esse movimento existencial pode, entretanto, tornar-se incoerente: pessoas com insegurança quanto à identidade, esforçando-se por serem elas mesmas, acabam por entrar em novas formas de dependência em relação a autoproclamados especialistas e mestres.

Contrariamente a autores que acentuam o narcisismo (Lasch) ou o hedonismo (Bell) da nova cultura, Taylor quer ressaltar um forte ideal moral na proposta de autorrealização: “O de ser fiel a si mesmo” (TAYLOR, 2010a, p. 25) como convocação a construir a própria originalidade, mesmo sacrificando, por exemplo, profissão e filhos. Certamente exclui-se o sentido de um ideal moral mais elevado porque agora emerge a cultura da tolerância para com a diversidade das concreções da autorrealização. TAYLOR reconhece que “há algo de contraditório e autodestrutivo nessa posição, já que o próprio relativismo é alimentado, pelo menos em parte, por um ideal moral.” (2010a, p. 27).

O propósito teórico de Taylor é resgatar a validade do ideal moral da autenticidade na cultura contemporânea, articulando-o, para assim superar seus evidentes desvios e torná-lo construtivo. Ele detecta confusão e unilateralismo, bem como posições que desfavorecem a iluminação da questão. a) O subjetivismo moral que recusa racionalidade à decisão em si mesma, afirmando que seria possível no máximo avaliar suas consequências. Escolheríamos então aquilo pelo qual somos atraídos. Se fosse assim, o que então se poderia dizer à juventude? b) O neo-aristotelismo que afirma a existência de normas morais baseadas na natureza. Essa posição, em geral, encontra muita resistência e se opõe ao ideal da autenticidade. c) Ciências sociais que procuram explicar tais fenômenos não a partir do conceito de autenticidade, mas com base em mudanças nos modos de produção, em novos padrões de riqueza, poder, mercado.

É importante compreender as origens da ética da autenticidade. Ela desabrocha, a partir das raízes cartesiana e lockiana, da noção elaborada no século XVIII de que existe no ser humano um sentimento moral que intui o certo e o errado, por oposição à doutrina de que, para tal discernimento, deveríamos calcular

as consequências de nossos atos, especialmente quanto a castigos e recompensas divinas. Afirma-se aqui a voz interna da moralidade (TAYLOR, 1997, p. 319-342). A ideia de autenticidade resulta de um deslocamento: originalmente a voz interior nos dizia o que devia ser feito, é um meio para agir corretamente; agora ela é importante porque nos coloca em contato com nós mesmos e só assim chegamos a ser verdadeiros e completos. O contato com a própria interioridade assume, então, um significado moral crucial (TAYLOR, 1997, p. 471-500). Enquanto em posições anteriores, para ser plenamente, a fonte com a qual se precisava entrar em contato eram as Ideias do Bem e de Deus, agora trata-se de aceder a nós mesmos, à nossa interna profundidade. A transformação cultural chamada por Taylor de virada expressivista se abre a uma exploração do interior acessível apenas na posição da primeira pessoa e não nos traz uma visão mais elevada de nós mesmos, porém uma inesgotável natureza interna. Os escritos de Rousseau e Herder foram decisivos para essa guinada.

Definindo-se o bem viver de acordo com sentimentos, pode-se então vê-los tendo um ponto alto na benevolência e solidariedade, de acordo com a tradição, numa fusão entre sensual e espiritual, viagem cultural que, pensa Taylor, talvez tenha chegado ao ponto final na geração paz e amor da década de 1960. Porém há outra saída, como em Nietzsche, que se dissocia veementemente de tais atitudes incentivadas pela ética tradicional da vida quotidiana de inspiração cristã. Pelos dois caminhos afirma-se uma tendência a dissolver a distinção entre ética e estética, porque agora a própria ética, o bem, é considerada a partir dos sentimentos do sujeito.

2 Pré-condições da autorrealização

Para contestar os modos mais autocentrados da busca pela própria originalidade, Taylor traz em jogo o caráter dialógico do pensamento, linguagem, e da construção da identidade. Não raciocinamos a partir do zero, mas sempre a partir do lugar do interlocutor, partimos de suas posições morais para questioná-las ou ampliá-las. Seria impossível dialogar sobre problemas morais com alguém que já não tivesse noção do certo e do errado como o seria também dialogar sobre questões empíricas com alguém que não aceitasse as percepções do mundo externo. Tornamo-nos seres humanos capazes de comunicação através do aprendizado de uma linguagem, que contém palavras mas também gestos e símbolos. É através da interação com os “outros significativos” que se forma nossa mente humana, não monologicamente. Mas essa interatividade não ocorre apenas na gênese de nossa identidade, como se em seguida pudessemos continuar sozinhos. É um processo permanente de resolução intersubjetiva, que passa por conflitos e redefinições. Mesmo um artista solitário endereça sua obra a outros.

A partir desse pano de fundo, Taylor mostra que desconsiderar o contexto a partir do qual as opções se tornam significativas acaba por destruir a própria autenticidade. Definir a própria identidade implica em “encontrar o que é significativo na minha diferença dos demais.” (TAYLOR, 2010a, p. 45). O número de fios do

meu cabelo provavelmente será uma diferença não significativa enquanto não se diz o mesmo de tocar violino virtuosamente, ser capaz de ouvir e assim ajudar os demais, ter cuidado especial com as tradições. A diferença é a repercussão desses últimos atributos para as outras pessoas, que podem avaliá-los. Então as coisas e atributos adquirem significação somente em relação a um pano de fundo precedente, que pré-organiza as circunstâncias de inteligibilidade e de valorização, o qual chamamos de horizonte. Dizer que qualquer opção é igualmente significativa e válida porque é a escolha livre que confere valor, como sugere o relativismo suave, acabaria por tornar insignificante qualquer escolha. Se eu devesse determinar monologicamente o que seria relevante, então cairia por terra o ideal moral da autoescolha porque tudo estaria no mesmo nível e perderia significado. Então a ideia de autenticidade se autodestruiria.

Apenas se existe um mundo no qual a história ou as demandas da natureza, ou as necessidades de meus pares humanos ou as obrigações da cidadania, ou o chamado de Deus ou outra coisa dessa ordem importa crucialmente, eu posso definir uma identidade que para mim não é banal. A autenticidade não é inimiga das demandas que emanam além do Self; ela supõe tais demandas. (TAYLOR, 2010a, p. 50).

A convocação à autocriação pressupõe, portanto, um horizonte precedente de questões que importam, que representam demandas da sociedade, da natureza, da história.

3 Guinada para a generalização da autenticidade, desvios e riscos

Os anos 60 do séc. XX representaram um momento de guinada para mudanças, no quadro da crença religiosa, em nossas sociedades, mudanças que poderiam ser caracterizadas como “Era da autenticidade” (TAYLOR, 2010b, pp 555ss). Sem que tenham sido abandonados os individualismos moral, espiritual e instrumental, emergiu um novo individualismo “expressivo”. A procura pela autêntica maneira de viver, que caracterizou o expressionismo romântico desde o final do séc. XVIII no âmbito das elites intelectuais e artísticas (TAYLOR, 1997, p. 471-500), tornou-se um fenômeno de massa. Trata-se de uma nova compreensão do bem, em larga escala, e não se pode reduzi-la à perda da noção tradicional de serviço e de autodisciplina, como vício hedonista.

A revolução do consumo, no pós-guerra, manifestou e acirrou tal individualização porque diminuiu a necessidade de contatos com outras pessoas e com familiares, promovendo uma nova concentração no espaço privado, com os produtos para preenchê-lo: televisão, internet, pacotes de férias. A felicidade assumiu a forma de consumo, mais acessível a todos, o que antes era reservado aos ricos.

Um mercado especial consumidor foi criado para a juventude. Esse período especial jovem já era vivido pelos membros das classes altas, sendo menos acentuado entre trabalhadores. A partir dos anos 60 ocorre uma ruptura com a cultura

anterior da classe trabalhadora. Agora se trata de expressar sua personalidade jovem no modo de vestir e na música, o que pode alinhar o jovem com milhares de pessoas. Difunde-se a cultura da autenticidade, que emergiu no fim do século XVIII, na qual se compreende que

cada um/uma de nós possui sua própria maneira de realizar nossa humanidade e que é importante encontrar a si mesmo e viver a partir de si mesmo, em contraposição a render-nos ao conformismo com um modelo imposto a nós de fora pela sociedade ou pela geração mais velha ou pela autoridade religiosa ou política. (TAYLOR, 2010 b, p. 557-558).

Taylor constata uma dupla avaliação da guinada para a autenticidade, mas propõe um novo modo de ver a questão. Os críticos denunciam as ilusões dessa mudança, a sensualidade como egoísmo e hedonismo, o desejo de autoexpressão como consumismo, vícios que ameaçam a virtude. Os apoiadores tendem à miopia quanto aos custos dessa guinada em relação aos vínculos coletivos e exaltam a liberação de antigas opressões. Porém, numa via superativa, é preciso atentar a que opções antigas, por exemplo de papéis sexuais claros e bem definidos na família, não estão mais disponíveis. É preciso escolher os melhores caminhos realmente trilháveis.

Dois desvios no Ideal da Autenticidade são detectados por Taylor: um atomismo social, que vê o indivíduo como autocentrado e com relações apenas instrumentais com outras pessoas e instâncias; um antropocentrismo radical, que nega legitimidade a demandas provenientes de além do *Self*, excluindo-se, então, Deus, a história, a tradição, a sociedade. Ele encontra para tais desvios dois tipos de explicação (TAYLOR, 2010a, p. 63ss). Um primeiro tipo de matriz sociológica: nas sociedades industriais modernas impõe-se mobilidade das pessoas, conforme o lugar onde encontram trabalho, e isso tende a romper tradições, bem como favorecer o anonimato e as relações instrumentais nas grandes cidades. A segunda explicação se aloja no próprio ideal da autenticidade: há um século e meio vem se afirmando uma cultura niilista, pela qual todos os valores devem ser criados, a realidade seria, sempre, já uma espécie de ficção, nada seria imposto pelo real mesmo. O próprio *Self* acaba por ser desconstruído, o que favorece o autocentramento.

A construção da própria identidade está, de um lado, próxima da arte e de outro em vinculação com a autodeterminação da liberdade. A acentuação do dever de autodefinição individual, por sua vez, aproxima-se da criatividade artística. É imperativo que cada um descubra seu modo original de ser, experimentando-se em diversas ações, como uma criação: esculpir-se existencialmente como uma obra de arte. A partir de 1800 pode-se constatar uma heroicização do artista, considerado como “conquistador exemplar da autodefinição”. O âmbito da beleza é agora visto como autônomo, em uma autofinalidade, e a autenticidade se aproxima dessa autofinalidade, em Nietzsche também lançada contra a moral. Ele advoga por uma autoconstrução, vista esteticamente, certamente não compatível com a ética da benevolência cristã.

4 Menke: a unilateralidade tayloriana, agir e viver

C. Menke, Professor na Universidade de Frankfurt am Main, exercita sua crítica a Taylor reconhecendo os méritos do canadense e ao mesmo tempo indicando a insuficiência de sua abordagem do ideal da autenticidade¹. A base dessa crítica, de inspiração também em Nietzsche, é a compreensão do estético não como experiência e conhecimento sensível a partir das faculdades práticas de um Sujeito que age visando fins, mas como um jogo de forças da natureza humana obscura e inconsciente, uma força do homem e não do sujeito já socialmente formado. Ninguém contribuiu tanto como Taylor para o esclarecimento desse conceito na discussão filosófica contemporânea, reconhece Menke. A Ética tayloriana da autenticidade, porém, interpreta a vontade autêntica como expressão da vinculação da natureza interna com as normas sociais. Menke pensa que deve entender natureza interna não só como uma dimensão do significado que se subtrai ao sujeito, mas como aquilo que não é socialmente constituído - e então não subjetivo - que ele chama de força. Ele pretende mostrar que a ética da autenticidade precisa introduzir esse conceito de força.

4.1 Liberdade como autocriação, entre poder e não-poder

A teoria e práxis estética da Arte em Nietzsche não dizem respeito apenas à arte mas têm a capacidade de transformar a cultura, a condução pessoal e coletiva da vida, então a ética e a política. Estética nem pode nem deve se limitar à arte. Para que a arte tenha tal capacidade temos algo a aprender dos próprios artistas, trata-se da "arte para artistas", mas é preciso exercitá-la de um modo mais sábio que eles: enquanto os artistas se detêm onde a arte se completa e a vida começa "nós queremos ser os poetas-autores de nossa vida, principiando pelas coisas mínimas e quotidianas." (NIETZSCHE, 2001, p. 202 *apud* MENKE, 2008, p. 109). Mas, em que consiste o fazer e poder do artista? Em permanecer no aparecer de formas, tons e palavras, em perseverar no completo Olimpo das aparências sem dissolvê-lo em saber. Então aprender dos artistas significa aprender a ver a si mesmo como fenômeno estético, tomar distância de si mesmo, ora chorando ora sorrindo, jogando. É preciso, porém, não esquecer, observa Menke, que já no *Nascimento da Tragédia* a aparência estética nascia de algo que lhe é contraposto: forças desencadeadas pela embriaguez, aparência redentora produzida na e da embriaguez e não era apenas transformação do real em fenômeno estético.

A Poética tradicional compreendeu o fazer artístico como um produzir segundo um fim que já estava presente no artista: este agiria então para realizar seu objetivo, ele sabe o que faz. Pelo contrário, compreender o fazer artístico a partir

¹ Em 2011 foi publicado na Alemanha, pela editora Suhrkamp, o volume KUEHNLEIN, M. und LUTZ-BACHMANN, M. (Hrg). *Unerfuellte Moderne? Neue Perspektive auf das Werk von Charles Taylor*. Trata-se de uma coletânea de mais de 30 artigos de intelectuais alemães, por ocasião do 80º aniversário de Taylor, que conclui com uma réplica do homenageado. O artigo de C. Menke faz parte dessa obra.

da embriaguez não é o mesmo que o agir de um sujeito segundo um fim, mas aí o agente embriagado se efetiva, as coisas serão transformadas e consumadas de modo a refletir as forças internas do próprio artista, seu próprio estado. No *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche chamou esse estado de criação artística de “dionisíaco”. Faculdades de ação são conscientes e realizam fins, comportando correções, segundo formas universais. Forças são inconscientes, para o que acena o conceito de embriaguez.

A embriaguez é um estado no qual as forças do sujeito estão tão potenciadas que estão subtraídas a seu controle racional. Ou inversamente: o desencadeamento das forças na embriaguez consiste precisamente no seu ir além de sua situação de agregação de faculdade autoconsciente no agir voltado para o fim. (MENKE, 2008, p. 112-113).

Entretanto o artista não é completamente tomado pela embriaguez, senão ele estaria mergulhado na barbárie dionisíaca, retrocedendo a tigres e macacos. Seria uma fuga decadente da vida. O artista dionisíaco joga entre embriaguez e consciência, transita entre os dois estados, entre faculdade e força, poder e não-poder. O artista se torna assim modelo de um outro atuar, um que não seja voltado ao fim. Aprender do artista não significa, então, fugir do mundo real para a contemplação estética, “mas transformar esteticamente o mundo prático” (2008, p. 114). É possível um outro tipo de ação no mundo, que rompe com as constelações conceituais do agir segundo fins, com o Fundamento, Propósito, Faculdade, Autoconsciência e se abre para um novo modelo de atuação que Nietzsche, ao contrário de Agir, chama de Viver. Com efeito “Vida significa em Nietzsche não, como na tradição aristotélica, teleologia sem autoconsciência, mas Expressão sem finalidade: o fluxo das forças sem finalidade.” (MENKE, 2008, p. 117). No fim das contas, entretanto, esses dois tipos de ação não são separados, mas a vitalidade do movimento é condição para o bem-sucedido agir para fins, pelo menos se a criatividade e a novidade são capacidades exigidas pela ação. Novidade exige abertura ao não acontecido, ao ocasional.

Uma consideração moral avalia o resultado das ações segundo o saber e a responsabilidade do sujeito agente, se o agir corresponde a um fim. Porém se em todo agir intervém também um momento imponderável, um movimento vivente que expressa as forças de um *Self* e não apenas razões e adequação a fins de um Sujeito, então em todo agir está presente um momento de não responsabilização. A Vida não se enquadra nos planejamentos morais e em uma distinção rígida entre Bem e Mal. O programa do moralista, para Nietzsche, não é um sistema determinado de valores, é, sim, um modelo que defende: o bem só pode ser entendido no quadro das práticas sociais, como membro de uma comunidade de ação, como participante. O moralmente virtuoso está então apto à participação, cooperativamente, nas interações sociais e isso significa ser “homem”: o outro lado dessa moeda é orientar-se segundo fins socialmente aceitáveis e mesmo exigidos.

O contraprograma imoralista reivindica ruptura com as práticas sociais, descontinuidade. Criar-se significa aqui inventar-se, tomar distância de si mesmo

como participante e como agente voltado para fins, mesmo que seja o entendimento, desaprender as regras já dadas e ultrapassar-se, ganhando um outro bem, o autodesfrute das forças viventes. A orientação do imoralista se dá pelo bem próprio, associal. O Bem da Vida não é composto de uma série de boas ações práticas, segundo objetivos.

na diferenciação entre dois tipos de plenitudes, de ações e movimentos; entre dois conceitos do Bem, como fim social e situação vivente; entre o sujeito como participante social e o Self que se cria autogozando-se. Aprender dos artistas significa que essa cisão é incontornável [...] Ela é com isso uma cisão no bem, que não pode ser superada por nenhuma unidade. (MENKE, 2008, p. 126-127).

Porém, os artistas não apenas diferenciam, eles realizam esses aspectos, mantendo-os unidos. Os artistas fazem a mediação entre os simples sujeitos práticos e os bárbaros dionisíacos, entre as faculdades práticas adquiridas e as forças embriagantes desencadeadas. Trata-se de aprender que o Bem do Agir e o Bem do jogo se requerem mutuamente. O desfrute gozoso de si pressupõe distanciamento de si, logo sujeito prático que seja capaz dessa distância gozosa; de outro lado, o Bem de realizarmos fins pressupõe uma certa exposição ao acaso, em tentativas experimentais. Uma das formas de bem apenas não permite a emergência do outro e isso não é bom. Essa diferenciação implica liberdade e é libertadora.

4.2 O mal-estar do disciplinamento

De um lado, a Norma se realiza através do Sujeito prático. De outro lado, o Sujeito se constrói pela Norma. O Sujeito se realiza a si mesmo enquanto satisfaz as pretensões de normatividade social. Enquanto no primeiro momento o Sujeito é instância de realização de normas, agora se trata do Sujeito como aquele que se deve realizar. O seu agir, como observância de normas, ao mesmo tempo expressa e desenvolve quem ele é, a partir do reconhecimento social.

A pretensão da Norma à Realidade se dirige não à Realidade, mas ao Fazer e Agir de Sujeitos, que devem poder efetuar-la. A Norma não é só o devido, mas também o possível. Ela só se torna efetiva por uma apropriação/internalização por parte do Sujeito, o qual surge nesse processo de aquisição de capacidades. Subjetividade não é uma relação teórica, de saber de si, mas prática: poder se conduzir, provocar mudanças no mundo. Essas capacidades precisam ser adquiridas através do aprendizado. Cada tipo de ação já contém os próprios critérios de seu sucesso, do que é adequado ou não àquela ação.

A determinação prática do Sujeito lança nova luz sobre os dois passos constitutivos do conceito de autorrealização.

Quando se compreende corretamente o que significa que a realização do normativo só pode ocorrer através de um sujeito, então toda realização do normativo é, corretamente entendida, sempre já ao mesmo tempo uma autorrealização do sujeito (MENKE, 2011, p. 232).

Uma determinação primordialmente prática do tornar-se sujeito, isto é, através do agir, é buscada por Menke. A internalização de exigências normativas faz surgir o Sujeito que, na medida em que sabe se conduzir, sabe a si mesmo. Daí se segue que a sujeitização significa ao mesmo tempo socialização, porque saber conduzir-se implica em executar modos de ação cujas regras e sucesso são determinados por padrões sociais. Não apenas porque se faz algo junto com os outros, mas porque os padrões de como se faz são estabelecidos socialmente e devem ser aprendidos. Desse modo cada um será capaz de aprender e exercitar as normas, tornando-se representante da práxis social.

Entretanto, como acenou Foucault em *Vigiar e Punir* (MENKE, 2011 p. 235), a relação entre aumento das capacidades adquiridas e aumento da liberdade não é simples, mas paradoxal. De um lado, pelo aprendizado ganhamos liberdade porque podemos fazer ou deixar de fazer, fazer assim ou de outro modo; de outro lado, assim aprendemos crescentemente a nos disciplinar, a satisfazer critérios sociais de sucesso, somos adestrados para o sistema da normalidade. Daí Menke concluir que o indivíduo não se esgota na sua formatação social porque emerge um mal-estar com o seu disciplinamento: esse mal-estar

exige então de pensar o indivíduo de tal modo que existe algo nele que ainda não era subjetivo ou social; que estava lá antes da subjetivação socializante e que se fará valer permanentemente contra ela. Esse pré-subjetivo e pré-social pode ser chamado o 'natural' do indivíduo. (2011, p. 235).

Ora, a ética da Autenticidade tem seu ponto de entrada precisamente nesse desconforto do sujeito socializado e, então, exige um conceito como o de "natureza interna" que se expressa como "vontade autêntica", a qual não é social, mas a-polis. Nessa ética deve então ficar clara a diferença entre natureza interna e normatividade social. Esse natural pré e antissocial é compreendido por Menke com o conceito estético de Forças, por oposição às Faculdades que constituem a subjetividade. "Ambos são princípios que se realizam em atividades" (MENKE, 2011, p. 236) e podemos distingui-los categorialmente: a) Enquanto faculdades são adquiridas pela socialização, Forças não dependem de adestramento, são anteriores, humanas, mas pré-categoriais; b) Faculdades são exercitadas e conduzidas de modo autoconsciente; Forças agem por si mesmas, sem serem conduzidas a partir de controle consciente; c) Faculdades realizam uma forma universal pré-dada, Forças são "sem forma", moldam e transformam formas; d) Faculdades são orientadas para o sucesso, Forças são sem fim nem medida, seu atuar é um jogo. No jogo de forças não somos sujeitos de práticas sociais, mas agentes pré e suprassubjetivos. Na medida em que aprendemos a aplicar as normas sociais somos livres; autênticos somos quando nos entregamos ao efeito do jogo de nossas forças imaginativas. Lá, apropriação, aqui, imaginação. Existe uma tensão entre a subjetividade socialmente constituída e o jogo de forças da natureza interna.

5 Confrontos

A reconstrução crítica de Taylor mostrou o deixar para trás do essencialismo no horizonte da autorrealização, vista como movimento do expressar-se, desde o século XVIII. A autoafirmação da natureza interna é simultânea com sua dinâmica de expressão. Nisso a posição de Menke pressupõe a de Taylor. De outro lado, num gritante distanciamento, Taylor entende o expressado como Significado e não como Força porque essa seria para ele um princípio de efetividade causal. Mas a teoria da autenticidade defendida por Menke não vê a expressão de uma força nem como significado nem de modo causal, como causa de um efeito. Deve-se pensar “a natureza interna como expressão”. E então o próprio termo “expressão” não pode ser entendido como articulação de significados sociais, mas de “forças no jogo estético da imaginação”, o que implicaria também em superar o dualismo entre natureza e espírito.

É interessante e instrutiva a tentativa de Menke de elaborar conceitualmente alguns elementos de uma antropologia estética, aqueles que tratam da autenticidade como autocriação sob modelo da arte e que devem então lidar como o “lado obscuro da alma”, compulsões e forças pré-rationais. Numa proposta complementar, não contraditória, mas de uma complementação a meu ver necessária, a Charles Taylor, Menke coloca em evidência um outro aspecto do conceito de autorrealização moderna, sob inspiração nietzschiana: aquele que leva a sério as forças não previsíveis nem planejáveis do *Self*. Ele propõe um novo modelo de atuação, dionisiaco, que deve permanecer em conjugação construtiva com o alternativo do agir que se coloca fins para não aprofundar na barbárie dionisiaca da embriaguez. É claro que Menke quer resgatar a originalidade existencial não conformista e não decair no empobrecimento da observância de regras já propostas, quer resgatá-la tanto teórica como existencialmente, em sua validade estética, mas também ética e mesmo política. Com efeito, parece-me correto dizer que Taylor não aprofunda os pressupostos ontológicos da criatividade artística e de si mesmo.

De outro lado, Menke não se ocupa nesse contexto de um possível e mesmo previsível conflito entre expressão de forças e intersubjetividade. Nada garante que a externalização do dionisiaco poderá se harmonizar com as outras pessoas e suas respectivas manifestações, a não ser que no trânsito entre o “poder” e o “não poder” ele já pressuponha tal harmonização. Mas então a necessidade do momento autoconsciente teria um espaço de importância bem maior que os meios para atingir a expressão das forças interiores, deveria já buscar uma espécie de integração social, o que não está claro. Sentimentos profundos, amor e ódio, mesmo na sua expressão no indivíduo, interferem no espaço de liberdade de outros indivíduos e suas manifestações precisam poder coexistir sem mútua destruição dos indivíduos de tal modo que a única saída de conflitos interexpressivos não seja a violência e a crua imposição do mais forte. A indicação de Menke de que o artista não pode apenas se deixar conduzir pelas forças dionisiacas barbáricas, mas precisa agregar-lhes a consciência para produzir a obra de arte, pode ser transposta ao agir interpessoal. “Consciência” aqui indicaria a coexistibilidade social de impulsos internos.

Sim, uma simples observância de regras, mesmo que exigisse certa criatividade, não deixa espaço para o outro nível de “novidade” vitalizante reivindicada, nem na arte nem na interação social. A afirmação de um horizonte prévio de significado, a partir do qual as opções seriam valorizadas, não dá conta da novidade mesma que pode inclusive alterar tal horizonte, embora se deva também afirmar que toda novidade criativa só pode ser assimilada socialmente a partir de tal horizonte pré-dado. A criatividade, tanto artística como existencial, encarna-se e se expressa sempre já superformatada pelas possibilidades materiais e espirituais de seu tempo. A própria expressão carrega a percepção de condições espirituais do próprio tempo, refratadas subjetivamente.

Vetleben critica Taylor pela desconsideração das relações interpessoais, a amizade, por exemplo, na emergência da autenticidade. Ninguém chega a desenvolver sua originalidade sem experimentar a aceitação e o estímulo por parte de alguém em quem se confia com certa intimidade. A posição das outras pessoas não é só de assistir e constatar um solipsista tornar-se original de alguém com quem se convive. Taylor faria pensar que “somente a pessoa mesma pode descobrir e articular em que consiste sua originalidade” (VETLESEN, 2008, p. 196). Seu conceito de autenticidade “não está em condição de estabelecer uma racionalidade pública, intersubjetivamente produzida, nesse âmbito” (VETLESEN, 2008, p. 198). Embora a articulação de minha especificidade compita principalmente a mim, a sua descoberta não é minha exclusividade, mas somente se dá nas relações interpessoais. Dado o foco de Taylor no ancoramento sociocultural da gênese da originalidade de cada um, que ele tão cuidadosamente acentua para evitar o risco do autocentrismo, a consideração de tal horizonte interpessoal seria, a meu ver, coerente e necessária para uma maior completude de suas reflexões. A posição de Menke, pelo contrário, já se coloca desde o início do ponto de vista da investigação do âmbito da criatividade artística enquanto não social.

O ideal de autenticidade de Taylor não é míope diante das manifestações criativas da natureza interna, exige mesmo tal enfoque. Porém, no esforço de apontar e superar seus desvios de autocentrismo, insiste na inserção social de toda originalidade. Menke propõe um permanente trânsito entre o obscuro e o claro. O Bem mais amplo está nessa inarredável passagem, que permite o cumprimento/mudança de regras, a emergência/delimitação do lado obscuro da alma. Com isso se realizaria uma superação do dualismo entre natureza e espírito. O modelo do artista que se autocria leva Menke a focar, para além da integração social do sujeito, que não é negada, no fundo não social e obscuro das decisões da originalidade artística e existencial, na esteira de Nietzsche. Ele chega a tematizar, inspirando-se em Nietzsche, um nível humano das forças associadas e imprevisíveis, que coloca em risco a estabilidade do âmbito subjetivo-social.

Referências bibliográficas

MENKE, C. Kraft. *Ein Grundbegriff aesthetischer Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

_____. Was ist eine "Ethik der Authentizität"? In: KUEHNLEIN, M. und LUTZ-BACHMANN, M. (Hrsg.). *Unerfüllte Moderne ? Neue Perspektive auf das Werk von Charles Taylor*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 217-238, 2011.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TAYLOR, Ch. *As Fontes do Self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

_____. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: É realizações, 2010a.

_____. *Uma Era secular*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010b.

VETLESEN, A. J. Freundschaft in der Aera des Individualismus In: HONNETH, A. U. ROESSLER, B. (Hrsg.) *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen* Frankfurt am Main, p. 168-210, 2008.

Os remédios da alma: terapêutica em Spinoza

RESUMO

Neste artigo tecemos algumas reflexões sobre a filosofia como maneira de viver em Spinoza. Comparamo-la à filosofia de Epicuro, segundo a leitura de Pierre Hadot. Para tanto, centramos a investigação no conceito de remédio, igualmente presente em ambos os filósofos. A este aspecto da filosofia demos o nome de terapêutica.

Palavras-chave: Spinoza; Epicuro; remédio; filosofia como maneira de viver.

ABSTRACT

In this paper, we make some reflections about the philosophy as a way of life for Spinoza. We compare it to the philosophy of Epicurus, according to Pierre Hadot interpretation. Therefore, we put in the center of the investigation the concept of remedy, equally present in both philosophers. To this philosophy's aspect, we give the name of therapeutics.

Keywords: Spinoza; Epicurus; remedy; philosophy as way of life.

* Doutor em Filosofia, Professor da UFPa. E-mail: cantoestrela@gmail.com

No *Tratado teológico-político*, Spinoza distingue o auxílio interno do auxílio externo de Deus. Partiremos dessa distinção.

Podemos chamar auxílio interno de Deus a tudo quanto a natureza humana, apenas com a sua própria potência, pode fazer para conservar o seu ser; auxílio externo, por sua vez, é tudo aquilo que resulta em seu benefício mas é produzido pela potência de causas exteriores [...] Finalmente, por fortuna entendo unicamente o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores imprevistas. (SPINOZA, TTP, Cap. III, p. 52).

Quando interno, o auxílio significa a regulação da natureza humana enquanto esta está em poder do próprio homem. Assim, regulação interna e auxílio interno de Deus significam o mesmo. O auxílio externo parece ser justamente o que na *Ética* são as paixões alegres, ou seja, afecções favoráveis à conservação mas que não provêm da regulação interna. Por fim, a fortuna seria o que chamamos de regulação externa, tanto quando estamos em poder de algo de outra natureza que nos é favorável, como no auxílio externo, quanto quando estamos em poder de algo cuja natureza nos é desfavorável (de onde provêm as paixões tristes). Consideramos que o conhecimento da natureza dos afetos deve ser considerado como auxílio interno, o qual, recorrentemente, Spinoza chama de *remédio* das paixões. É este o nosso tema.

O conhecimento dos afetos é a regulação das paixões, na medida em que elas podem ser a favor do aumento da potência de agir e a fonte para uma vida livre e feliz. Aquele que se põe no caminho do conhecimento tomou uma decisão, a decisão de viver na fruição do maior bem que se pode almejar: a beatitude ou a tranquilidade de alma.

Assim, na vida, é útil, sobretudo, aperfeiçoar, tanto quanto pudermos, o intelecto ou a razão, e nisso, exclusivamente, consiste a suprema felicidade ou beatitude do homem [...] Por isso, o fim último do homem que se conduz pela razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas sob seu intelecto. (SPINOZA, E IV, Apêndice, Cap. 4, p. 205).

Para explicar como o homem pode alcançar esse fim último, Spinoza lança mão de uma analogia com as ferramentas utilizadas pelo artesão no seu trabalho de fabricação: “o entendimento, por sua potência nativa, elabora instrumentos intelectuais com os quais aumenta suas forças para concluir outras obras intelectuais” (TIE, #31, p. 336). Em nota, explica Spinoza que “por *potência nativa* entendo o que não nos é causado por fatores externos” (TIE, #31, p. 336). Diferentemente dos “instrumentos naturais”, com os quais os homens concluíram obras “mais difíceis com menos trabalho” (idem), e para o qual a disponibilidade da matéria depende de fatores externos, o trabalho intelectual retira do próprio intelecto a matéria de suas obras. Contudo, tanto no trabalho corporal quanto no trabalho intelectual, a noção de uma evolução técnica está igualmente presente, de modo

que assim como os homens alcançam maior perfeição em suas obras à medida que as realizam com menos trabalho: “indo assim, por degraus, de trabalhos mais simples aos instrumentos, e dos instrumentos a outros trabalhos e instrumentos, por um progresso constante” (idem), os homens também igualmente progredem na investigação intelectual, pois, daquela sua potência nativa a partir da qual elabora instrumentos intelectuais, “destas últimas, ele [o homem] retira outros instrumentos, quer dizer, o poder de operar investigações ulteriores, e assim continua gradativamente a progredir até atingir o cume da sapiência” (idem).

Ora, a matéria do intelecto sobre o qual seus instrumentos operam só pode ser algo que está sob o poder exclusivo das forças da mente humana, e isto não pode ser outra coisa senão a ideia, pois que própria mente é ela mesma uma ideia. Este processo de progressão do conhecimento a partir do trabalho sobre a ideia, como o artesão que trabalha sobre o cristal ou o barro, ou seja, o percurso filosófico que parte da ideia verdadeira dada e que progride à medida em que compreende o método de investigação alicerçado por aquela ideia. Como, entretanto, a filosofia não se restringe a um discurso teórico de explicação das coisas, além das ferramentas lógicas, que constituem parte do método, há as ferramentas práticas através das quais os remédios para as paixões são produzidos e que permitem uma progressão na regulação do afetos. Cremos que, à luz destas considerações, fica claro como o processo de investigação filosófica, isto é, de conhecimento de todas as coisas que podem ser abrangidas pelo intelecto, fez parte do processo de desenvolvimento pessoal de Spinoza¹. Ele mesmo percebeu que, segundo seu esforço e perseverança, progredia conjuntamente tanto no conhecimento quanto na instituição de uma vida nova, à medida em que se aproximava da fruição do verdadeiro bem: “no começo, os intervalos foram raros e de curta duração, mas na medida em que o verdadeiro bem me foi sendo conhecido, mais e mais, tornaram-se eles mais frequentes e de maior duração.” (TIE, # 11, p. 330).

Essas conquistas, no entanto, encontravam-se, segundo o depoimento de Spinoza, sempre ameaçadas por cogitações que desviavam a mente para aquelas coisas, a saber, “a aquisição de dinheiro, a libido e a glória” (idem), que eram prejudiciais quando “procuradas por si mesmas, e não como meios em vista de outro fim” (idem). Spinoza se descreve como um enfermo que, para vencer esses obstáculos contrários à sua saúde, precisava de um remédio para lhe curar:

Via-me, com efeito, em um perigo extremo e forçado a procurar, com todas as forças, um *remédio*, ainda que incerto, assim como um enfermo que possui uma afecção mortal, que vê a morte iminente se não emprega um remédio, e está coagido a procurá-lo, ainda que seja incerto, pois toda a sua *esperança* está nele. (TIE, # 7, p. 329, grifo nosso).

¹ Consideramos que as palavras de Pierre Hadot dirigidas ao discurso filosófico da Antiguidade podem ser muito bem aplicadas ao caso de Spinoza: “Quero dizer que o discurso filosófico deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é ao mesmo tempo o meio e a expressão e, em consequência, que a filosofia é, antes de tudo uma maneira de viver, mas está estreitamente vinculada ao discurso filosófico [...] A filosofia não é senão o exercício preparatório para a sabedoria” (HADOT, 2008, p. 18).

A dificuldade reside no fato de que procurar aquelas coisas como fins em si mesmas não é algo que possa depender apenas de uma deliberação espontânea da vontade. Como diz Spinoza, “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (E IV, prop. 7, p. 162). Isto é, apenas uma outra ideia que exclua a existência a ideia do objeto pode afetar o desejo diferentemente. Assim, o remédio deve ser “o modo de curar e purificar o entendimento, tanto quanto se possa” (TIE, #16, p. 331). Não sendo, portanto, uma coisa, o remédio para as infelicidades do desejo errante – que é também o mesmo remédio para a cura e purificação do intelecto – não pode ser mera e passivamente usufruído, como uma pílula. O remédio é, portanto, alguma forma de atividade.

Podemos então dividir o remédio em dois tipos: aquele que prescinde do conhecimento verdadeiro e é retirado da experiência, necessário, no entanto, como preparatório ao conhecimento da verdade; e aquele que provém propriamente do conhecimento verdadeiro da natureza humana e que é ele mesmo, por conseguinte, o conhecimento adequado dos afetos. O primeiro tipo consiste basicamente em uma meditação assídua, que tem como única finalidade reforçar a atenção contra a distração, a perturbação e o embotamento da mente (TIE #3 a #7, p. 327-328), que ainda resiste ao fluir do trabalho intelectual. A meditação serve para aprofundar a deliberação ou resolução de abandonar um mal certo em troca de um bem cujo valor seja certo por si mesmo (embora incerto de ser alcançado): “uma meditação assídua convenceu-me, em seguida, que, se pudesse deliberar profundamente, abandonaria um mal certo por um bem certo” (TIE, #7, p. 329). Neste bem certo, Spinoza diz depositar “toda a sua esperança” (idem). Porém, como ele mesmo afirma, “a esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida” (E III, def. dos afetos 12, p. 143), ou seja, pela deliberação em esperar por aquele bem, não se está isento das flutuações pela dúvida de sua realização. Deste modo, como é da natureza do sumo bem que ele seja um fim em si mesmo, a sua aquisição depende do conhecimento do Ser supremo, pois toda ideia verdadeira deve poder ser deduzida da ideia verdadeira do ser mais perfeito. O remédio, portanto, mais forte e eficaz do que a deliberação profunda, é o conhecimento da natureza de Deus, à medida em que este permite a mente ter mais ideias adequadas e, logo, maior regulação dos seus afetos por afetos mais fortes ligados à ideia de Deus.

A ideia da filosofia como remédio dos males das paixões não é nova e muito menos inventada por Spinoza. De acordo com a Carta 56, Spinoza vincula-se ao pensamento materialista antigo, a saber “Epicuro, Demócrito, Lucrecio ou qualquer um dos atomistas e partidários dos átomos” (C, p. 238). Para os epicuristas, a maioria dos homens sofre de doenças, “como de uma epidemia, das suas falsas crenças sobre o mundo, e o mal impera, porque, por imitação, eles [os homens] comunicam entre si o mal uns aos outros”² (NIZAN, 1971, p. 43). Isto nos faz pensar

² Tradução nossa de: *comme d'une épidémie, de leurs fausses croyances sur le monde, et le mal empire, car, par imitation, ils se communiquent le mal les uns aux autres*

que parece haver algo de inevitável no surgimento dessa doença, porque sem os hábitos adquiridos pela repetição de comportamentos e ações, a palavra comum que fundamenta a existência do animal social homem, ou seja, da vida em sociedade, não seria possível. A imitação ou emulação dos afetos³ aparece, então, como condição necessária para a vida dos homens. Assim, também pela sua própria natureza, os homens criaram as suas doenças, as quais, por terem origem nas suas ações, podem ser, a princípio, remediadas igualmente por uma transformação nos modos de agir.

Tal como vimos em Spinoza, Epicuro parece ter posto o problema de maneira semelhante, e também elaborou um remédio, o chamado *tetrapharmakon*. Como o nome faz entender, o remédio se divide em quatro proposições ou regras de vida para a conduta das ações. Dois deles são: “é possível esperar pela felicidade, é possível suportar a dor”⁴ (NIZAN, 1971, p. 43). Mesmo que do ponto de vista do entendimento a felicidade ainda seja incerta, entretanto, é perfeitamente racional buscá-la e nutrir a esperança de encontrá-la; pela mesma razão, o esforço em afastar a dor e as paixões tristes, que obliteram o entendimento, se mostram, pela simples experiência de pôr-se no caminho do conhecimento verdadeiro, perfeitamente suportáveis. Mais uma vez voltamos para aquela passagem já citada:

Apenas via que, enquanto a mente se voltava para essas cogitações, se afastava daquelas outras e pensava seriamente na instituição de uma nova vida, o que me foi de grande consolo; via que os males não possuíam uma tal condição que não pudessem ceder aos remédios. No começo, os intervalos foram raros e de curta duração, mas *na medida em que o verdadeiro bem me foi sendo conhecido*, mais e mais, tornaram-se eles mais frequentes e de maior duração. (SPINOZA, TIE, #11, p. 330, grifo nosso).

É interessante notar que o verdadeiro bem não parece ser algo que se alcança ao final de um processo de conhecimento, mas é ele mesmo a completude desse processo que se desenvolve, de pouco em pouco, desde o seu início, quer dizer, desde o movimento da decisão inicial. A completude do conhecimento é o grau máximo de perfeição que cada potência pode atingir. À nosso ver, o que Spinoza espera é justamente aquilo que, segundo Pierre Hadot, Epicuro também esperava, que “o homem deve ser senhor de seus desejos” (HADOT, 2008, p. 177). Em outras palavras, o homem se torna cada vez mais senhor dos seus desejos quanto mais é capaz de regular seus próprios afetos.

Como não há remédio sem doença, cabe também, por outro lado, entender o que seria para Spinoza a doença. De acordo com Spinoza, a doença da alma (ou do ânimo) seria a privação do uso adequado do intelecto, privação esta que Spinoza

³ “Essa imitação dos afetos [...] Se referida ao desejo, chama-se emulação, a qual não é, assim, nada mais do que o desejo de alguma coisa, o qual se produz em nós por imaginarmos que outros, semelhantes a nós, têm esse mesmo desejo” (E III, prop. 27, esc., p. 116). Sem essa capacidade imitativa, seríamos, provavelmente, uns em relação aos outros, apáticos, e, conseqüentemente, incapazes, por falta de necessidade, de formar uma comunidade.

⁴ Tradução nossa de: *on peut atteindre le bonheur, on peut supporter la douleur*.

chama de *delírio*. O estado de delírio é a predominância da inadequação entre as ideias, ou seja, quando a mente está toda entregue à imaginação: “trata-se de uma espécie de delírio, pois o homem sonha de olhos abertos que tem sob seu poder todas aquelas coisas que estão ao seu alcance apenas na imaginação, considerando-as, assim, como reais” (E III, prop. 26, esc., p. 116)⁵. Um aspecto da natureza desses bens é a sua semelhança à natureza da palavra, pois, assim como eles, que são meios, embora no delírio sejam tomados como fins em si mesmos, ela também, enquanto símbolo, é meio para as coisas externas existentes. Consideramos que a relação desses bens com a palavra se torna mais estreita se prestarmos atenção aos dois primeiros remédios que Spinoza enumera na *Ética*,

Reuni, até aqui, todos os remédios para os afetos, ou seja, tudo aquilo que a mente, considerada em si só, pode contra os afetos; o que torna claro que o poder da mente sobre os afetos consiste: 1. No próprio conhecimento dos afetos. 2. Em que a mente faz uma separação entre os afetos e o pensamento de uma causa exterior que nós imaginamos confusamente.” (E V, prop. 20, esc., p. 225).

A confusão característica do delírio é a *falta de discernimento* entre os afetos e as ideias de suas causas exteriores. Conseqüentemente, então, o remédio é a clareza do que externamente pode ser entendido como causa e também a clareza do poder que o intelecto, pelo seu uso exclusivo, pode ter sobre o desejo ligado àquela causa. Ora, como boa parte dos males provêm das próprias ações humanas e do seio das exigências sociais, é evidente que estes males não são separados do exercício da palavra, pois é pela instituição desta que eles existem. Logo, a mesma palavra que abre o homem para o outro e para o exterior em relação a si, e que também o faz consciente do seu próprio interior e de si mesmo, gera simultaneamente o conflito, o qual podemos resumir como consistindo na confusão entre causas internas e causas externas. Assim, talvez, os males humanos, que não sejam oriundos de inevitáveis calamidades naturais, podem ter a sua origem no uso das palavras e, conseqüentemente, por elas mesmas podem encontrar o seu remédio. Estamos aqui no domínio dos males cujas causas devem poder ser remediadas exclusivamente pela regulação dos afetos.

De acordo com Spinoza, é pela palavra que o conhecimento do bem e do mal existe, pois se o “o bem e o mal [...] não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si” (E IV, Prefácio, p.157), então bem e mal são apenas nomes pelos quais designamos o que é útil e o que não é útil para as ações. Apesar disso, atribuímos às coisas o poder de nos causar alegria ou tristeza, de modo que, mesmo sendo apenas nomes, bem e mal “entretanto, mesmo assim [...] nos será *útil* conservar esses *vocábulos*” (idem, p.

⁵ A partir desta afirmação de Spinoza, “mas, na verdade, a avareza, a ambição e a luxúria são espécies de delírio, ainda que não sejam contadas entre as doenças” (E IV, prop. 44, esc., p. 186), podemos entender essas coisas, que estão apenas ao alcance da imaginação, como aqueles mesmos bens aparentes clássicos da história da filosofia: a riqueza, a concupiscência e a honra, como “patologias” genéricas da alma.

157, grifo nosso). Qual seria então o critério para distinguir as sensações e saber quais delas indicam que algo no nosso corpo de positivo ou de negativo acontece em relação à nossa potência? A dor é má porque assim chamamos certas sensações que indicam a presença de algo que impede a ação ou a atenção. Nem sempre, contudo, temos consciência daquilo que impede, nem sempre a nossa percepção está atenta a isso, mesmo assim é importante que jamais identifiquemos a dor a um bem, e nem o prazer a um mal, pois que toda alegria é o sentimento da potência aumentada. Por isso é sempre útil que haja um nome para a diversidade de afetos alegres, pois eles são sinais daquilo que é útil à conservação da potência de agir. Assim, bem é tudo “aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil” (ibidem, p. 158) e mal tudo “aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem” (ibidem, p. 158). Que aquilo que é útil e aquilo que impede são coisas relativas, isto é certo, são noções ligadas ao hábito e falam muito mais da maneira como somos afetados do que dos corpos pelas suas causas. Ora, mas aí também reside a meditação assídua da virtude, porque a virtude é o cultivo de bons hábitos, de regras de vida que sejam condizentes à necessidade de agir e úteis à sua prática cotidiana. É preciso ser capaz de *dizer* para si mesmo *com certeza* ‘isto é bom, isto é mau’, com a finalidade de manter ativa a atenção ao que as sensações do corpo nos podem indicar da nossa potência.

Para Spinoza, a confusão do que é bom e do que é mau relativamente à potência está intimamente ligada à crença no sobrenatural e nas qualidades ocultas que a medicina e a religião às vezes gostam de inventar. Spinoza se conecta à tradição materialista da antiguidade ao conceber que tudo é regido pelas mesmas leis naturais e que nada existe e opera fora delas. Semelhante visão de mundo é o que, segundo Nizan, estava presente entre os epicuristas:

estava assim dado um mundo sem finalidade, sem providência, sem destino, no qual não operam senão causas mecânicas, e o acaso, onde a alma mesma e os deuses eram descritos como edifícios complexos de átomos materiais [...] todo esse universo sem mistério.⁶ (NIZAN, 1971, p. 31).

A descrição que Nizan faz do epicurismo bem que poderia ser uma descrição do spinozismo – se formos capazes de abstrair o fato de que para os epicuristas a mente ou alma também era composta por átomos materiais –, pois temos aí quase os mesmos elementos presentes, entre os quais: a ficcionalidade de toda finalidade, de toda providência e de toda causa que não seja compreensível pelos mesmos princípios racionais de todas as coisas. Isso se reflete numa mudança radical da maneira de se ver o mundo. Libertando o mundo de um Deus ou deuses voluntários e antropomórficos, Spinoza, assim como Epicuro, encontrariam na divindade apenas a fonte da liberdade e da felicidade. Se Deus é absolutamente livre, como ele poderia nos coagir nos submetendo à sua vontade? É justamente essa mudança

⁶ Tradução nossa de: *Ainsi était donné un monde sans finalité, sans providence, sans destin, où ne jouaient que des causes mécaniques, et le hasard, où l'âme même et les dieux étaient décrits comme des édifices complexes d'atomes matériels [...] tout cet univers sans mystères.*

de visão de mundo que Pierre Hadot, na sua leitura que busca reabilitar o caráter prático das filosofias antigas, parece admirar no epicurismo:

essa é uma das grandes intuições de Epicuro: ele não concebe a divindade como um poder de criar, de dominar, de impor sua vontade aos inferiores, mas como a perfeição de ser supremo: felicidade, beleza, prazer, tranquilidade. (HADOT, 2008, p. 180).

A grande semelhança entre a filosofia de Spinoza e a de Epicuro, quanto a este ponto, pode ser percebida pela comparação de suas próprias palavras. Assim como Epicuro diz que,

Os deuses de fato existem e é evidente o conhecimento que temos deles; já a imagem que deles faz a maioria das pessoas, essa não existe: as pessoas não costumam preservar a noção que têm dos deuses. Ímpio não é quem rejeita os deuses em que a maioria crê, mas sim quem atribui aos deuses os falsos juízos dessa maioria. Com efeito, os juízos do povo a respeito dos deuses não se baseiam em noções inatas, mas em opiniões falsas. Daí a crença de que eles causam os maiores malefícios aos maus e os maiores benefícios aos bons. (EPICURO, 1997, p. 25).

Spinoza diz:

E é por isso que quem quer que busque as verdadeiras causas dos milagres e se esforce por compreender as coisas naturais como um sábio, em vez de se deslumbrar como um tolo, é tido, aqui e ali, por herege e ímpio, sendo como tal proclamado por aqueles que o vulgo adora como intérpretes da natureza e dos deuses. (E I, Apêndice, p. 45).

Ou seja, do ponto de vista vulgar, ímpio não é aquele que atribui aos deuses falsas qualidades, como a capacidade de intervir no curso natural das coisas arbitrariamente, causando bem ou mal aos homens, mas aquele que conhece a Deus segundo o que a sua razão permite conhecê-lo clara e distintamente. Segundo Spinoza, não há outro motivo para se continuar sustentando essas imagens deturpadas da divindade que a manutenção da autoridade que elas conferem a alguns. O poder da autoridade subjuga as vontades de acordo com interesses que nada têm a ver com as verdadeiras causas naturais dos fatos. Quando indivíduos se colocam à frente dos acontecimentos, dos textos sagrados e das obras filosóficas como intérpretes imprescindíveis para a sua compreensão, ou seja, como seus legítimos procuradores, estes mesmos acontecimentos e textos passam a ter um peso sobre os indivíduos que os impedem de perceber aquelas coisas de maneira diferente da que os seus intérpretes impõem. Desta forma, até mesmo textos filosóficos, como os de Platão e Aristóteles podem se transformar em fonte de ignorância e dominação:

A autoridade de Platão, de Aristóteles etc. não tem grande peso para mim: ficaria surpreso se vós alegásseis Epicuro, Demócrito, Lucrecio ou qualquer um dos atomistas e partidários dos átomos. Não há nada de espantoso em que homens que acreditaram em qualidades ocultas, em espécies intencionais, em formas substanciais e mil outras bagatelas [e que] tenham imaginado espectros e espíritos e dado crédito a velhas matronas para enfraquecer a autoridade de Demócrito. (C, Carta 56, p. 238).

Não à toa os dois outros remédios que Epicuro prescreve são 1. “Não há nada a temer dos deuses”⁷ e 2. “Não há nada a temer da morte”⁸ (NIZAN, 1971, p. 43), porque, para Epicuro, o temor aos deuses e à morte são a fonte de todo o sofrimento⁹. Para Spinoza, por sua vez, as ideias dos deuses e da morte não podem provir senão da imaginação de traços no corpo de coisas ausentes e que a mente inadequadamente as confunde com existências presentes, de modo que são “modos que o espírito usa para negar, tais, por exemplo, como a cegueira, a extremidade ou o fim, o termo, as trevas etc.” (PM I, Cap. 1, p. 263). Negar, neste caso, é afirmar o que não está presente como se existisse enquanto ausência, como a ausência de limites, de visão de luz, de vida, de necessidade natural etc. A esses dois remédios de Epicuro, a nosso ver, corresponde o remédio que é o conhecimento verdadeiro, pois apenas com o uso racional do intelecto se pode ter a certeza da unidade da natureza e da necessidade única com que todas as existem¹⁰. O conhecimento da natureza do Ser, portanto, é o primeiro a ser buscado porque dele depende a cura dos males que provêm da crença em deuses e na morte. Apenas, então, através do estímulo assíduo de nossa potência, proporcionado pelo discernimento do bom e do mau, ou seja, fazendo um uso adequado das palavras “bom” e “mau”, é que podemos agir de maneira cada vez mais favoravelmente a uma potência alegre que seja o desejo de viver sem nenhuma finalidade para além da própria vida.

Para os epicuristas, a liberdade está associada à supressão do medo. E de todos os medos, aquele que estaria na base de todos os outros é o medo da morte: “como mostra Lucrecio com muito vigo, é o medo da morte que está na base de todas as paixões que tornam os homens infelizes” (HADOT, 2008, p. 175). Por que o medo da morte? O que o medo da morte tem de especial em relação aos outros medos? Epicuro diz que “a morte é justamente a privação das sensações” (EPICURO, 1997, p. 27), e ainda, que as sensações, que basicamente são variações de sofrimento e prazer, são relativas umas às outras: “sentimos necessidade do prazer somente quando sofremos pela ausência do prazer, mas quando não sofremos não sentimos mais necessidade do prazer” (citado em HADOT, 2008, p. 172). Assim, a ausência do prazer gera a necessidade de prazer, e esta necessidade é sentida com sofrimento, dado que este seria justamente a ausência do prazer. Além disso, a expectativa do prazer leva ao medo de ele não vir a ser alcançado. Esse medo, por sua vez, se transforma no medo de uma vida de sofrimento, privada de prazer. Estando o prazer ausente da vida, por hipótese, teme-se que, ao morrer, cesse completamente todo e qualquer prazer. Daí que, sendo a morte a privação das sensações, o medo da morte é o medo presente de uma vida sem prazeres.

⁷ Tradução nossa de: *Il n’y a rien à craindre des dieux.*

⁸ Tradução nossa de: *Il n’y a rien à craindre de la mort.*

⁹ “Assim, de um lado, o homem não teme os deuses, pois eles não exercem nenhuma ação sobre o mundo e sobre os homens, e, de outro, o homem não deve mais temer a morte, porque a alma, composta de átomos, desagrega-se como o corpo, quando morre, e perde toda a sensibilidade” (HADOT, 2008, p. 178).

¹⁰ “Pois eles sabem que, uma vez suprimida a ignorância, desaparece também essa estupefação, ou seja, o único meio que eles têm para argumentar e para manter a autoridade” (E I, Apêndice, p. 45).

Considerando que Spinoza tenha se inspirado nessas ideias e que, em sua filosofia, isso que Epicuro chama de prazer e sofrimento Spinoza chama de alegria e tristeza, acreditamos obter uma comparação plausível. Sendo a esperança a expectativa de uma alegria futura e sendo o medo a expectativa de uma tristeza futura (cf. def. dos afetos 12 e 13), e ainda que o futuro é uma imagem que criamos por comparação entre as imagens presentes, então os objetos da esperança e do medo não existem fora da imaginação. O que faz, no entanto, o homem esperar ou temer? Assim como o prazer e o sofrimento para Epicuro, para Spinoza o medo e a esperança também são paixões relativas: “não há esperança sem medo, nem medo sem esperança” (E III, def. dos afetos 13, exp., p. 144). A razão, portanto, para a esperança e para o medo deve ser uma mesma e não deve ser atribuída exclusivamente aos seus respectivos objetos. Acontece que, para Spinoza, toda imagem de algo do passado é ela mesma, enquanto lembrança, existente no presente, isto é, no momento em que é lembrada. Desse modo, os afetos associados às imagens de coisas presentes, como a música que agora deleita os ouvidos, também se associam igualmente às imagens de coisas passadas, como se estas estivessem presentes da mesma maneira (Cf. E III, prop. 18, p. 111). A esperança e o medo, por sua vez, como paixões ligadas a uma coisa futura, são afetos associados a coisas que estão presentes apenas na imaginação, na medida em que alguma coisa do passado é lembrada e que, tendo sido causa de tristeza ou de alegria, considerada ainda como possível de se tornar presente novamente, torna-se razão de medo ou esperança.

Ora, a imaginação não existe sem o corpo, porque as imagens são justamente ideias das afecções do corpo, e a morte, segundo Spinoza, “a morte sobrevém quando suas partes se dispõem de uma maneira tal que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso” (E IV, prop. 39, esc., p. 183). Além disso, se consideramos que “a mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado” (E II, prop. 14, p. 66), estando o corpo morto, isto é, arranjado de maneira na qual os seus sentidos não são mais afetados, a mente, da mesma forma, não percebe mais o corpo, pois está privada de perceber as afecções do corpo. Logo, a morte, para Spinoza, assim como para Epicuro, é também a privação das sensações (se entendermos por sensações as imagens na mente das modificações dos sentidos do corpo). De maneira semelhante, portanto, o medo da morte será o medo da privação das sensações.

Segundo Hadot, “é para curar o homem desses terrores que Epicuro propõe seu discurso teórico sobre a física” (HADOT, 2008, p. 175), ou, segundo as palavras do próprio Epicuro, “não pode afastar o temor que importa para aquilo a que damos maior importância quem não saiba qual é a natureza do universo e tenha preocupação das fábulas míticas. Por isso não se podem gozar prazeres puros sem a ciência da natureza” (idem). O conhecimento da natureza inclui, para Spinoza, o conhecimento da natureza da mente (tema da segunda parte da *Ética*), e este está condicionado ao conhecimento da natureza da substância de todas as coisas (tema que, pela ordem das razões antecede aquele e ocupa a primeira parte da *Ética*), isto é, para usar as palavras de Epicuro, à ciência da natureza como um todo. Para

Epicuro, quando o corpo morre, “a alma, composta de átomos, desagrega-se como o corpo, quando morre, e perde toda *sensibilidade*” (idem, p. 178, grifo nosso). À semelhança de Spinoza, para Epicuro a perda da sensibilidade – ou a perda da imaginação juntamente com a deterioração dos sentidos do corpo – é a desagregação da alma, a qual, quando vista a partir do Todo eterno¹¹, tal como compreendido pela ciência da natureza, não mais implica realmente uma perda, de modo que o medo da morte se torna fundado apenas na imaginação e na sensibilidade, sem nenhuma base racional. Por esse motivo, o medo da morte, para Spinoza, existe apenas porque temos uma ideia confusa da duração:

se prestarmos atenção à opinião comum dos homens, veremos que estão, na realidade, conscientes da eternidade de sua morte, mas que eles a confundem com a duração e a imputam à imaginação ou à memória, as quais eles acreditam que subsistem após a morte. (E V, prop. 34, esc., p. 232-233).

Não é, pois, coincidência que tanto Spinoza quanto os epicuristas tiveram como rivais a teologia cristã, e que Spinoza tenha considerado Paulo o primeiro teólogo. Se prestarmos atenção, os remédios elaborados por Epicuro e Spinoza parecem não só ser incompatíveis com a doutrina paulina, tal como difundida pela Igreja, como também o seu oposto, pois o cristianismo enquanto doutrina religiosa da salvação não pode prescindir do temor a Deus e à morte, da renúncia à felicidade terrena e da resignação ao sofrimento em vida. Basicamente, desse ponto de vista, tudo na doutrina cristã gira em torno da noção de finalidade, segundo a qual todas as nossas ações devem servir para agradar a Deus. O cristianismo de Paulo parece ser, nesse aspecto, muito semelhante ao judaísmo que excomungou Spinoza e que condenou Cristo, já que se sustentaria sobre os mesmos preconceitos e sobre as mesmas paixões de esperança e medo ligadas à cessação das sensações. Por isso, os teólogos contra os quais Spinoza escreve o *Tratado Teológico-Político* seriam ainda os mesmos da época de Paulo:

O pensamento cristão, que soube ver no materialismo e no ateísmo epicurista inimigos eficazes das suas doutrinas e rivais perigosos do seu império espiritual, engajara-se na luta contra ele. Clemente de Alexandria disse: ‘Se o apóstolo Paulo ataca os filósofos, ele tem em vista somente os epicuristas...’ (NIZAN, 1971, p. 43-44)¹².

O “pensamento cristão” opera em cima do medo da esperança, ora ameaçando com uma punição futura, ora oferecendo uma recompensa futura. Desta maneira, a religião faz com que os homens acreditem

¹¹ “O Todo [...] é eterno, porquanto o ser não pode ser proveniente do não-ser mais que o não-ser não pode ser proveniente do ser” (HADOT, 2008, p. 177).

¹² Tradução nossa de: *La pensée chrétienne, qui avait su voir dans le matérialisme et l'athéisme épicurien des ennemis efficaces de ses doctrines et des rivaux dangereux de son empire spirituel, engagea la lutte contre lui. Clément d'Alexandrie dit: 'Si l'apôtre Paul attaque les philosophes, il a seulement en vue les épicuriens...'*

que a piedade e a religiosidade e, em geral, tudo o que está referido à firmeza do ânimo, são fardos de que eles esperam livrar-se depois da morte, para, então, receber o preço da sua servidão [...] E não é apenas por essa esperança, mas também, e sobretudo, pelo medo de serem punidos, depois da morte, por cruéis suplícios, que eles são levados a viver, tanto quanto o permitem sua fraqueza e seu ânimo impotente, conforme os preceitos da lei divina. (E V, prop. 41, esc., p. 237).

O medo da morte significaria, assim, todos os outros medos, pois todo medo é essa fraqueza de ânimo por conta da qual somos impedidos de agir e de conceber as coisas sem estarmos confusos pelas sensações associadas a elas. Para ser livre, por conseguinte, é preciso, segundo Epicuro, seguir a máxima “Acostuma-te à ideia de que a morte para nós não é nada” (EPICURO, 1997, p. 27), a qual implica “a consciência clara de que a morte não significa nada” (idem). Se a morte é a cessação das sensações, então ela é, tal como as trevas, o falso, o mal etc., uma privação (para usar a linguagem de Spinoza), e, portanto, ela não existe (ou existe como mero ser de razão) e não pode ser definida pelo ser. Por este mesmo motivo, Spinoza, em sua célebre proposição, afirma: “não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida” (E IV, prop. 67, p. 200). Pensar a morte, então, importa apenas para o que fazemos na vida.

O que a morte representa para nós? Parece-nos que esta é a pergunta mais adequada sobre a morte como fim da vida, e também como finalidade da vida, isto é, aquilo para o que a vida se orienta e se dirige, oscilando entre o medo e a esperança de uma punição ou um sofrimento e de uma recompensa ou gozo. A morte, portanto, como acontecimento futuro, desconhecido, apenas suposto. Será que o mesmo não ocorre quando esperamos por algo no futuro ainda em vida? A finalidade é, para Spinoza, a mãe de todos os preconceitos, pois todos eles nascem da pressuposição de que “todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim” (E I, Apêndice, p. 41). Isto significa, do ponto de vista do conjunto da vida humana, considerar que a própria vida, de todos e de cada um, existe em função de um fim, de modo que o que a vida seja será definida não por ela mesma, isto é, pelo que ela é, mas pelo que ela não é, isto é, pelo seu fim além dela. Na vida cotidiana, o homem de fato opera por fins, mas, como disse Spinoza, não se infere daí que a própria natureza ou Deus¹³ também aja dessa forma. Consequentemente, o medo da morte é apenas, tal como o preconceito da finalidade, a versão geral de todos os medos, pois todos eles operam da mesma forma, ou seja, em relação a coisas futuras que a imaginação antecipa por conta do hábito da mente em comparar as coisas segundo medidas de suas semelhanças.

Apesar de outras afinidades entre Spinoza e Epicuro, entretanto, para o nosso propósito, acreditamos que fomos aos pontos mais centrais. Para concluir, como julgamos que aprendemos não apenas com as palavras, mas também com as ações

¹³ “Os homens pressupõem em geral [...] que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto” (E I, Apêndice, p. 41).

dos outros, gostaríamos de relembrar o curioso fato de quando Spinoza recusou o convite para lecionar na universidade de Heidelberg. Spinoza contava 41 anos de idade. Na carta de convite, escrita pelo professor e conselheiro do Eleitor Palatino de Heidelberg, Jean-Louis Fabritius, a proposta é colocada nos seguintes termos: “tereis a maior latitude de filosofar, liberdade da qual o Príncipe acredita que não abusareis para não perturbar a religião oficialmente estabelecida” (C, Carta 47, p. 216). Depois de mais ou menos um mês de reflexão, Spinoza responde a proposta com uma negativa, apesar de considerar a oferta tentadora (uma “magnífica ocasião”), dado que era pobre e a recompensa pelo trabalho na universidade, em termos de subsistência, ser promissora. E a razão mais forte de ter negado a proposta nos parece ser esta: “ignoro dentro de que limites minha liberdade filosófica deveria estar contida para que eu não parecesse querer conturbar a religião oficialmente estabelecida” (C, Carta 48, p. 217). A ignorância que Spinoza alega aponta para a dúvida na qual viveria se tivesse que se submeter às restrições postas pela universidade, vida esta que seria justificável apenas pela recompensa (sempre futura) do salário regular ao final de certos períodos, ao qual, por fim, estaria preso na esperança de recebê-lo ou ao medo de vir a perdê-lo, de acordo com a conformidade das suas ações à religião oficialmente estabelecida. E é justamente o que ele afirma ao final da carta: “vede, pois, senhor, que o que me detém não é a esperança de uma fortuna mais alta, mas o amor pela tranquilidade que creio poder preservar” (idem).

Vemos aqui um caso concreto de como acontece na vida a ideia de conservação do ser ou de perseverança em seu ser, e também de como o medo da morte é apenas a generalização dos outros medos que sentimos no decorrer da vida. Podemos com isto dizer que, para Spinoza, tal como para Epicuro, as teorias sobre a natureza, a física e a psicologia são destituídas de valor se não forem elas partes de um conhecimento da natureza que seja ao mesmo tempo libertador. Deste modo, o que Hadot fala do epicurismo, bem poderia ser sobre o spinozismo:

Tudo se passa então como se, suprimindo o estado de insatisfação que o consumia na procura de um objeto particular, o homem ficasse livre enfim para poder tomar consciência de alguma coisa extraordinária, que já estava presente nele de maneira inconsciente, o prazer de sua existência. (HADOT, 2008, p. 173).

Os quase dois mil anos que separam Spinoza de Epicuro talvez sirvam para mostrar que, apesar do tempo, o medo da morte não se tornou menos significativo nas vidas dos homens, e que a busca pela liberdade não depende, igualmente, do tempo, pois a existência, assim como o prazer ou a satisfação consigo mesmo, é sempre presente. A filosofia, portanto, antes de ser uma teoria, é uma maneira de viver, e, enquanto remédio para os males, uma terapêutica.

Referências bibliográficas

EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

HADOT, P. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: LGF/Le livre de poche, 2003.

- _____. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Éditions Albin Michel, 2002.
- _____. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- NADLER, S. *Espinosa: vida e obra*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 2003.
- NIZAN, P. *Les matérialistes de l'antiquité*. Paris: François Maspero, 1971.
- SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. [E].
- _____. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. [TTP].
- _____. *Tratado da correção do intelecto*. In: GUINSBURG, J., CUNHA, N., ROMANO, R. (Org.). *Obra completa I. (Breve) Tratado e outros escritos*. São Paulo: Perspectiva, 2014a. [TIE].
- _____. *Correspondência*. In: GUINSBURG, J., CUNHA, N., ROMANO, R. (Org.). *Obra completa II. Correspondência completa e vida*. São Paulo: Perspectiva, 2014b. [C].

A redistribuição de bens aos desprovidos e a justiça no Estado democrático de direito

RESUMO

Este texto pretende investigar porque o Estado democrático de direito precisa, por uma questão de justiça distributiva, dar conta da pobreza e da escassez de recursos das pessoas. A tese defendida é que ele tem que fazer isso para assegurar a igualdade e a liberdade de todos, ou seja, para assegurar a vigência dos dois valores que o fundamentam, que lhe dão sustentação, ou, em outras palavras, os dois valores que garantem que ele seja democrático de direito e justo.

Palavras-chave: Estado; Democracia; Direito; Justiça Distributiva; Pobreza.

ABSTRACT

This paper intends to investigate: why the Democratic Constitutional State must to consider the poverty and lack of resources of people as a matter of distributive justice? The answer of this paper is that it has to do this to ensure equality and freedom for all. It must to ensure the validity of its two values, that make it democratic, legal and fair.

Keywords: State; Democracy; Right; Distributive Justice; Poverty.

* Doutor em Filosofia pelo PPGF / UFRJ, professor do CEFET-RJ. E-mail: leodocouto@gmail.com

É longa, sem dúvida, a história da redistribuição de recursos e bens entre as pessoas necessitadas, e também o incentivo público a ela. Já na *Bíblia* temos, por exemplo, um número significativo de passagens exortando a redistribuição de bens aos pobres, aos indigentes, aos famintos, aos órfãos e às viúvas, tanto nos livros do *Velho* como nos do *Novo Testamento*¹. Uma passagem emblemática deste incentivo, encontramos no livro de *Provérbios* 19,17 (p. 1048), quando lemos: “quem faz caridade ao pobre empresta a *Iahweh*, e Ele dará sua recompensa”. Também entre os gregos antigos encontramos exortações deste tipo e medidas políticas concretas de redistribuições que abrangem os mais desprovidos. É Sólon, por exemplo, quem, no século VI a.C., (a) cancela as dívidas das pessoas, dívidas que, até então, quando não pagas, transformavam o devedor em escravo do credor; (b) liberta as pessoas com menos recursos dessa situação de escravidão; e (c) acaba por redistribuir bens e terras ao tornar legítima a posse do que antes era apenas empréstimo ou concessão. E é no tempo de Péricles, no século V a.C., que se dão as cleruquias – lotes de terras distribuídos aos cidadãos de Atenas em troca do exercício de funções militares –, os subsídios para assistir ao teatro e o estabelecimento de pagamento para a prestação dos serviços públicos aos cidadãos².

No entanto, podemos facilmente notar que tais exortações e medidas não se apresentavam como mandamentos da justiça ou de reparação de uma situação indevida no que diz respeito às posses das pessoas. No caso dos textos das duas tradições abordadas, os motivos para a redistribuição são outros. Na Bíblia, por exemplo, é comum encontrarmos a expectativa da recompensa futura e a fé em Deus como razões para promover estas redistribuições de bens e recursos. Quanto aos exemplos gregos utilizados, seguindo o que nos conta Aristóteles da redistribuição de Sólon mencionada, a intenção deste estadista não era outra senão lutar e discutir “com cada um dos grupos [ricos e pobres] no interesse de ambos e, depois disso, [...] [de aconselhá-los] a porem cobro à rivalidade presente.” (2011, 5, p. 27-28). Em outras palavras, a intenção de Sólon não seria a de reparar uma situação que se referia às posses e que era injusta, mas acabar com os conflitos existentes na Atenas de sua época. Quanto às ações redistributivas que tiveram lugar à época de Péricles e, ao que parece, por incentivo dele mesmo, em lugar de terem sido estabelecidas para promover alguma noção de justiça nas distribuições dos bens públicos, o foram, como afirma Aristóteles (2011, p. 27 e 64) e reafirma Plutarco (2012, p. 71-72), para ganhar “o favor do povo [...] [e] fazer frente ao prestígio de Címon [um dos principais adversários políticos de Péricles], a quem [Péricles] era inferior na riqueza e nos bens.” (2012, p. 72), ou, como também poderíamos nós supor – e que parece ter sido a justificativa pública –, para incentivar uma participação popular maior nas questões da cidade.

¹ Quanto ao repasse de bens aos pobres especificamente, no *Velho Testamento*, temos referência explícita nos livros de *Deuteronômio* 15,11; *Salmos* 41,1-4; e *Provérbios* 14,31; 19,17; 22,9; 28,27; 31,20. No *Novo*, temos no *Evangelho de São Lucas* 12,33-34; nos *Atos dos Apóstolos* 4,32-35; e no primeiro livro de *Timóteo* 6,17-19. Cf. BÍBLIA, 2002.

² Sobre as redistribuições de Sólon, Cf. ARISTÓTELES, 2011, 5-12, p. 28-38 e PLUTARCO, [19-], p. 32-37. E sobre a redistribuição nos tempos de Péricles, Cf. ARISTÓTELES, 2011, 27, p. 64 e PLUTARCO, 2012, p. 71.

Em nossa época, contudo, tais redistribuições aos mais desprovidos acabaram ganhando a força de um mandamento da justiça. Entendemos que é por justiça que os mais pobres devem receber alguns recursos extras, e não por outro motivo senão porque são justamente os mais pobres. E o nosso Estado democrático de direito, aquele que pretende ser democrático em seus procedimentos, sem abrir mão da garantia dos direitos individuais das pessoas que o compõem, aparece como o responsável por garantir isso. Neste artigo, pretendo lançar luz sobre tal relação da justiça com a redistribuição de bens requerida em nosso Estado democrático de direito. O objetivo aqui é duplo: (1) elucidar de onde vem a compreensão de justiça distributiva do nosso Estado democrático de direito e (2) mostrar que em tal Estado há uma relação necessária entre afirmação da justiça e a redistribuição de bens aos mais desprovidos.

A justiça distributiva e o mérito, entre a antiguidade e a contemporaneidade

Na antiguidade, como acabamos de afirmar, não aparece a necessidade de distribuir bens aos mais pobres como uma questão de justiça distributiva. Isto não significa, obviamente, que a noção de justiça distributiva não esteja presente entre estas comunidades. Sem dúvida, não é este o caso. Vale lembrar que é Aristóteles que, em meio ao período tomado como clássico da Grécia, formula para a posteridade o princípio da justiça distributiva. Diz ele:

é necessário, pois, que a justiça [distributiva] implique pelo menos quatro termos, a saber, duas pessoas, no mínimo, para quem é justo que algo aconteça e duas coisas enquanto partes partilhadas. E haverá uma e a mesma igualdade entre as pessoas e as partes nela implicadas, pois a relação que se estabelece entre as pessoas é proporcional à relação que se estabelece entre as duas coisas partilhadas. Porque se as pessoas não forem iguais não terão partes iguais, e é daqui que resultam muitos conflitos e queixas, como quando pessoas iguais têm e partilham partes desiguais ou pessoas desiguais têm e partilham partes iguais. (2009, Livro V, III, 1131a, p. 108-109).

Ou, na fórmula resumida que se tornou clássica, a justiça requer proporcionalidade entre as pessoas: igualdade aos iguais e desigualdade aos desiguais.

O ponto importante a ressaltar aqui sobre a justiça distributiva é que nestas comunidades da antiguidade, ao que consta, tal noção de justiça não abrange esferas que entendemos atualmente que ela abrange. Como ilustração, consideremos os três exemplos citados acima. Neles, vemos o caso da consideração de pessoas que são desprovidas de recursos, sendo elas atendidas pela redistribuição de posses. No entanto, esta redistribuição não é motivada em nenhum dos casos por alguma noção de justiça, mas por outras razões. Quando a justiça distributiva se apresenta, em geral, nestas comunidades antigas, o que está em jogo é o mérito decorrente de um feito, de uma ação, de uma postura ou até mesmo da posse de uma determinada natureza, não da falta de recursos. É o mérito decorrente destes

fatos que determina a divisão justa das posses. Embora esta compreensão de mérito não apareça explicitamente nos exemplos que tratamos, ela aparece com bastante clareza em outros casos emblemáticos tanto da Bíblia como da cultura grega, como é, por exemplo, o caso do famoso discurso fúnebre do estadista grego Péricles, feito em homenagem aos guerreiros mortos numa das guerras de Atenas contra Esparta. Neste discurso, Péricles chega a louvar o fato de que a comunidade política ateniense se estrutura tendo como base precisamente a referida noção de justiça distributiva, reforçando que os guerreiros mortos lutaram e morreram por algo que valia muito a pena, a saber, a Atenas tal como se apresentava até em então, uma comunidade vista por ele como justa e igualitária. Sobre isso, diz ele:

temos uma forma de governo que em nada se sente inferior às leis dos nossos vizinhos mas que, pelo contrário, é digna de ser imitada por eles. E chama-se democracia, não só porque é gerida segundo os interesses não de poucos, mas da maioria, e também porque, segundo as leis, no que respeita a disputas individuais, todos os cidadãos são iguais; **no que respeita a prestígio pessoal, quando alguém se distingue em alguma coisa, não é preferido para honras públicas mais por posição de classe do que por mérito**; por outro lado, no que respeita à falta de riqueza pessoal, **o cidadão que tem aptidão para servir a cidade nunca, por causa de sua condição humilde, é impedido de alcançar a dignidade merecida.** (TUCÍIDES, 2010, p. 200-201, grifo nosso).

Esta diferença na compreensão do que é abrangido pela justiça distributiva, entre as comunidades antigas e as dos nossos tempos, é uma marca tão importante, que o professor Samuel Fleischacker chega a afirmar, em *Uma breve história da justiça distributiva*, publicado em 2004, que no atual Estado democrático de direito – onde importa a carência dos bens – vigora outra concepção da justiça distributiva, diferente e diversa da grega clássica, por exemplo. Segundo o professor, as redistribuições públicas de bens, motivadas ou exortadas pela justiça, que levam em conta a falta de recursos de algumas pessoas e as suas necessidades, tomadas socialmente como básicas, só se estabelecerá no Estado moderno, após a Revolução Francesa e a Independência dos EUA. De acordo com ele, é um equívoco crer que a compreensão da justiça distributiva como levando em conta as necessidades das pessoas remeta a um tempo anterior aos eventos políticos citados do final do século XVIII:

em geral as pessoas não se dão conta de que o significado de ‘justiça distributiva’ mudou [com o advento do Estado moderno] e de que, ao longo da maior parte da história humana, praticamente ninguém defendeu, nem mesmo como um ideal, que as necessidades básicas de todas as pessoas deveriam ser satisfeitas. (2006, p. 5).

Assim, enquanto no sentido antigo, por assim dizer, a justiça distributiva tinha como critério único e exclusivo o mérito; em seu sentido moderno, como defende Fleischacker (2006, p. 8), ela “invoca o Estado para garantir que a propriedade seja distribuída por toda sociedade de modo que todas as pessoas possam se suprir com um certo nível de recursos materiais”. A preocupação de tal justiça

passou a recair, então, sobre a quantidade de bens que as pessoas têm ou não têm, e não mais sobre o que cada um merece ter.

Para Fleischacker, teóricos como Rousseau, Adam Smith e Kant contribuíram significativamente para tal mudança, visto que conceituaram ou reconceituaram noções como propriedade, ser humano, natureza humana, pobreza e outras, acabando por levar à compreensão do Estado como o responsável por erradicar a pobreza e não mais por redistribuir ônus e bens tendo como critério o mérito de cada um. Segundo ele, depois destes autores a noção de justiça distributiva passou a ter de dar conta dos desprovidos economicamente, sobretudo depois da formulação dos dois princípios de justiça de John Rawls, que teria feito mais do que qualquer outro teórico para esclarecer a noção moderna de justiça distributiva (FLEISCHACKER, 2006, p. 19-20). Rawls teria sintetizado a ideia de que, conforme Fleischacker (2006, p. 9, grifo nosso), “o princípio moderno [de justiça distributiva] requer uma distribuição *independentemente* do mérito. Na concepção moderna, supõe-se que todos **mereçam** determinados bens independentemente do mérito”. Dado tudo isso, passou-se a entender que cabe ao Estado reequilibrar esta situação desigual, visto que sua omissão neste caso significa contribuir para a perpetuação do mal aludido, ou para a injustiça, no seu sentido moderno, na distribuição dos bens sociais.

Entre o conceito e as concepções de justiça

Mas, perguntemos a Fleischacker: se abandonamos com o Estado moderno a noção antiga de justiça distributiva, que se centrava no mérito das pessoas, por que ainda dizemos que alguém **merece** algo, e dizemos que isso independeria de seus méritos no sentido antigo? Por que usamos ainda a noção de merecimento? Por que não outra noção ou termo?

Como se pode supor, não corroboro esta tese de Fleischacker, que assevera que com o Estado moderno passou a vigorar outra compreensão da justiça distributiva, centrada agora nas necessidades materiais das pessoas. Aqui então inicio a resposta à primeira questão proposta neste texto, aquela que concerne à origem da relação do nosso Estado com a redistribuição de bens aos mais desprovidos e a justiça. Abro um espaço, deste modo, para discutir a tese do autor aludido. E, para isso, creio ser fundamental trazer para este texto uma distinção importante entre, por assim dizer, dois âmbitos de apresentação da justiça, distinção esta abordada por Chaïm Perelman, em *Ética e direito*.

De acordo com Perelman, podemos olhar para a justiça através de dois modos:

- (a) por meio das suas várias concepções particulares ou concretas; ou
- (b) por meio do seu conceito formal³.

³ Segundo Perelman, da justiça formal ou abstrata duas partes fundamentais devem ser destacadas. A primeira concerne à ideia de igualdade. Em todas as concepções particulares de justiça, nos diz Perelman, encontramos alguma menção à igualdade. Pois, diz ele (2005, p. 14) “a ideia de justiça consiste numa certa aplicação da ideia de igualdade”. A segunda é a de que, nas formulações particulares, esta igualdade, a que nos referimos, se relaciona a algo que é tomado como comum entre os indivíduos em questão, uma

No primeiro caso (a), estaríamos olhando para a noção de justiça que está presente nas várias discussões públicas de nossa sociedade, nas que dizem respeito à definição de políticas públicas, nas que concernem a regulamentações e por aí vai. Ou seja, trata-se da noção de justiça que tem significados sociais e políticos concretos. Sob este modo de ver, a justiça, como nos diz Perelman, mostra-se como um conceito prestigioso e confuso (PERELMAN, 2005, p. 6). É um conceito prestigioso porque é um valor; ou, em outras palavras, está necessariamente envolta pela carga emotiva de quem a aborda. E é um conceito confuso porque, na medida em que as pessoas valoram diferentemente o que vivem e aquilo com o que se relacionam, aparecem ou, ao menos, podem aparecer, nas discussões públicas numerosos sentidos da mesma.

Neste âmbito, a escolha de uma compreensão ou de outra da justiça expressaria, como para qualquer noção moral, uma convenção; convenção esta que vai depender, como podemos supor, da organização, da compreensão de mundo e da inter-relação dos diversos grupos sociais presentes na sociedade em questão, grupos estes que, por sua vez, sob Estados como o nosso, são diversos e disputam, em vários momentos, que compreensão particular da justiça deve prevalecer.

No segundo caso (b), ou seja, quando olhamos para o que Perelman chama de conceito de justiça formal ou abstrata, estaríamos centrando nossa atenção no que se constituiria como o traço comum das várias fórmulas concretas ou particulares de justiça (ou, ao menos, das mais correntes). Este traço comum de todas elas – ou das mais correntes –, o autor chama (2005, p. 19) de “característica essencial” da justiça. A marca distintiva desta compreensão da justiça em relação à primeira apresentada seria a não determinação das categorias que são essenciais para a sua aplicação, o que justamente permitiria as divergências das formulações concretas ou particulares. Assim, enquanto no primeiro modo de olhar para a justiça (a) encontraríamos, disputando espaço, formulações como “a cada qual a mesma coisa”, “a cada qual segundo seus méritos” ou “a cada qual segundo as suas necessidades.” (PERELMAN, 2005, p. 9); no segundo (b), encontramos, de acordo com Perelman, apenas a seguinte formulação a respeito da justiça, agora num sentido abstrato: trata-se do “princípio de ação segundo o qual os seres de uma mesma categoria essencial devem ser tratados da mesma forma.” (2005, p. 19).

Deste modo, ao que parece, ao retornarmos à tese de Fleischacker, podemos afirmar que, primeiro, este autor, quando faz a distinção da noção de justiça distributiva na antiguidade e a que surge na modernidade, está apontando para noções concretas de justiça que, por assim dizer, são preponderantes em cada momento

característica partilhada por alguns e não partilhada por outros, o que justamente permite que os que a possuem possam ser vistos e tratados como iguais num certo ponto de vista. Assim, temos que justo, para as várias fórmulas particulares da justiça, assevera Perelman (2005, p.18-19), “é tratar da mesma forma os seres que são iguais [...], que possuem uma mesma característica, a única que se deve levar em conta na administração da justiça”. O que varia para as várias concepções particulares de justiça e as faz divergir é, para ele, a determinação desta característica que faz com que algumas pessoas possam ser vistas e tratadas como iguais e outras, como desiguais.

histórico. Ou seja, utilizando os termos de Perelman, Fleischacker está afirmando que na modernidade prevalece a fórmula de justiça particular “a cada qual segundo a sua necessidade”, enquanto na antiguidade prevalecia “a cada qual segundo o mérito”. Somente deste modo, creio que podemos dizer junto com Fleischacker que houve uma mudança na concepção de justiça distributiva na modernidade em relação à existente na antiguidade.

Seja como for, não podemos deixar de salientar ainda que, na modernidade, embora até possamos afirmar que é preponderante a compreensão de que a justiça distributiva deve dar conta da quantidade de bens que as pessoas possuem, não podemos dizer que está fora de consideração o mérito no sentido antigo, quando uma distribuição que se pretende justa deve ser feita pela autoridade política. E isto, sobretudo, no nosso Estado democrático de direito. Digo ‘sobretudo’ neste Estado, porque, creio eu, é nele que as discussões públicas sobre o que é justo encontram um espaço mais propício para se dar. Neste sentido, não creio poder concordar completamente com Fleischacker quando este assevera que houve uma mudança de concepção da justiça distributiva da antiguidade em relação à modernidade. A não ser, talvez, que esta mudança diga respeito ao que costuma prevalecer como entendimento comum da justiça concreta numa época e noutra.

É preciso ainda fazer uma observação importante que se refere à noção de mérito na antiguidade grega clássica. E este é o que nos leva ao argumento mais importante para discordar da tese de Fleischacker. Parece claro que, ao menos Aristóteles, aborda a noção de mérito num sentido mais amplo do que aquele que diz respeito ao que é exclusivamente decorrente de um feito, de uma postura ou da posse de uma determinada natureza ou, em outras palavras, num sentido mais amplo do que aquele que concerne às fórmulas concretas de justiça. Em *Ética a Nicômaco*, embora o filósofo grego possa ser bastante claro ao afirmar a fórmula “a cada qual segundo...” completando-a com o termo “mérito”, devendo ser este, então, segundo Aristóteles, o critério que devemos usar como parâmetro de igualdade e desigualdade para sermos justos, ele não é tão preciso quando toma o mérito como o objeto a ser investigado. Na caracterização da natureza do mérito, Aristóteles não é tão preciso porque, conforme ele próprio afirma, o entendimento deste, do mérito, do seu significado, varia de acordo com quem o avalia: “para os democratas é a liberdade, mas para os oligarcas é a riqueza, ou ainda o berço. Contudo para os aristocratas é a excelência.” (2009, Livro V, III, 1131a 28-30, p. 109).

Assim, se usarmos a formulação de Aristóteles como paradigma da compreensão antiga de justiça distributiva, o comentário de Fleischacker definitivamente não se aplica à noção de justiça que caracterizamos como formal. Afinal, a noção de mérito apresentada por Aristóteles representa obviamente a formulação de um conceito formal de justiça. E na medida em que a noção de mérito em Aristóteles aparece como uma noção indefinida, aberta à discussão de quem olha para ela, não podemos com Fleischacker afirmar que ela não se relaciona, ao menos, como possibilidade, com a carência de recursos. Aliás, quero ir além. Creio que é justamente esta formulação indefinida de mérito em Aristóteles que permite que possamos afirmar que os mais desprovidos de bens, os necessitados ou os pobres de

hoje merecem – e ressaltemos que utilizamos “merecem” – receber certos bens sociais. E esta, acreditamos hoje, é uma questão de justiça. Neste sentido, não é que a noção de justiça distributiva tenha mudado da antiguidade para a modernidade. O que mudou, segundo entendo, não foi a formulação da justiça distributiva, mas a especificação da noção de mérito. Ele parece abranger hoje aspectos não abrangidos na antiguidade.

Vale dizer ainda que, ao que parece, a maioria dos movimentos políticos de nossa época atual, dentro dos Estados democráticos de direito, não faz outra coisa senão buscar tornar este conceito, o mérito, cada vez mais abrangente. O que eles buscam, por exemplo, é que sejam igualmente merecedores de atenção os diferentes sexos, as diferentes etnias, as crianças, os senis, os animais, o meio ambiente e assim por diante. E, reparem, não reduzimos mais esta igualdade àqueles que poderiam ser livres, tal como os democratas descritos por Aristóteles. Assim, além de estender o conceito de mérito, estendemos o conceito de democracia, para torná-los, o âmbito do mérito ou o da justiça e o âmbito da democracia, mais inclusivos. É destas lutas inclusivas de nossa época que advêm, creio, esta noção de justiça distributiva presente no Estado democrático de direito. Sendo deste modo, no que diz respeito à descrição formal das noções mencionadas, isto é, da compreensão de justiça distributiva dos gregos antigos e dos contemporâneos defensores do Estado democrático de direito, nada, por conseguinte, mudou. Tanto lá como aqui, justo é que se distribuam os bens e os encargos, os ônus e os bônus, igualmente entre os iguais e desigualmente entre os desiguais. O conceito formal de justiça distributiva de hoje é, portanto, o mesmo da antiguidade grega. O que houve foi uma especificação da noção de mérito, especificação diferente da comum na sociedade grega antiga. Com isso, creio ter realizado o primeiro objetivo proposto neste texto, qual seja, elucidar de onde vem a compreensão de justiça distributiva do nosso Estado democrático de direito.

O que devemos supor como justiça?

Antes de passarmos ao segundo objetivo deste texto, o de mostrar que no Estado democrático de direito a redistribuição de bens aparece necessariamente como uma questão de justiça, gostaria de abrir mais um pequeno espaço para um rápido esclarecimento do que estou supondo como justiça – e, conseqüentemente, como justiça distributiva.

A justiça é um fim social, da mesma forma que a igualdade ou a liberdade [...]. Mas há uma diferença importante entre o conceito de justiça e os outros citados. Igualdade, liberdade etc. são termos descritivos [...]. A Justiça, de seu lado, é um conceito normativo. (BOBBIO *et al.*, 2004, p. 660-661).

É deste modo que no *Dicionário de Política* de Norberto Bobbio, Nicola Metteucci e Gianfranco Pasquino se inicia a abordagem do verbete “justiça”.

De fato, tal como aparece na descrição do referido verbete, quando dizemos que algo é justo ou não, não estamos simplesmente pretendendo descrever uma situação imparcialmente, tal como pode ser o caso quando afirmamos: “Célia fez

o almoço”, “a regulamentação sobre as drogas no Brasil abrange a todos igualmente” ou “os brasileiros não desfrutam plenamente do direito à livre expressão”. Ao asseverar que algo é justo ou não, necessariamente estamos fazendo uma avaliação, algo que não é necessário nos casos dos exemplos que acabamos de mencionar. Quando qualificamos uma ação, uma pessoa, uma norma ou uma instituição como justas, nós, querendo ou não, estamos dizendo implicitamente que esta ação, pessoa, norma ou instituição está aprovada e deve ser louvada em algum sentido moral ou político. Em outras palavras, ao falarmos em justiça, necessariamente estamos tocando no que é valorativo ou no que é relativo ao “dever ser”, não no que é descritivo, factual ou relativo ao “ser”, como pode ser o caso quando falamos em igualdade ou liberdade.

Ressaltar esta característica da natureza da justiça é importante, em primeiro lugar, para que não caiamos na armadilha de tentar explicitar a definição de um conceito que não comporta uma definição precisa, universal e absoluta, um conceito do qual um acordo sobre o seu sentido concreto, como diria Perelman (2005, p. 6), “é quase irrealizável”, e isso justamente por não estar no âmbito do descritivo, do factual, mas do normativo, do valorativo, daquilo que mexe com as emoções das pessoas. Em segundo lugar, trazer à tona esta característica da justiça é importante para que tomemos a devida precaução de não confundirmos duas esferas distintas, passando diretamente dos fatos para os valores, do “ser” para o “dever ser”, como se eles se tratassem de elementos de uma mesma esfera, precaução esta recomendada por uma conhecida observação de David Hume em *Tratado da Natureza Humana*. Nas palavras de Hume, a passagem de uma relação para a outra, ou seja, do *é* e *não é* para o *deve* e *não deve*, nos sistemas morais “é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível” (2009, p. 509).

Assim, ao entendermos a justiça desta forma, ou seja, notando que não se trata de um conceito descritivo, mas normativo, evitamos um gasto de energia desnecessário. Afinal de contas, podemos ver com clareza que nosso esforço, ao tecermos comentários sobre ela, ao invés de ser direcionado para explicitar um sentido concreto unívoco, verdadeiro ou, ao menos, um sentido sobre o qual um acordo generalizado fosse realizável, deve se dar para apresentar uma caracterização possível e defensável argumentativamente, apontando para os casos nos quais ela pode ser aplicada, os momentos que são adequados utilizá-la e, é claro, o porquê disso tudo. Este deve ser também, com efeito, o nosso esforço ao tratarmos aqui da noção de justiça distributiva. Ao fazer isso, deixamos evidente que a noção de justiça, e, obviamente, a de justiça distributiva, que vigora entre as pessoas diz respeito necessariamente aos modos de organização, compreensão de mundo e inter-relação dos diversos grupos sociais.

Feitos estes comentários, podemos concluir esta pequena subseção respondendo a questão que propus em seu título. Como vimos, por justiça estamos supondo aqui algo que é identificado como um valor, não uma substância, um ente que

pode ser identificado, verificado, descrito ou definido de uma forma unívoca. Sendo um valor, só é possível caracterizá-la mais concretamente levando em conta o contexto, os significados e as estimas sociais dentro dos quais este valor está inserido. Neste sentido, segundo entendo, o mais adequado, por conseguinte, ao falarmos da justiça é tomar uma caracterização da mesma que sirva como critério de avaliação que necessariamente se relaciona com os vários significados sociais estabelecidos.

O Estado democrático de direito e a noção contemporânea da justiça distributiva

Voltemos, enfim, ao nosso segundo ponto de interesse, que se refere ao âmbito mais geral do Estado democrático de direito e de sua relação com a redistribuição de bens aos desprovidos e com a justiça. Quanto ao Estado democrático de direito, sem discuti-lo aqui⁴, entendo que é constituído por dois valores fundamentais, a saber, a liberdade individual e a igualdade entendida como não-dominância ou não-subordinação. Isto quer dizer que as pessoas que estão submetidas a ele desfrutam (assim deve ser) (1) do direito de escolher para si o que bem entender, tendo como limite as escolhas dos outros, e, além disso, (2) do direito de, num âmbito social, nas questões públicas, serem consideradas e tratadas como iguais, não como pessoas de segunda classe, como submetidas a um grupo qualquer. Entendendo o Estado deste modo, temos que afirmar que cabe a ele promover as condições para que as pessoas possam ser livres e iguais. E é neste contexto que se justifica a ação dele de redistribuir bens sociais. Toda vez que ele entender que é uma necessidade garantir bens às pessoas para possibilitar que (a) elas possam agir e escolher o que é melhor pra si com liberdade e que (b) a elas possam ser garantidas condições que as protejam da submissão moral e política, ele deve fazê-lo. É uma obrigação sua agir tendo em vista a liberdade e a igualdade das pessoas e se, para tanto, a redistribuição de bens e recursos é necessária, que assim seja.

Deste modo, temos que admitir que é em nome da justiça, entendida como um fim, uma finalidade, um valor, que, no Estado democrático de direito, são defendidas a liberdade e a igualdade. Ou seja, em tal Estado se compreende que justo é que as pessoas sejam livres e iguais, que possam escolher individualmente o que lhes aprouver e também possam não estar submetidas, política ou moralmente, a terceiros. Assim, cabe a este Estado se empenhar para garantir a vigência dos referidos valores, isto por uma questão de justiça. E, na medida em que ele faz ou pretende fazer isso, deve utilizar todos os seus recursos e bens que lhe estão disponíveis. E quanto às pessoas, dado que vivem num Estado democrático de direito, elas merecem ser tratadas como iguais e livres nos sentidos mencionados; sendo assim, elas merecem receber – se não possuem o suficiente – os bens que garantirão tais condições e por uma questão de justiça.

⁴ Pretendi fazê-lo em minha tese de doutorado.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Constituição dos atenienses*. Tradução de Delfim Ferreira Leão. 3. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. Edição em língua portuguesa. Tradução de Euclides M. Balancin, Samuel M. Barbosa, Estevão Bettencourt, Emanuel Bouzon, Gilberto S. Gorgulho, Theodoro H. Maurer Jr., Jorge Cesar Mota, Benjamim C. de Oliveira, Ney B. Pereira, Isaac N. Salum, Luiz I. Stadelmann, Ivo Storniolo, Calisto Vendrame, José R. Vidigal, Domingos Zamagna e Joaquim A. Zamith. São Paulo: PAULUS, 2002.

BOBBIO, N.; METTEUCCI, N.; e PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. Tradução de Carmen C. Varrialle, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. 5. Ed. São Paulo: Editora UNB e Imprensa Oficial, 2004.

COUTO, L. D. *O Estado democrático de direito: a redistribuição, o reconhecimento e o caso Brasil*. Orientadora: Maria Clara Marques Dias. Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

FLEISCHACKER, S. *Uma breve história da justiça distributiva*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. 2. Ed. revista e ampliada. São Paulo: UNESP, 2009.

PERELMAN, C. *Ética e direito*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; revisão da tradução de Eduardo Brandão. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Justiça e direito)

PLUTARCO. *Sólon: Legislador de Atenas*. Tradução de A. Lobo Vilela. 2. Ed. Lisboa: INQUÉRITO, [19--].

_____. *Vidas paralelas: Péricles e Fábio Máximo*. Tradução de Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Coimbra: Anablume Clássica, 2012.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução, prefácio e notas introdutórias de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

The concept of love in the religious philosophy of Nikolay Lossky

ABSTRACT

This article devoted to the analysis of the concept of love in the religious philosophy of Nikolay Lossky. According to Lossky love is the absolute value in itself, integrating the world of values in a single axiological system, and on the other side, the main vital force unites of the social world. His doctrine of love-agape can be reconstructed from the following philosophical works: *Absolute Good* (1944), *Value and Existence* (1931), *Freedom of will* (1927), *God and suffering* (1941), *History of Russian philosophy* (1951). The authors draw the conclusion that Lossky's metaphysics of love describes in detail the ideal of goodness and love as the absolute positive values. Therefore, this kind of love is unattainable in the lives of people in the existing social world.

Keywords: Nikolay Lossky; Metaphysics of love; concept of love; russian religious Philosophy.

RESUMO

O artigo analisa o conceito de amor na filosofia da religião de Nikolay Lossky. De acordo com Lossky o amor é um valor absoluto em si mesmo, integra o mundo dos valores num singular sistema axiológico e, por outro lado, é a principal força que une o mundo social. Sua doutrina do amor-ágape pode ser construída nas seguintes obras filosóficas: *Bem Absoluto* (1944), *Valor e Existência* (1934), *Liberdade da Vontade* (1927), *Deus e o sofrimento* (1941) e *História da Filosofia Russa* (1951). A conclusão da Metafísica do Amor de Lossky descreve em detalhes o ideal de bondade e de amor como valores positivos absolutos. Esse tipo de amor é inatingível na vida concreta das pessoas no mundo social existente.

Palavras-chave: Nikolay Lossky; Metafísica do amor; conceito de amor; Filosofia religiosa russa.

* St. Petersburg State University, Russia. Email: pavenkov@yahoo.es, infosocl@yandex.ru

Introduction

N.O. Lossky is one of the rare representatives of Russian religious thought, who creating a system of philosophy, turned attention to the problem of love-agape. His doctrine of agape can be reconstructed from the following philosophical works: *Absolute Good* (1944), *Value and Existence* (1931), *Freedom of will* (1927), *God and suffering* (1941), *History of Russian philosophy* (1951)(LOSSKIJ, 1991)¹. One of the features of Lossky's approach is the emphasis on love-agape as the value and the fight against Eros, which is similar of the Platonic eros's rejection. According to Lossky love is the absolute value in itself, integrating the world of values in a single axiological system, and on the other side, the main vital force unites of the social world.

Based on the position of the Christian ethics of love Lossky criticized selfishness. "The rank of values was broken in egoistic love. This rank of values was shown by Jesus Christ when He expressed the essence of his sermon in two commandments: love for God more than yourself, and love your neighbor as yourself." (LOSSKIJ, 1991, p. 59-60).²

In work "Absolute good", N.O. Lossky examines variety views of representatives of hedonism, eudemonism, biologism and naturalistic evolutionism in relation to love. The overcoming disadvantages of ethical theories, Lossky developed a completely original theory of the origin and formation of the love-agape. Agape-generation is not evolutionary and does not involve certain temporary stages of the formation of love. Agape-generation is not time-consuming process. It is actually one-time and immediately emerged generation, like a flash of insight, in the soul of loving. Truly agape means the highest degree of social and cultural integration, unity, more precisely the consubstantiality in love, which is analyzed by Florensky (2002)³. According to Lossky, based on the love-agape feeling of truly sympathy "means the coalescence of all beings with each other."(LOSSKIJ, 1991). This consubstantiality is the condition of intuition's emergence. Intuition means the penetration of one person in consciousness of other's needs and suffering, that leads to full taking-over of his sufferings (LOSSKIJ, 1991, p. 96). However, the emergence of intuitive compassion is necessary but is not sufficient condition for the generation and development of love-agape. Agape involves transferring of objective values, goals and feeling from one to another person. Love-agape, involving full unanimity and consentient, consubstantiality of people who loves with each other, is possible because people created not as separate creatures, but as ones who have abstract consubstantiality. If people do good deeds of love, if

¹ LOSSKIJ, N.O. *Uslovija absoljutnogo dobra*. M. 1991; LOSSKIJ, N.O. *Cennost' i bytie: Bog i Carstvo Bozhie kak osnova cennostej*. M., Har'kov, 2000; Losskij N.O. *Svoboda voli*. M., 1991; Losskij N.O. *Bog i mirovoe zlo*. M., 1994; Losskij. N. O. *Istorija russoj filosofii*. M., 1991

² LOSSKIJ, N.O. *Uslovija absoljutnogo dobra*. M. 1991. p. 59-60.

³ FLORENSKY P. *The Pillar and Croud of the Truth*. (Moscow, 2002). Orig. russian: Florenskij P. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoj teodicei*. - M., (2002).

their love-agape is mutual, their abstract consubstantiality will transfigure into concrete consubstantiality, agape will move to a new level of concreteness. Thus, spiritual perfection in love-agape realizes in such a way.

Understanding of love

Based on the hierarchical theory of Lossky, we will reconstruct his views on the levels of love-agape. Criterion of construction of hierarchical structure is the qualitative certainty of the subject or thing. The love for Absolute Agape is the highest form of love, which is available for a Christian person. "Christian revelation gives us information about Him as the One God in three persons." (LOSSKIJ, 1991, p. 46). God eternally exists in Trinitarian relationships of Agape. According to both Lossky and Florensky the most fullness of agape exists between the hypostases of the Holy Trinity. They "are thought as Persons which with perfect love wholly receive all the individual Nature of each other." (LOSSKIJ, 1991, p. 54). Involving agape in inner world of personality is possible in spiritual catharsis, in ascetic-mystical ecstasy, in unity with God's hypostasis.

Love-agape is the vital unity of spiritual personal reality, which is both absolute self-value, and its realization. Love-agape is endless in its depth and scale, transcendent for the human mind personal love. Agape encompasses the love between persons-hypostasis, between both the Hypostases of God, between human persons-hypostasis and God's Hypostases. The use of the term "hypostasis" (greek. Hypostasis - essence, base) is specified by polysemantic meaning given by representatives of different human sciences and philosophical traditions. Some theologians (SOFRONIJ, 2003)⁴ argue, that it is more effective to use for theological and philosophical analysis more monosemantic term "hypostasis". Hypostasis is not a person as "mask" and "face". It is a spiritual person living in Christian love-agape. The main theme of the theology and philosophy of the Fr. Sophrony (Sakharov) is the doctrine of Hypostasis, God as personal being and of human hypostasis. "Hypostasis-Person is primary principle and the last, an all-embracing measurement in the Divine Being; also in the human, being created in the image of God. Nothing exists without this hypostatic principle." (SOFRONIJ, 2003, p. 238). Living according to Gospel's commandments, "I am invoked to actualize, to realize personal likeness in myself, to become the person-hypostasis." (SOFRONIJ, 2003, p. 185).

Thus, love integrates various levels of being, unites scattered, discrete people's existence together in unity, which is called "the world of God" in the tradition of Byzantine thought. Force of agape is the basis of social and spiritual being. Force of love-agape is all-embracing, that is able to win hate and moral evil, integrate discrete social world. In virtue of agape social interaction can be based on the value of harmonic, solidarity creative work, which is opposite to selfish competition.

⁴ See: Sofronij, (Sabarov) arh. Videt' Boga, kak On est'. M.: Svjato-Troickaja Sergieva Lavra, 2003.

According to Lossky, the next level of love is the love for values. Achievement of the perfect ideal of agape supposes not only the love for other living beings, but also love for absolute values. Love for value is not determined; it is completely liberated. "Love for the value is not causatively determined by value: it is a free expression of ego. He can freely love God as the Absolute Good, deserving the highest degree of admiration; such attitude activists to God is selfless love for good because it is good." (LOSSKIJ, 1991, p. 185). Love to value involves the relation to values not in their diversity, but consideration of value in its unity with other values. Love for values leads to acts of love-agape.

The next level of love is love for the person. A person is called by Lossky as "the substantial ego." True love between egos is possible if they have reached the knowledge of absolute values. Considering the highest level of love as the aspect of the Absolute fullness of being, Lossky gives the following definition of love-agape.

Love one person for another is the complete acceptance of other individuality and perfect giving force for this individuality. Perfect unanimity in activity is obviously impossible without mutual love and it can be achieved on condition realization of absolute values; so only positive absolute values are all compatible with each other.

Sanctity is the result of realization of absolute values in human. The ideal of sanctity is analyzed by Dostoyevsky. "Recognized the sanctity as the highest value, looking toward absolute good, and the Russian nation does not absolutize the earth relative values, such as the private property." (LOSSKIJ, 1991, p. 231). Earth values cannot be admitted as "sacred" principles. Concrete consubstantiality, "quite realized only in the kingdom of God" (LOSSKIJ, 1991, p. 99) is transfiguring in sanctity.

Love-agape has a large scale of spread. Lossky wrote about in relation to the Kingdom of God. "Every member of the God's kingdom, being connected with the world by perfect love, possesses space body that is embracing of the whole world." (LOSSKIJ, 1991, p. 62). The highest level of love does not deny low levels. On the contrary, human, achieved the highest level of love-agape possesses love of all low levels. This idea can be illustrated by the following quote: "perfect love for God, who have created the world by love, necessarily include love for all beings created by God." (LOSSKIJ, 1991, p. 56). Lossky made the important conclusion that "the creativity of all creatures living in God must have sobornost' and have to be unanimous." (LOSSKIJ, 1991, p. 56). Creator is the unique and individual personality because creativity supposes individual contribution,

The degree of love-agape to one or another level of existence may be different. It affects the depth of the active contemplation. (LOSSKIJ, 1991, p. 56). However, it is impossible to measure using both quantitative and qualitative method the degree of love-agape.

Lossky considered transforming of personality love as the response to the "eternal questions" of morality, which resolved by each generation. Lossky in his understanding of love as the highest self-sufficient value hold the opinion of

ethical absolutism. Love-agape for the person is the kind of love for values. It embraces the whole human being. Love-agape involves the spiritual and existential unity of the two personalities, their individual existences, living in the Kingdom of Spirit. Love performs integrating moral-preventive functions.

There is not struggle for existence in this realm of being, there is no division into mine and yours; all benefits, used by the members of this kingdom, are absolute, indivisible and its equally satisfy all people and everybody; We find some resemblance of this benefit's type in our realm of existence, when a lot of people enjoy listening to beautiful music together. This realm of being can be called the Kingdom of the Spirit, or the kingdom of God. (LOSSKIJ, 1991, p. 528).

Lossky describes the axiological foundations of freedom will. A man is not "virtue's automaton." Development of the image of God in human supposes the freedom. A human is free to choose between good and evil, between the secular kingdom of hate and the Kingdom of God. In the realm of hate freedom of egos is complicated in virtue of isolation, the slavery of human, the narrowness of goals monotony of all egos and their activities. However, this difficulty does not eliminate free choose between good and evil. Isolation in the kingdom of hate has an advantage. In virtue of isolation, ego of the kingdom of hostility in a large extent protected from involuntary participation in the moral evil of other egos and consequences of this evil. Such isolation is not necessary for egos of the Kingdom of God, because all-round interpenetration life of each other is co-participation in the incarnation of absolute values. Egos of the kingdom of God unalterable elect the ideal of goodness and love.

Therefore, love-agape is deeply personal heart perception of sufferings, feelings and problems of other persons as own suffering, feelings and problems. Loving and beloved personalities can be integrated in ontological unity with each other. Love-agape of a human person is in unity with the absolute fullness of life. According to Lossky kingdom of the Spirit is the realm of the absolute values and the sphere of the realization of the highest love-agape. All relations between personalities can be penetrated by love-agape⁵. Lossky in this sense is influenced by teaching of Origen and Gregory of Nyssa about apokatastasis⁶, which is also based on the idea of the all-conquering love. Lossky in succession to Byzantine theology and philosophy, focused on the power of love-agape, which is able to transfigure even the proud person and extremely egoist.⁷

⁵ Losskij N.O. Svoboda voli // Losskij N.O. Izbrannoe, p. 528

⁶ See Григорий Нисский, свт. Точное толкование Экклезиаста Соломонова. М.: Изд-во имени святого Игнатия Ставропольского, 1997. с. 118-119 See also: Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань: Типография Императорского Университета, 1887, с.591; Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие / Пер. с англ. Л. Волохонской. К.: Храм прп. Агапита Печерского, 2002. - С. 188.

⁷ See Лосский. Н.О. Условия абсолютного добра. М. 1991, - С. 178

N. Lossky describes the axiological foundations of free will. Man is not an "automatic virtues." Implementation of the image of God in man presupposes freedom. Man is free to choose between good and evil, between the secular realm of enmity and the Kingdom of God. In the realm of worldly enmity, freedom of active man is limited due to separation, slavery of man, the narrowness of the goals, the uniformity of all actors and their activities. However, this limitation does not eliminate our freedom of choice between good and evil. The separation in the realm of hatred has a positive side. Due to isolation, a man of the kingdom of hostility is largely shielded from inadvertent complicity in the moral evil of other actors and the consequences of it. For the Kingdom of God, such isolation is not necessary. The comprehensive interpenetration in each other's lives leads to complicity in the incarnation of absolute values. People of the Kingdom of God irrevocably elect the ideal of love and kindness.

In the realm of worldly enmity, freedom of active man is limited due to separation, slavery of man, the narrowness of the goals, the uniformity of all actors and their activities. However, this limitation does not eliminate our freedom of choice between good and evil. The separation in the realm of hatred has a positive side. Due to isolation, the man of the kingdom of hostility is largely shielded from inadvertent complicity in the moral evil of other actors and the consequences of it. For the Kingdom of God, such isolation is not necessary. The comprehensive interpenetration in each other's lives leads to complicity in the incarnation of absolute values. People of the Kingdom of God irrevocably elect the ideal of love and kindness.

Conclusion

Thus, we make the following conclusions based on the theory of love of N. Lossky. Lossky sees in Love as a force the transforming of the personality the response to the "eternal questions" of morality, which are solved by each generation as a new. In the understanding of love as the highest and self-sufficient value, Lossky keeps the position of ethical absolutism. Sacrificial love to a value is a kind of love to a personality. It extends over the whole human being. Love is a co-experience of life of the other, that is, spiritual and existential co-unity of the two persons, of their individual existences. Love performs no uncoupling, but integrating and morally features.

Therefore, in this kingdom of being there is no struggle for existence, there is no division into mine and yours; all the benefits of living members of this kingdom are absolute, indivisible and equally satisfy everyone, such as some semblance of this type of benefit we find in our realm of existence, when a lot of people together enjoy a nice piece of music. Such a kingdom of being could be called the Kingdom of the Spirit, or the Kingdom of God.

The metaphysics of love of Lossky describes in detail the ideal of goodness and love as the absolute positive values. We think in our future research it is interesting to compare the Lossky's views and the ideal of altruistic love of other

representatives of Russian philosophy – Pitirim Sorokin. Both authors see a source of love in God. However, while Lossky believes that love as a perfect concrete co-existence of two or more persons is achieved only in the Kingdom of God, Sorokin was trying to justify the possibility of realization of the ideal of altruistic love in the practice of social life and especially in family life. Based on the experience of the daily life of altruists' members of all good families, Sorokin tried to find the method of love and good works that is used as a fundamental attitude of these members to each other and to the hundreds of truly socialized relationship between actors and groups. Their therapy of overwhelming kindness was one of the main forces supporting the necessary a minimum of justice, peace, harmony and altruism in all societies and at all times. Thus, there is a discussion in Russian philosophy, which is to be the subject of further research - how a metaphysical love is feasible in our life "here and now".

References

- LOSSKY, Nicolai. *The Intuitive Basis of Knowledge: An Epistemological inquiry*. Translated by Natalie A. Duddington; preface by G. Dawes Hicks. (London, 1906).
- _____. *The World as an Organic Whole*. Translated by Natalie A. Duddington. (London, [1917] 1928).
- _____. Ideal-realism, part one. *Personalist* 15 (Spring). (1934), 148-57.
- _____. Ideal-realism, part two. *Personalist* 15 (Summer). (1934), 250-60.
- _____. Our foreign letter—correspondence: Reply to Professor Flewelling. *Personalist* 15 (Summer), (1934), 265-67.
- _____. *History of Russian Philosophy*. (New York, 1951).
- Nicolai Lossky, Personalism versus materialism. *Personalist* 33 (Autumn). (1952), 366-84.
- _____. Psychology with a psyche. *Personalist* 36 (Spring), (1955), 129-40.
- _____. The conditions of the direct perception of the external world. *Personalist* 38 (Winter). (1957), 37-44.
- _____. *Vospotnaniia: Zhizri i Filosofskii put'* (Memoirs). Edited by Boris Lossky. Slavische Propyläen, 43. (Munich, 1969);
- _____. *God and the world evil*. (Moscow, 1994).
- _____. *Favourites*. (Moscow, 1991).
- _____. *Conditions of absolute good: Fundamentals of Ethics. The nature of the Russian people*. (Moscow, 1991).
- LOSSKIJ, N.O. Uslovija absoljutnogo dobra. M. 1991.
- PAVENKOV, Oleg. Metaphysics of love in russian religious philosophy (N. Berdyaev, B. Vysheslavzev B.) "*Acta Eruditorum*" 10 (2012), 42-46; Orig. russian: Павенков О.В. Метафизика любви в русской религиозной философии (Н.Бердяев, Б.

Вышеславцев) // *Acta Eruditorum*. Научные доклады и сообщения. 2012. Вып. 10. СПб.: Изд-во Русск.христианск. гуманитарн. академии, 2012. С.42-46.

_____. Mariia Rubtcova Love as a concept in the religious philosophy of Pavel Florensky. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofia* 33 (1), 2016, p. 163-180.

_____. Contemporary linguistic analysis of the concept "Love" // *Studia Humanitatis*. *Электронный научно-образовательный журнал*, № 4, (2014).

SOROKIN, Pitirim. *The ways and power of love*. (Chicago, 1967).

Hayek e Arendt frente ao neoliberalismo: notas sobre a penúltima crise capitalista

RESUMO

A grave crise econômica e política que começou nos Estados Unidos em 2007, e que prontamente espalhou-se pelo mundo, é resultado do “pensamento único” neoliberal, o qual coloca um ente abstrato - o livre mercado – como intocável, por cima de indivíduos e países inteiros. Enquanto *O caminho da servidão* de Friedrich A. Hayek, ergue-se como faro do neoliberalismo, a obra de Hannah Arendt, notadamente *Origens do totalitarismo*, permite estabelecer paralelismos entre a crise presente e aquela que propiciou o aparecimento e a ascensão ao poder do nazismo, na Alemanha de meados do século XX, com suas semelhanças e suas diferenças e, deste modo, acede a identificar características totalitárias nas atuais democracias neoliberais.

Palavras-chave: Neoliberalismo; pensamento único; totalitarismo.

ABSTRACT

The serious economic and political crisis that began in the United States in 2007 and quickly spread throughout the world is the result of neoliberal “single thought”, which places an abstract entity - the free market - as untouchable, above individuals and entire countries. While Friedrich A. Hayek’s *The Road to Serfdom* stands as a beacon to neoliberalism, the work of Hannah Arendt, notably *The Origins of Totalitarianism*, allows to draw parallelisms between this current crisis and the one that led to the emergence and the rise to power of Nazism in Germany, in the mid-twentieth century, with their similarities and their differences and thus accesses to identify totalitarian features in present neoliberal democracies.

Keywords: Neoliberalism; single thought; totalitarianism.

* Doutorando do Programa em Pós-graduação da UFRGS. E-mail: asalellas@hotmail.com

1 A penúltima crise do capitalismo

A queda do muro de Berlim, em novembro de 1989, significou não somente a falência do socialismo real e o final da chamada guerra fria como também, para muitos, o triunfo do capitalismo na sua versão mais fria. Alguns, como o cientista político Francis Fukuyama (1992), apressaram-se em ver nessa data o “fim da História” e afirmaram que a evolução social, política e econômica do homem tinha chegado ao seu término. A partir desse instante, qualquer acontecimento que viesse a suceder seria simplesmente uma variação de um mesmo tema. Poucos anos depois, em 1995, o jornalista Ignacio Ramonet (naquele tempo diretor da edição francesa de *Le Monde Diplomatique*), num célebre artigo, chamou de “pensamento único” a esta doutrina que trata ao mercado, supostamente livre, e, muito especialmente, ao mercado financeiro, como um ídolo. Ramonet escreveu: “Desde a queda do muro de Berlim, o colapso dos regimes comunistas e a desmoralização do socialismo, a arrogância, a morgue e a insolência deste novo evangelho chegou a tal ponto que podemos, sem exagero, qualificar este furor ideológico de dogmatismo moderno” (*online*). A regra básica desta dogmática é a aceitação incondicional da primazia da economia sobre a política, e apregoa, não sem certa hipocrisia, que o capitalismo é o estado natural da sociedade.

De 1989 aos nossos dias, o caminho de rosas do capitalismo triunfante atravessou alguns contratemplos¹, a saber, a crise dos empréstimos, ou “Savings & Loans”, isto é, das caixas econômicas americanas, que foi um dos fatores que originou uma recessão entre 1991 e 1992. A queda do Barings Bank em 1995 e, em 1998, o esvaziamento de fundos especulativos. A explosão da bolha informática em 2001 (desmoronamento de títulos de bolsa que estavam cotizando muito por cima do seu valor real). O escândalo da companhia de energia texana Enron no mesmo ano de 2001 (manipulação de balanços, ocultação de dívidas e lucros inflados artificialmente com consequências fatais para o pequeno acionista) ... Finalmente, a crise dos *subprimes*², de 2007, nos Estados Unidos, espalhou-se por alguns países da Europa e generalizou a crise na qual Ocidente se instalou. A falência, em 2008, do Lehman Brothers, banco de investimento e de produtos financeiros, sediado em Nova York, confirmou a calamidade. Logo depois, o mundo, pasmo, assistiu ao impensável: os Estados Unidos de América resgatando seus bancos falidos, oferecendo dinheiro público, exercendo deste modo políticas de ajuda que bem poderiam ser chamadas de socialistas, a benefício, porém, da elite

¹ Sigo a informação oferecida por Alain Touraine em *Após a crise*.

² Crise desencadeada em 2006, a partir da quebra de instituições de crédito dos Estados Unidos, que concediam empréstimos hipotecários de alto risco (em inglês: *subprime loan* ou *subprime mortgage*), arrastando vários bancos para uma situação de insolvência e repercutindo fortemente sobre as bolsas de valores de todo o mundo. A crise foi revelada ao público a partir de Fevereiro de 2007, como uma crise financeira, no coração do sistema. Uma crise grave, portanto - e segundo muitos economistas, a mais grave desde 1929, com possibilidades, portanto, de transformar-se em *crise sistêmica*, entendida como uma interrupção da cadeia de pagamentos da economia global - que tenderia a atingir generalizadamente todos os setores econômicos. Um prenúncio, portanto da crise econômica de 2008.

milionária do país. De fato, não é qualquer um que pode se permitir – e a quem se lhe permite – quebrar as regras do sacrossanto mercado, supostamente livre, da oferta e da demanda...

Segundo o sociólogo francês Alain Touraine, em 2007 havia 600.000 bilhões de dólares, produto da especulação, circulando pelo mercado financeiro mundial, isto é, doze vezes a soma do Produto Interno Bruto mundial. O endeusamento progressivo do dinheiro pelo dinheiro, sem nenhuma relação com bens materiais produzidos e obtidos através dele, gerou a crise na qual instalou-se o Ocidente e a indignação de boa parte da população que sofre as consequências. Em 1951, na primeira parte do seu livro *Origens do totalitarismo*, a filósofa política Hannah Arendt (2011, p. 57) já escreveu: “Não é difícil compreender por que um homem que usa o seu dinheiro única e diretamente para gerar mais dinheiro pode ser odiado com mais intensidade que o que obtém seu lucro através de um longo e complicado processo de produção”. De fato, quem sofre mais os efeitos da crise são as classes médias e baixas, que são as que menos têm a ver com ela e, em muitos casos, pessoas que foram fraudadas pelos bancos que logo depois declararam sua falência e, pouco mais tarde, foram resgatados pelas autoridades monetárias do país. Muitas pessoas já perderam seus empregos e, muitas famílias, suas casas. Como se isso fosse pouco, num exercício cínico, é a este mesmo segmento da população a quem se pede o esforço para “superar” a crise com impostos mais altos e uma progressiva retirada dos serviços públicos, alguns deles conseguidos através de anos de luta social ao longo do século XX. Este panorama não está órfão de um aparato teórico. Responde pelo nome de neoliberalismo, “pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 17), e um de seus maiores porta-vozes foi Friedrich August von Hayek, a partir do livro *O caminho da servidão*. Dado o caráter pejorativo que adquiriu o termo, é muito difícil, para não dizer impossível, ouvir alguém reivindicar-se como neoliberal, mas a refundação do liberalismo contra a social-democracia, ainda na primeira metade do século XX, não significa outra coisa.

2 Hayek e a servidão neoliberal

No momento inicial, o propósito do livro *O caminho da servidão* de Friedrich A. Hayek, publicado em 1944, é um aviso: alertar a população inglesa que seguir pelo caminho das ideias intervencionistas, em voga na Grã Bretanha daquele tempo, levariam indefetivamente ao desastre que já estava se vivenciando na Alemanha de Hitler desde 1933. A continuação, e baseada no modelo liberal inglês do século XIX, a proposta concreta de Hayek considera necessária uma autoridade política internacional que “sem poderes para impor aos diferentes povos o que devem fazer, tenha condições de impedi-los de prejudicar a outros” (HAYEK, 1990, p. 207). O número de poderes de que deve ser investida essa autoridade internacional deve ser mínimo, somente aqueles que se achem imprescindíveis

para manter relações pacíficas. Esses são “em essência”, os poderes do Estado ultraliberal (*sic*), que, segundo o autor, “deve limitar-se a estabelecer normas aplicáveis a situações gerais deixando os indivíduos livres em tudo que depende das circunstâncias de tempo e lugar, porque só os indivíduos poderão conhecer plenamente as circunstâncias relativas a cada caso e a elas adaptar suas ações” (Idem, p. 88). Porém, o livro é muito mais do que isso. Hayek escreveu um panfleto ideológico³, que acaba por se contradizer no seus próprios termos. O autor, que dedica quase todo o livro a criticar o planejamento da economia, acaba abraçando a ideia com o mesmo pretexto que o faria um coletivista convencido, isto é, afirmando a existência de planejamentos bons e planejamentos ruins para, obviamente, situar-se no lugar dos primeiros. “É provável que muitas formas de planejamento em moda hoje em dia se tornassem de todo impossíveis, mas isso de modo algum constituiria um obstáculo a qualquer planejamento”, assegura Hayek (1990, p. 208). “Uma das principais vantagens da federação é, com efeito, poder ser estabelecida de modo a dificultar quase todo planejamento prejudicial, deixando o caminho aberto a todo planejamento benéfico” (Idem).

Por um lado, Hayek reconhece a realidade, e a necessidade, de um planejamento a nível individual e corporativo, mas por outro rejeita a ideia de uma organização, ou planejamento estatal, que envolva o conjunto das atividades produtivas da sociedade. Assim, na esfera econômica, Hayek defenderá a submissão dos indivíduos à força anônima do mercado. No que diz respeito à política, sua proposta é a do Estado mínimo. Nas palavras de Hayek,

o Estado de Direito, no sentido de regime de Direito formal – de não-concessão pela autoridade de privilégios legais a determinados indivíduos – salvaguarda a igualdade perante a lei, que é a antítese do governo arbitrário. Uma consequência necessária disso – contraditória apenas na aparência – é que essa igualdade formal perante a lei conflita e é de fato incompatível com qualquer atividade do governo que vise a uma igualdade material ou substantiva intencional entre os diferentes indivíduos, e que qualquer política consagrada a um ideal substantivo de justiça distributiva leva a distribuição do Estado de Direito. Para proporcionar resultados iguais para pessoas diferentes, é necessário tratá-las de maneira diferente. Dar a diferentes pessoas as mesmas oportunidades objetivas não equivale a proporcionar-lhes a mesma oportunidade subjetiva. É inegável que o Estado de Direito produz desigualdade econômica – tudo que se pode afirmar em seu favor é que essa desigualdade não é criada intencionalmente com o objetivo de atingir este ou aquele indivíduo de modo particular. [...] Pode-se mesmo afirmar que, para o Estado de Direito ser uma realidade, a existência de normas aplicadas

³ No prefácio da edição inglesa de 1944, Hayek informa: “A tese central deste livro foi esboçada pela primeira vez num artigo intitulado ‘Freedom and the Economic System’ (A liberdade e o sistema econômico), publicado na *Contemporary Review* de abril de 1938, e posteriormente reimpresso, numa versão ampliada, como um dos ‘Public Policy Pamphlets’ (Panfletos de política governamental) editados pelo Professor H. D. Gideonse para a University of Chicago Press (1939)” (HAYEK, 1990, p. 8). Em fevereiro de 1945 o livro teve uma versão ilustrada, publicada pela revista *Look*, e outra condensada pela *The Reader’s Digest*. A princípios dos anos 1950 foi lançado como panfleto pela empresa General Motors de Detroit, no n° 118 da série “Thought Starter”, distribuída entre os seus empregados.

sem exceções é mais relevante do que o seu conteúdo. Muitas vezes, o conteúdo da norma tem na verdade pouca importância, contanto que ela seja universalmente aplicada.

O autor acrescenta que os projetos socialistas e pseudossocialistas que informam o totalitarismo são movidos pela hostilidade absoluta que cultivam contra a liberdade econômica. Nesse sentido, somente a preservação da liberdade total da propriedade pode garantir as outras liberdades do indivíduo e, assim, ficar a resguardo das ingerências totalitárias. De fato, em páginas anteriores Hayek tinha afirmado que a posição em favor da liberdade é justamente a de que devemos reservar espaço para os progressos espontâneos e imprevisíveis (cfr. 1990, p. 70). Por conseguinte, segundo ele,

foi a submissão às forças impessoais do mercado que possibilitou o progresso de uma civilização que, sem isso, não se teria desenvolvido. É, portanto, submetendo-nos que ajudamos dia a dia a construir algo cuja magnitude supera nossa compreensão. [...] A recusa a ceder a forças que não podemos compreender nem reconhecer como decisões conscientes de um ser inteligente é fruto de um racionalismo incompleto e portanto errôneo. Incompleto, porque não percebe que a combinação de uma enorme variedade de esforços individuais numa sociedade complexa deve levar em conta fatos que nenhum indivíduo pode apreender de todo. Também não percebe que, para essa sociedade complexa não ser destruída, a única alternativa à submissão às forças impessoais e aparentemente irracionais do mercado é a submissão ao poder também incontrolável e portanto arbitrário de outros homens. Na ânsia de escapar às irritantes restrições que hoje experimenta, o homem não se dá conta de que as novas restrições autoritárias que lhe deverão ser deliberadamente impostas no lugar daquelas serão ainda mais penosas. (HAYEK, 1990, p. 186-187, grifos nossos).

Ora, uma coisa é ter uma ideia pessimista do homem e outra, bem distinta, defender sua submissão a forças incontroláveis e que supostamente – sem saber tampouco muito bem por que, uma vez vista a insuficiência da razão humana referida pelo próprio autor – seriam benéficas para ele. Baqueiro Vidal está certo quando afirma que em determinados momentos a proposta hayekiana “assume ares de pura fé.” (online, p. 12). Deste modo, parece que as liberdades que Hayek defende desenvolvem-se melhor numa ordem não impositiva verticalmente, que, de acordo com ele, seriam o resultado de um construto racionalista, mas através de um “conjunto de regras derivadas de um ‘processo espontâneo’ de seleção cultural, que leva a conservar unicamente aquelas que demonstram que podem ser universalizadas.” (FORTI, 2008, p. 141). Outrossim, no que tange ao percurso da racionalidade filosófica, Hayek dá mostras de um maniqueísmo conceitual reducionista com o qual Hannah Arendt nunca poderia compactuar. Segundo o autor,

a necessidade de [...] doutrinas oficiais, como instrumento para dirigir e congregar os esforços do povo, foi claramente prevista pelos diferentes teóricos do sistema totalitário. As “nobres mentiras” de Platão e os “mitos” de Sorel atendem ao mesmo objetivo da doutrina racial dos nazistas

ou da teoria do Estado corporativo de Mussolini. Todos eles baseiam-se necessariamente em pontos de vista pessoais sobre fatos, elaborados e transformados depois em teorias científicas, de modo a justificar uma opinião preconcebida. (HAYEK, 1990, p. 150).

Entretanto, a doutrina oficial do nosso tempo é justamente a submissão a essa força impessoal do mercado, que tem em Hayek um dos seus principais pregadores. Simona Forti, no seu livro *Il totalitarismo [El totalitarismo: trayectoria de una idea límite]*, Simona Forti (2008, p. 141) comenta, sem citá-lo, este ponto:

Aquilo que causa perplexidade nestas interpretações não é somente o dualismo sem nuances que se estabelece entre sociedade liberal e de mercado e sociedade totalitária, não é só a oposição entre razão individual sadia e *ratio* coletiva doente, mas principalmente a falida problematização do passo da ideia à realidade das tendências totalitárias contidas nas doutrinas filosóficas. Como se realmente *A República* tivesse alguma coisa a ver diretamente com o Terceiro Reich. Um problema que afetará também a outras interpretações filosóficas, que dificultarão, igualmente, a linearidade do passo da teoria à práxis. (FORTI, 2008, p. 141).

No entanto, não se pode dizer que todos os pensadores liberais sejam iguais. O filósofo político britânico John Gray, num artigo do número de julho de 1983 da revista conservadora *Salisbury Review*, intitulado “Hayek como conservador”, escreveu: “Às vezes ele parece aderir a uma doutrina do progresso histórico que, apesar de aceita por conservadores tais como Burke e Hegel, não pode ser endossada por nenhum conservador do século XX.” (GRAY, 2011, p. 148). Segundo este autor, “Existe em seus escritos um vago eco – que um conservador desejaria não fosse ouvido – da teodiceia histórica do Iluminismo. Esta teodiceia é uma parte indefensável e na verdade pernicioso da herança do liberalismo clássico, [...]” (Idem, p. 149). Descendente intelectual direto de Isaiah Berlin, Gray, no estudo que lhe dedica, distingue o liberalismo de “Rawls e Dworkin, Hayek, Nozick e Gauthier, [baseado] numa concepção de escolha racional [...], da qual os princípios liberais são supostamente derivados” do *liberalismo agonístico* de Berlin, no qual “o valor da liberdade deriva dos limites da escolha racional. [...] Seu liberalismo de conflito entre bens inerentemente rivais – baseia-se nas escolhas radicais que devemos fazer entre incomensuráveis, não na escolha racional.” (GRAY, 2000, p. 18-19, grifo nosso).⁴ Já em *Two faces of Liberalism*, Gray explicita sua filo-

⁴ A propósito de Hayek, Isaiah Berlin declarou a Beata Polanowska-Sygulska que seu conceito de liberdade lhe parecia ser estritamente econômico e excessivamente rígido, levando para uma sociedade de pessoas competindo umas contra as outras. “O que não me agrada de Hayek é que ele é uma espécie de fanático do *laissez-faire* liberal, e isso produz uma terrível perversão daquilo que eu chamo de liberdade negativa. [...] Isso leva a uma completa abolição do Estado do bem-estar social” (BERLIN & POLANOWSKA-SYGULSKA, 2006, p. 156). Este depoimento bastaria para refutar o uso que Geoffroy de Lagasnerie faz de Isaiah Berlin como referente do neoliberalismo, entre outras razões porque o neoliberalismo é um monismo que faz depender tudo de uma única ideia, qual seja, o livre-mercado (modo de uso: a concorrência) e isso, contrariamente ao que este sociólogo afirma (cfr. LAGASNERIE, 2013, p. 79-83), entre em plena contradição com o pluralismo de valores pelo qual Berlin é conhecido. Certamente, como Lagasnerie indica (cfr. Idem, p. 80) Berlin pretende mostrar que o pensamento iluminista está obcecado por uma fantasia de “totalidade

sofia política do *modus vivendi*, baseada na crença de que existem muitos modos de vida nos quais os homens podem desenvolver suas vidas, cujos valores, em muitos casos, não podem ser comparados. Ao final desse livro, Gray assegura que não pode ser negado que o universalismo do Iluminismo é uma tendência importante na filosofia liberal. Marca inclusive o pensamento de autores como Hobbes e Hume, que não subscreviam a ideia de um regime universal. Ao longo de grande parte de sua história, continua Gray, o liberalismo e o projeto de construir uma moral racional universal têm sido indiferenciáveis.

Todas as filosofias liberais baseadas no pensamento de Locke ou de Kant ou as que incorporam a parte do pensamento de John Stuart Mill, que pretendia reconstruir uma versão do utilitarismo benthamiano são variações do projeto iluminista de reconstruir uma moral com autoridade universal sobre bases racionais. Não só Rawls e Nozick mas também Popper e Hayek são discípulos desta filosofia do universalismo liberal. [...] Essa filosofia liberal é letra morta. (GRAY, 2001, p. 157, grifo no original).

Gray desvela a impostura de Hayek em relação a essa *ratio* coletiva da qual assegura abominar, pois *O caminho da servidão* é um verdadeiro apostolado da ideia de que o livre-mercado é o único sistema econômico racional. Conforme Foucault, na aula de 14 de março de 1979,

é Hayek, que dizia, há alguns anos: precisamos de um liberalismo que seja um pensamento vivo. O liberalismo sempre deixou por conta dos socialistas o cuidado de fabricar utopias, e foi a essa atividade utópica ou utopizante que o socialismo deveu muito do seu vigor e do seu dinamismo histórico. Pois bem, o liberalismo também necessita de utopia. (FOUCAULT, 2008, p. 301).

Retomando a falida problematização hayekiana do passo da ideia à realidade das tendências totalitárias contidas nas doutrinas filosóficas, à qual se referia Forti, Hannah Arendt marca aqui uma diferença importante ao não estabelecer uma ligação direta entre a tradição de pensamento ocidental e o totalitarismo, como, além de Hayek, Karl Popper também fizera em *A sociedade aberta e seus inimigos*. O ponto em Arendt é que é o totalitarismo quem rompe a tradição. Porém, nos textos conhecidos sob o rótulo "Totalitarian Elements in Marxism" [Elementos totalitários no marxismo] e em "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought" [Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental], mas igualmente em *A condição humana*, assim como em boa parte de sua obra, Arendt não inocenta totalmente e responsabiliza o cânone da filosofia ocidental por não ter uma visão clara daquilo que é política ao desprezar a pluralidade da condição humana, usando sempre o conceito de "homem" lá onde deveria dizer "homens"

harmoniosa", mas o sociólogo descuida que esta harmonia é perseguida também pelo pensamento neoliberal em forma de utopia de progresso indefinido, que bebe das mesmas fontes ilustradas do século XVIII, como mostra John Gray em vários dos seus textos. À esse respeito, é também ilustrativo o livro deste pensador britânico, *Al-Qaeda e o que significa ser moderno* (GRAY, 2004).

ou quando faz encaixar a esfera dos assuntos públicos no âmbito da fabricação ou do trabalho e não no da ação. A postura de Arendt se expressa nos seguintes termos:

O fato de que uma forma de dominação totalitária faça uso do marxismo, e em aparência tenha se desenvolvido diretamente a partir dele, é sem dúvida a acusação mais formidável que jamais tenha sido elevada contra Marx. E essa acusação não pode desfazer-se com tanta facilidade como outras acusações de semelhante natureza – contra Nietzsche, Hegel, Lutero ou Platão, todos os quais, e muitos outros, foram acusados num momento ou noutro de ser os antecedentes do nazismo. Ainda que hoje se negligencie sobretudo por conveniência, o fato de que a versão nazista do totalitarismo pudesse ser desenvolvida segundo linhas similares às do soviético, apesar de fazer uso de uma ideologia completamente diferente, mostra ao menos que a acusação de ter promovido os aspectos especificamente totalitários da dominação bolchevique não encaixa muito bem com Marx. Também é certo que as interpretações a que foram submetidas suas doutrinas, tanto através do marxismo como através do leninismo, e a decisiva transformação por Stalin tanto do marxismo como do leninismo numa ideologia totalitária, admitem fácil demonstração. Mesmo assim, continua sendo um fato que existe uma conexão mais direta entre Marx e o bolchevismo, assim como entre ele e os movimentos totalitários marxistas em países não totalitários, que entre o nazismo e quaisquer dos seus chamados predecessores. (ARENDR, 2007, p. 16)⁵.

Arendt parece nos acompanhar, mesmo que indiretamente, na nossa avaliação de *O caminho...*, através de sua concepção da sociedade moderna que, em vez de impessoal, racional e individualista ela a percebe como uniforme, paternalista e monolítica (cfr. CANOVAN, 1992, p. 121). Segundo Arendt (2014, p. 53), não foi Karl Marx “mas os próprios economistas liberais [os que] tiveram de introduzir a ‘ficção comunista’, isto é, supor a existência de um único interesse da sociedade como um todo, que com ‘uma mão invisível’ guia o comportamento dos homens e produz a harmonia de seus interesses conflitantes”. Com efeito, para Arendt, do pesadelo socialista de Hayek participam também as sociedades liberais e seu Estado mínimo. Por ilustrativo, pensamos que vale a pena reproduzir a extensa nota de rodapé que a autora insere no texto de *A condição humana* e que diz respeito ao economista, sociólogo e político Gunnar Myrdal:

Uma das principais teses da brilhante obra de Myrdal (*The political element in the development of economic theory*, [...]) é que o utilitarismo liberal, e não o socialismo, é “forçar a manter uma ‘ficção comunista’ insustentável acerca da unidade da sociedade”, e que “a ficção comunista [está] implícita na maioria das obras sobre economia”. Myrdal demonstra categoricamente que a economia só pode ser uma ciência se presumir que um só interesse permeia a sociedade como um todo. Por trás da “harmonia de interesses”, está sempre a “ficção comunista” de um interesse único, que pode então ser chamado de “bem-estar” [*welfare*] ou de “bem comum” [*commonwealth*]. Consequentemente, os economistas liberais

⁵ Hannah Arendt, “Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental”.

foram sempre guiados por um ideal "comunista", ou seja, pelo "interesse da sociedade como um todo" (p. 194-195). O ponto crucial do argumento é que isso "equivale à asserção de que a sociedade deve ser concebida como um único sujeito. E isto, não obstante, é precisamente o que não pode ser concebido. Se tentamos fazê-lo, seremos tentados a ignorar o fato essencial de que a atividade social é o resultado das intenções de vários indivíduos". (ARENDR, 2014, p. 53).

Outra coisa é, segundo a leitura de Margaret Canovan (1992, p. 121), que na visão arendtiana da sociedade moderna sintam-se falta de um reconhecimento das possibilidades de liberdade pessoal oferecidas pela economia de mercado ou do papel da "sociedade civil" no desenvolvimento da pluralidade, o que, efetivamente, configuraria outra discussão na qual aqui não entraremos, mas, de qualquer maneira, o cerne da sua crítica ao liberalismo econômico, apoiada no livro de Myrdal, continuaria igualmente incólume.

3 O imperialismo como precedente do neoliberalismo

Desde o princípio, a obra de Hannah Arendt permite fazer translações, refletir sobre o momento presente, apoiados num exercício de memória histórica, e perceber que aquilo que hoje os meios de comunicação de massas apresentam como grandes alterações da paz e da ordem estabelecidas, não é outra coisa que a consequência da lógica capitalista na sua versão mais descarnada. O pensamento da autora de *Sobre a revolução* mostra-se eficaz para realizar a descrição e a crítica da atualidade política. Nesta terceira e última parte destas notas, gostaríamos de mostrar, por meio de alguns trechos do seu primeiro livro, como chegamos até este momento e evidenciar a existência de aspectos totalitários nas democracias liberais.

Com o século XIX como pano de fundo, Arendt (2011, p. 219) escreve o seguinte, na segunda parte de *Origens do totalitarismo*, dedicada à era dos impérios:

É significativo que uma sociedade, às vésperas de romper com todos os tradicionais valores absolutos, começasse a buscar um valor absoluto no mundo da economia, onde, na verdade não existe nem pode existir valor absoluto, já que tudo é funcional e mutável por definição. Essa ilusão do valor absoluto fez com que a produção do ouro desde os tempos antigos fosse a atividade de aventureiros, jogadores e criminosos, de elementos alheios à sociedade normal e sadia. A novidade [...] era que os aventureiros não eram de todo alheios à sociedade civilizada, mas, ao contrário, constituíam o seu subproduto, um resíduo inevitável do sistema capitalista, representantes de uma economia que originava e produzia incessantemente homens e capital supérfluos.

Segundo Arendt, o imperialismo foi deflagrado por um tipo singular de crise econômica que produzia um excesso de capital e introduzia no sistema dinheiro de sobra, isto é, "supérfluo". Deste modo, a procura de outros mercados onde investir o dinheiro que ficou sobrando no solo nacional, a criação das colônias por

boa parte dos países europeus e o subsequente “amanhecer” dos impérios, podem ser comparados atualmente à mundialização da economia ou, se preferir, à globalização. Semelhante ao passado, a relação entre colonizadores e colonizados vive hoje sua analogia na relação entre globalizadores e globalizados.

Deste modo, podemos considerar que a classe dos super-ricos, cuja aparição podemos datar a partir da segunda metade do século XX, com progressivo aumento do lucro e do poder, tem sua origem naquela burguesia teorizada por Hobbes, sobre a qual Arendt (2011, p. 174) escreve:

O chamado acúmulo de capital que deu origem à burguesia mudou o próprio conceito de propriedade e riqueza: estes já não eram mais considerados como resultado do acúmulo e da aquisição, mas sim o seu começo; a riqueza tornou-se um processo interminável de se ficar mais rico. A classificação da burguesia como classe proprietária é apenas superficialmente correta, porquanto a característica dessa classe é que todos podem pertencer a ela, contanto que concebam a vida como um processo permanente de aumentar a riqueza e considerem o dinheiro como algo sacrossanto que de modo algum deve ser usado como simples instrumento de consumo.

Não é fácil concordar com a afirmação de Arendt, segundo a qual, somente com a mentalidade adequada, qualquer um pode fazer parte da burguesia. Porém, sua caracterização da forma de pensar do burguês do século XIX, adéqua-se perfeitamente à casta e à ideologia dominante entre os multimilionários dos séculos XX e XXI.

Já nas primeiras páginas da terceira parte de *Origens...*, Arendt indica como uma das causas para o surgimento dos regimes totalitários a indiferença em relação aos assuntos públicos. Na citação que vem a continuação, percebemos de novo uma forte semelhança com as características do neoliberalismo mencionadas acima, de modo que é relativamente simples estabelecer um vínculo, a modo de cadeia de transmissão, entre o imperialismo, o totalitarismo e o neoliberalismo. Escreve Arendt (2011, 363):

A sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia gerou apatia, e até mesmo hostilidade, em relação à vida pública, não apenas entre as camadas sociais exploradas e excluídas da participação ativa no governo do país, mas acima de tudo entre a sua própria classe. O longo período de falsa modéstia, em que a burguesia se contentou em ser a classe social dominante sem aspirar ao domínio político, relegado à aristocracia, foi seguido pela era imperialista, durante a qual a burguesia tornou-se cada vez mais hostil às instituições nacionais existentes e passou a exigir o poder político e a organizar-se para exercê-lo. Tanto a antiga apatia como a nova exigência de direção monopolística e ditatorial resultavam de uma filosofia para a qual o sucesso ou o fracasso do indivíduo em acirrada competição era o supremo objetivo, de tal modo que o exercício dos deveres e responsabilidades do cidadão era tido como perda desnecessária do seu tempo e energia.

Algumas décadas mais tarde, esta hostilidade em relação às instituições nacionais, por parte da classe burguesa, e o aumento da pressão contra qualquer tipo de obstáculos às transações financeiras, terminaram dando passo ao cenário

atual, no qual os investidores, a bolsa de valores e as empresas de avaliação de riscos decidem o rumo que devem tomar as políticas econômicas e sociais de muitos países. No já citado, *A nova razão do mundo*, Pierre Dardot e Christian Laval observam, já de início, que a ordem neoliberal

traz em si uma ideia muito particular da democracia, que, sob muitos aspectos, deriva de um *antidemocratismo*: o direito privado deveria ser isentado de qualquer deliberação e qualquer controle, mesmo sob a forma do sufrágio universal. (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 8, grifo no original).

Tudo isso acontece não somente com a aquiescência da maioria dos políticos profissionais⁶, que desta forma confirmam a submissão da política ao poder econômico, mas também com o silêncio da maioria dos cidadãos, instalados num individualismo massificado e apático⁷, e a inoperância dos denominados atores sociais (sindicatos, associações, etc.). Neste sentido, cabe lembrar de novo as palavras da autora ao fazer a seguinte consideração:

Tem sido frequentemente apontado que os movimentos totalitários usam e abusam das liberdades democráticas com o objetivo de suprimi-las. Não porque os seus líderes sejam diabolicamente espertos ou as massas sejam infantilmente ignorantes. As liberdades democráticas podem basear-se na igualdade de todos os cidadãos perante a lei; mas só adquirem significado e funcionam organicamente quando os cidadãos pertencem a agremiações ou são representados por elas, ou formam uma hierarquia social e política. (ARENDRT, 2011, p. 362).

Em compensação, o que acontece hoje em Ocidente, segundo Alain Touraine (2011, p. 69) é que *"a sociedade não existe mais"*. Para este renomado sociólogo francês, que dirige suas palavras principalmente ao contexto europeu, os grandes grupos conhecidos no passado com o nome de classes sociais, com suas idiossincrasias sociais, culturais e políticas, deixaram de existir ou, no mínimo, resulta cada vez mais difícil referir-se a elas. Touraine sustenta que as classes sociais se fragmentaram em grupos mais reduzidos, às vezes com interesses e condutas opostas como, por exemplo, a dos trabalhadores imigrados, rejeitados por uma parte da população autóctone. Segundo Touraine, vivemos numa situação pós-social. Esta situação criou-se à medida que a recuperação econômica, nos anos de pós-guerra, ia avançando e, com ela, porém, um nefasto repúdio da política ia se instalando. Estas foram as bases para uma entronização praticamente ditatorial do dinheiro, encostada num consumismo e num individualismo radical e insoli-

⁶ Nesse sentido, Arendt compartilha totalmente a "crítica [...] formulada contra o monopólio dos políticos profissionais (e das máquinas partidárias) sobre a esfera política, posto que este monopólio representa um meio de anular ou de 'privatizar' a ação, e de suprimir a cidadania" (FLORES D'ARCAIS, 2003, p.26).

⁷ A idéia corrente é que pode-se cultivar a individualidade apenas na esfera privada da existência: isto é o que proclama e garante a *ideologia* individualista. Mas, para Arendt, essa ideologia, na realidade, esquece e anula a diferença entre os singulares. Em suma, o individualismo é a negação do indivíduo (FLORES D'ARCAIS, 2003, p. 17, grifo do autor).

dário que não entende de vínculos sociais. Um cenário muito semelhante ao descrito por Arendt (2011, p. 397) na terceira parte do seu primeiro livro:

O sucesso da propaganda totalitária não se deve tanto à sua demagogia quanto ao conhecimento de que o interesse, como força coletiva, só se faz sentir onde um corpo social estável proporciona a necessária conexão motora entre o indivíduo e o grupo; nenhuma propaganda baseada no mero interesse pode ser eficaz entre as massas, já que a sua característica principal é não pertencerem a nenhum corpo social ou político e constituírem, portanto, um verdadeiro caos de interesses individuais.

Não sabemos, e não nos atrevemos a afirmar, se Alain Touraine está certo ou se o que realmente está acontecendo é exatamente o contrário da sua tese, isto é, uma volta radical à luta de classes, desta vez, em versão pós-moderna. Pensamos que este último possa ser o caso do Brasil, enquanto que Touraine, como apontamos, escreve pensando principalmente no leitor europeu. Ficou clara, não obstante, a pertinência do livro seminal de Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo*, para realizar uma leitura crítica do século XXI. Poderia se pensar que, quarenta anos mais tarde, a história deu a razão às teses de Friedrich Hayek, expressadas em *O caminho da servidão*, em outros textos posteriores do mesmo autor e por outros teóricos – da Escola Austríaca e da Escola de Chicago – que aqui não exploramos (Mises, Friedman, Becker, ...). Do ponto de vista da *Realpolitik*, não há como negar tal evidência, mas sabemos que o preço a pagar pela “política dos fatos reais” é um dilema nunca resolvido – e deixado tranquilamente sem resolver por aqueles que a justificam – entre o realismo do possível, o pragmatismo bruto, e o cinismo que entroniza os interesses financeiros sem nenhum cuidado pelos valores políticos, sociais, culturais ou ecológicos. Denunciar o desastre da submissão dos indivíduos ao autoritarismo de Estado para, ato seguido, defender a submissão dos mesmos às “forças impessoais do mercado” em nome do progresso da civilização, é simplesmente trocar um desastre por outro e aderir ao mesmo tipo de ilusão daqueles que profetizam a harmonia total num futuro que sempre fica longe. A *Realpolitik*, e o neoliberalismo como a última de suas encarnações, configuram-se como o exemplo mais flagrante do cinismo político e moral. Este é o clima que o mundo sofre desde a década de 1970 e, com força inusitada, a partir dos governos de Ronald Reagan nos Estados Unidos e de Margaret Thatcher no Reino Unido, na década de 1980, cujo modelo incontestemente espalhou-se pelo globo. Verdadeiro alvo dos ataques de Hayek, parecia que era a social-democracia a que estava associada ao intervencionismo do Estado e que a ordem neoliberal estava comprometida com o livre-mercado, mas é já muito evidente

o caráter *disciplinar* dessa nova política, que dá ao governo um papel de guardião das regras jurídicas, monetárias, comportamentais, atribui-lhe a função oficial de vigia das regras da concorrência no contexto de um conluio oficioso com grandes oligopólios e, tal vez mais ainda, confere-lhe o objetivo de criar situações de mercado e formar indivíduos adaptados às lógicas de mercado. (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 191, grifo no original).

Contrariamente ao que alguns pensavam, a crise destapada em 2007 não terminou com a marcha neoliberal a todo gás, e por isso decidimos adjetiva-la de

penúltima. Por último, e diante dos problemas do nosso tempo, que, como aqui tratamos de mostrar, são a continuação por outras formas e caminhos de alguns que já foram experimentados pelo mundo dos que nos precedem, é conveniente reler, por exemplo, a obra de Hannah Arendt e assim, como nos foi sugerido por Walter Benjamin, tentar de novo escovar a história a contrapelo.

Referências bibliográficas

ARENDR, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid: Encuentro, 2007.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

BERLIN, I. & POLANOWSKA-SYGULSKA, B. *Unfinished dialogue*. New York: Prometheus Books, 2006.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

DARDOT, P. & LAVAL, Ch. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

FLORES D'ARCAIS, Paulo. *Hannah Arendt: La politique, l'existence et la liberté*. Paris: Bordas, 2003.

FORTI, Simona. *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Barcelona: Herder, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GRAY, John. *Isaiah Berlin*. Rio de Janeiro: Difel, 2000.

_____. *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona: Paidós, 2001.

_____. *Al-Quaeda e o que significa ser moderno*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *A anatomia de Gray*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

HAYEK, F. A. *O caminho da servidão*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990.

LAGASNERIE, G. de. *A última lição de Michel Foucault*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

RAMONET, Ignacio. La pensée unique. *Le monde diplomatique*, Paris, janeiro de 1995. Disponível em: <https://www.monde-diplomatique.fr/1995/01/RAMONET/6069>. Último acesso: 03 ago., 2016.

TOURAINÉ, Alain. *Após a crise*. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

VIDAL, Francisco Baqueiro. Um marco do fundamentalismo neoliberal: Hayek e o caminho da servidão. *Observador*, dezembro de 2007. Disponível em <<http://www.fundaj.gov.br/images/stories/observadordeste/fvidal.pdf>> Último acesso em: 03 ago., 2016.

Revista Argumentos

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará e visa divulgar, prioritariamente, resultados de pesquisas nas linhas: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e resultar de pesquisa, devem ser revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e devem enviar seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência logo abaixo do título.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5.
- Parágrafo recuado em 1,25 à esquerda, espaço interlinear de 1,5 e espaçamento antes e depois zero.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.).

As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso].

Informações e envio dos artigos para o e-mail:

argumentos@ufc.br



Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará – UFC
Av. da Universidade, 2932 – fundos – Benfica
Fone: (85) 3366.7485 / 7486
CEP: 60020-181 – Fortaleza – Ceará
imprensa.ufc@pradm.ufc.br