

ISSN 1415 - 4668



ANO 2011

REVISTA IDEIAÇÃO

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia

Conselho Editorial

Antônia Pereira Bezerra (Universidade Federal da Bahia - UFBA)
Antônio José Romera Valverde (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP)
Aurino Ribeiro Filho (Universidade Federal da Bahia)
Carlos Ziller Camenietzki (Museu de Astronomia e Ciências Afins/CNPO)
Catherine Moreira Bryan (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWU/USA)
Charbel NiñoEl-Hani (UFBA)
Constança Marcondes César (Pontifícia Universidade de Campinas-PUCCAMP)
Desidério Murcho (King's College - UK)
Dante Augusto Galéffi (UFBA)
Eduardo Chagas Oliveira (UEFS)
Edvaldo Souza Couto (UFBA)
Eliab Barbosa Gomes (UEFS)
Elyana Barbosa (UFBA)
Graça Simões (Bibliotecária da UEFS)
Hugo Aznar (C. E. U. San Pablo–Valencia/Espanha)
Israel de Oliveira Pinheiro (UFBA)
James Fieser (The University of Tennessee at Martin)
João Alves Campos (UEFS)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Joceval Bitencourt (Universidade Estadual da Bahia/UNEB)
Jorge Alberto da Costa Rocha (UEFS)
Jorge Vital de Brito Moreira (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWU/USA)
José Crisóstomo de Souza (UFBA)
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos (UEFS)
Lêda Silva Guimarães (Psicanalista)
Leonidas Hegenberg (Instituto Brasileiro de Filosofia)
Maria Constança Pissara (PUC/SP)
Mariluze Ferreira de Andrade e Silva (Universidade Federal de São João Del-Rei/UFSJ)
Nilo Henrique Neves dos Reis (UEFS)
Olival Freire Júnior (UFBA)
Raquel de Matos Cardoso Vale (UEFS)
Sérgio Antônio Carlos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Periodicidade: Semestral

Os artigos e demais textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores. A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

Ficha Catalográfica: Biblioteca Central Julieta Carteado

Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas
Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana - Feira de
Santana - v. 1, n. 1 (1997-)
n.24, jan./jun. 2011

Semestral

ISSN 1415 - 4668

1. Filosofia - Periódicos I Universidade Estadual de
Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos
Filosóficos.

CDU 1



**Núcleo Interdisciplinar
de Estudos e Pesquisas em Filosofia
[NEF/ UEFS]**

Coordenador Geral
Eduardo Chagas Oliveira

Vice-coordenador
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos

Secretária
Jaciene Silva e Carvalho

Membros

Ângelo Márcio Gonçalves / Antônio César Ferreira da Silva /Caroline
Vasconcelos Ribeiro / Eduardo Chagas Oliveira / Elyana Barbosa /
João Alves Campos / Jorge Alberto da Costa Rocha / Júlio Celso Ribeiro
de Vasconcelos / Nilo Henrique Neves dos Reis

Membros Associados

Edvaldo Couto (UFBA) / Geovana da Paz Monteiro(UFRB) /
Israel Pinheiro (UFBA) / Ivana Libertadoira Borges Carneiro (UNEB)
/ Joceval Bitencourt (UNEB) / Jorge Moreira (UWO/USA) /
Marcelo Santana (UFRB) / Wilson Nascimento Santos (UFBA)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA

REITOR

José Carlos Barreto de Santana

VICE-REITOR

Washington Almeida Moura

DIRETOR DO DCHF

Departamento de Ciências Humanas e Filosofia

Onildo Araújo da Silva

VICE-DIRETOR DO DCHF

Jaimeval Caetano de Souza

EDITOR RESPONSÁVEL

Eduardo Chagas Oliveira

EDIÇÃO DE TEXTO

Leticia Telles (UNEB) — Inglês

Elizangela Chagas Cerqueira (UEFS) — Francês

Daniela Chagas Oliveira (NEF/UEFS) — Espanhol

PROJETO GRAFICO, EDITORAÇÃO E CAPA

Jaciene Silva e Carvalho

NESTE NÚMERO

Wagner Telles de Oliveira

Maurício Alves e Tiago Eurico Lacerda

Valério Hillesheim

Sidnei Francisco Nascimento

Julio Celso Ribeiro Vasconcelos

Solicita-se permuta. Exchange desired

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia — NEF

Universidade Estadual de Feira de Santana — UEFS



REVISTA IDEIAÇÃO

Revista do Núcleo Interdisciplinar
de Estudos e Pesquisas em Filosofia da
Universidade Estadual de Feira de Santana

Endereço para correspondência. Address for correspondence

Universidade Estadual de Feira de Santana
Avenida Transnordestina, S/N — Novo Horizonte
CEP: 44.036-900 Caixa Postal 294
Tel: (75) 3161-8209 e-mail: nef@uefs.br
Feira de Santana — Bahia — Brasil

EDITORIAL PROCEDURES

IDEAÇÃO, a UEFS's journal which is published every semester, deals with Philosophical Scientific issues in the format of papers, communications, reviews and others.

Works submitted to this journal must match the following procedures:

- a) Preferably be unpublished, originally written in Portuguese, Spanish, French or English, observing the current official orthography and the rules for bibliographical reference according to the ABNT¹ ;
- b) Be formatted for Word for Windows 7.0, in letter-size paper (21,6x27,9 cm), Front side only, double space, 25 lines per page, numbered on the upper right side, with maximum number of 24 pages;
- c) Be preceded by an ABSTRACT in both Portuguese and English of 150 words max. This item does not refer to either literary texts or reviews. It should also include as well as 3 (three) KEY-WORDS both in Portuguese and in English;
- d) Make use of FOOTNOTES and/or REFERENCES at the end the text, numbered in crescent order (references can come in alphabetical order);
- e) Present tables and illustrations with their proper legends in a separate page. There should be reference in the text of where they should be placed. Illustrations must be print in drawing paper;
- f) In an extra page, print title of the work, name of the author(s), titles and name of the institution to which he is affiliated. In the abstract of theses/dissertations, indicate: name of the author, his title, title of the thesis/dissertation, institution, course, area of expertise, advisor, date of act.
- g) Send two copies of the work to the Editor, along with a copy of it in a digital media, with author's authorization for publishing.

ATTENTION: The texts must follow the norms above

NORMAS EDITORIAIS

A Revista IDEIAÇÃO da UEFS, de periodicidade semestral, constitui-se de matéria Filosófica, Científica, sob forma de artigos, comunicações, resenhas e outros.

Todo trabalho que se destina a este periódico deverá:

a) ser, preferencialmente, inédito, redigido em língua Portuguesa ou Espanhola, Francesa ou Inglesa, levando-se em conta a ortografia oficial vigente e as regras para a indicação bibliográfica, conforme a ABNT;

b) Ser em Word For Windows 7. 0, em papel tamanho carta (21,6 X 27,9), numa única face, espaço duplo, 25 linhas por laudas, com numeração à margem superior direita tendo, no máximo, 24 laudas;

c) ser precedido de TÍTULO, em língua Portuguesa e Inglesa, RESUMO, em língua Portuguesa, de no máximo, 150 palavras, com o respectivo ABSTRACT (este item não se refere nem aos textos literários nem as resenhas), bem como, 3 (três) PALAVRAS-CHAVE em língua Portuguesa e os 3 (três) KEY-WORDS em língua Inglesa;

d) trazer as NOTAS e/ou as REFERÊNCIAS indicadas no final do texto e numeradas em ordem crescente (as referências poderão apenas alfabéticas);


e) apresentar as tabelas e ilustrações com suas devidas legendas, em folha à parte (deverá haver indicação, no texto do lugar em que serão intercaladas). As ilustrações deverão ser feitas em papel vegetal;

f) em uma página extra, indicar após o título do trabalho: nome do autor, titulação e nome do órgão a que está vinculado. Nos resumos de tese, indicar: nome do autor e titulação, título da dissertação, instituição, curso, área de concentração, orientador, data de defesa;

g) ser encaminhado em duas vias para o Editor da Revista, acompanhado de uma cópia em mídia digital, com autorização do autor para publicação.

ATENÇÃO: Os textos deverão se encaixar nestas normas

REVISTA IDEAÇÃO

 FEIRA DE SANTANA	n. 24	p. 1 - 112	Ano 2011
--	-------	------------	----------

Sumário - Summary

Normas Editoriais - Editorial Rules

Apresentação - Presentation

Artigos - Articles

Artigos - Articles

A DESCRIÇÃO GRAMATICAL EM WITTGENSTEIN

Valério Hillesheim

15-31

WITTGENSTEIN E O PRAGMATISMO

Wagner Teles de Oliveira

33-48

**ERASMO DE ROTERDAM:
HUMANISMO E TOLERÂNCIA**

Sidnei Francisco Nascimento

49-63

**O HUMANO EM HEIDEGGER:
UM COMENTÁRIO A PARTIR DE SER E TEMPO**

Laurênio Leite Sombra

65-90

**UMA LEITURA PARA O XXI DA CARTA DE GALILEO A
CASTELLI**

Julio Celso Ribeiro de Vasconcelos

91-112

EDITORIAL

O afazer filosófico é tarefa difícil, mas prazerosa. Exige do candidato a filósofo um rigor sistemático no tratamento do conceito e a paciência necessária para exaurir o problema em questão. A profusão de ideias e o interesse em cercar a controvérsia, com auxílio dos seus aliados – pensadores de reconhecida envergadura – faz daquele que se interessa pela atividade filosófica alguém que se aproxima, simultaneamente, das atribuições de garimpeiro e lapidador. Garimpeiro porque precisa encontrar matéria-prima da sua atividade laboral na aridez de um mundo eivado de pragmatismo, onde as pessoas tendem a ignorar a presença de questões filosoficamente relevantes, naturalizando-as. Outrossim, reveste-se das condições de verdadeiro garimpeiro porque precisa, dentro do vasto e complexo universo em que se dispõem pensadores, escolas, correntes e sistemas de pensamento, eleger aquele(s) que melhor se ajusta(m) aos seus propósitos, concedendo-lhe(s) o aporte teórico e a fundamentação qualificada. Lapidador, pois precisa conceder ao conjunto de elementos suscitados uma unidade capaz de ser compartilhada “*erga omnes*”. Precisa, por assim dizer, recolher os fragmentos de saber disponíveis, para compor uma peça argumentativa que evoque o interesse do interlocutor em estabelecer controvérsias. Neste sentido, todo afazer filosófico consolida um desafio. A composição textual em Filosofia constitui uma abertura ao diálogo, à contestação; representa, portanto, um convite à própria filosofia.

Os autores que participam do presente volume de ideação procuram, exatamente, se lançar ao desafio de propor ideias, em torno das quais podemos dialogar efetivamente.

Três dos textos contemplam o pensamento de Wittgenstein. Valério Hillesheim procura instigar o interlocutor, propondo uma leitura/

análise da Descrição Gramatical em Wittgenstein. Para tanto, resgata a ideia de Filosofia como terapia nas Investigações Filosóficas. Wagner Teles, por sua vez, busca no “Da Certeza” destacar a necessidade de se fazer uma reflexão sobre a articulação possível entre Wittgenstein e o Pragmatismo.

Para quem considera o pensamento filosófico atemporal, indicamos o texto do professor Julio Vasconcelos no qual se destacam os argumentos presentes na carta que Galileo Galilei encaminhou ao Pe. Benedetto Castelli em uma tentativa de ajustar as teses copernicanas às Sagradas Escrituras.

Retomando a abordagem da Filosofia contemporânea, Laurênio Sombra questiona o estatuto do humano em Heidegger, a partir das críticas que o filósofo constrói, particularmente em sua Carta sobre o Humanismo.

Por fim, oferecemos a oportunidade de verificar as ideias de Sidnei Franscisco do Nascimento sobre os conceitos de humanismo e tolerância no pensamento de Erasmo de Rotterdam.

Feira de Santana, Outubro de 2012.

Eduardo Chagas Oliveira
Editor

A DESCRIÇÃO GRAMATICAL EM WITTGENSTEIN

Valério Hillesheim

Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

valeriohill@gmail.com

RESUMO: Na Gramática Filosófica Wittgenstein diz que se interessa apenas pela descrição do que acontece e não pelas sensações ou fatos empíricos. Esta ideia mobiliza a nova concepção de método usada por Wittgenstein que vigora até seus escritos finais como o *Da Certeza*. O método descritivo substitui as elucidações, explicações e teorizações por descrições e exemplificações. Esta mudança faz com que a filosofia seja vista como terapia dos usos dos conceitos e se constitui como “uma luta contra o enfeitamento de nosso intelecto pelos meios de nossa linguagem” (IF, § 109)¹. Assim, ao invés de termos uma crítica da linguagem para a expressão de pensamentos, temos uma crítica do pensamento expresso linguisticamente. Nesse sentido, os jogos de linguagem apresentam o modo como são expressos e usados os conceitos e com isto mostram como as confusões são originadas e como podem ser dissolvidas.

PALAVRAS-CHAVE: Descrição gramatical. Jogos de linguagem. Terapia.

ABSTRACT: In *Philosophical Grammar* Wittgenstein says he cares only for the description of what happens and not for the sensations or empirical facts. This idea mobilizes the new conception of method used by Wittgenstein which exists until his final writings such as *On Certainty*. The descriptive method replaces the elucidations, explanations and theorizations per descriptions and exemplifications. This change makes philosophy being seen as therapy of the uses of concepts and that constitutes itself as "a fight against the bewitchment of our intellect by the ways of our language" (IF, § 109). So instead of having a criticism of the language to the expression of thoughts, we have a criticism of the thought expressed linguistically. In this sense, the language games feature the way how the concepts are expressed and used and thus they show how the confusions are originated and how they can be dissolved.

KEYWORDS: Grammatical description. Language games. Therapy.

1. Poderíamos muito bem perguntar: depois de tantos e tão grandiosos esforços de mentes tão brilhantes como Platão, Aristóteles, Descartes e Kant, por exemplo, por que ainda questões filosóficas não foram resolvidas, no sentido de não serem mais postas como problemas? Por que ainda não chegamos a um acordo sobre elas ou sobre as respostas dadas? Estaria, ainda, a filosofia, enquanto se envolve em questões metafísicas, num mero tatear, algo já identificado por Kant em relação à metafísica clássica? O que faltaria, então, à filosofia para que ela não seja a produtora de câimbras mentais, confusões, dicotomias, etc? Provavelmente Wittgenstein observou que o motivo principal da manutenção de tais problemas, na filosofia, era porque os meios e os modos de abordá-los eram inadequados. Por isso, resolve adotar novos meios e novos modos e abordá-los, para dissolvê-los, quando são causa da introdução de dicotomias, dogmatismos, mistura de questões metafísicas com questões factuais, etc. O meio mais eficaz para a compreensão do surgimento de tais confusões é mostrar como são usados e aplicados os conceitos envolvidos em tais situações. Para isso, irá propor a descrição gramatical dos usos dos conceitos.

2. A descrição, estabelecida por Wittgenstein no lugar das explicações, pode muito bem ser compreendida como uma dimensão do método empregado em sua segunda fase do pensamento. Diz Wittgenstein: “Toda elucidação deve desaparecer e ser substituída apenas por descrição. E esta descrição recebe sua luz, isto é, sua finalidade, dos problemas filosóficos.” (IF, § 109, p. 54). Uma descrição, tal como Wittgenstein entende, a partir das Investigações, não é uma resposta a uma questão científica, como se estivesse apresentando e qualificando dados causais para a compreensão de determinados efeitos.² A descrição deveria nos levar a compreender, pelo menos, a forma da descrição que poderia ser estabelecida pela questão, ou até mesmo, o que a resposta da questão descreve. O que o autor entende por descrição pode ser muito variado. A

descrição, também, não pode expurgar a vagueza, elemento constitutivo inerente à descrição, bem como aos jogos de linguagem em suas semelhanças, multiplicidade e variedade. A própria noção de (Übersich) deve acompanhar a dimensão metodológica presente no uso descritivo das proposições. A filosofia, em jogo nesta dimensão, como tarefa nobre, é a atividade terapêutica como “uma luta contra o enfeitiçamento de nosso intelecto pelos meios de nossa linguagem.” (IF, § 109, p. 70). Por isso não podemos mais ver a filosofia como tendo um único método, “mas métodos, como que diferentes terapias.” (IF, § 133, p.76). Então, já no Álbum³ o termo descrição não significa um uso uniforme e simples de proposições, diz ele: “Talvez a palavra descrever zombe de nós aqui. Digo “descrevo o meu estado de espírito.” e “descrevo meu quarto.” É preciso trazer à memória as diferenças dos jogos de linguagem.” (IF, § 290, p. 136). A variedade do uso da descrição está associada à variedade dos jogos de linguagem. “O que chamamos de “descrições” são instrumentos para empregos especiais.” (IF, § 291, p. 137). Sendo assim, a descrição cumpriria muito bem a função de distinguir o uso das proposições e a possibilidade de explicação das próprias palavras pelo uso, condição necessária para o sentido, uma vez que é no uso que passamos a compreender a real importância da passagem da explicação para a descrição. “É no uso da palavra que se vai mostrar, como habitualmente acontece, como foi que ele entendeu a explicação.” (IF, § 288, p. 136). Esta descrição substitui, de certa forma, a explicação das palavras como sendo nomes, tal como no modelo referencialista, o que é o centro da crítica à imagem Agostiniana de linguagem⁴. Explicar uma palavra e tentar provar que ela representa idealmente ou realmente algo não nos levaria a compreender bem o seu sentido. Pelo contrário, talvez, instaurássemos os velhos impasses surgidos dos debates entre idealistas, realistas e solipsistas (IF, § 402, p. 165). Para Wittgenstein, “o mundo da representação está todo exposto na

descrição da representação.” (IF, § 402, p. 165). As diferentes aplicações dos usos expressivos das palavras explicitam os diferentes sentidos das proposições. Em outras palavras, a gramática do uso das palavras mostrará o sentido que elas têm no jogo de linguagem em questão. As práticas humanas, imbricadas nas descrições, podem mostrar que falar uma língua é, de certa forma, parte de um padrão amplo e completo de atividade. Só assim poderíamos superar uma das fontes da falta de compreensão de nossa linguagem.

Uma das principais fontes de nossa falta de compreensão é que não dominamos com uma clara visão o uso de nossas palavras. – Falta à nossa gramática uma disposição clara. Uma exposição de conjunto transmite a compreensão, que consiste exatamente em “ver conexões”. Daí a importância de se achar e de se inventar conectivos. (IF, § 122, p. 74).

A dimensão, ou visão panorâmica (*übersehen*), sugerida para a linguagem seria uma forma de, via as ligações intermediárias (*Zwischengliedern*), obter uma representação mais significativa da linguagem, evitando as confusões e o mau uso dos conceitos. Para Wittgenstein, neste parágrafo, com a falta, na nossa gramática, do caráter panorâmico (*Übersichtlichkeit*), a própria compreensão dos conceitos pode seguir o perigo de pretender usar, de uma forma unilateral, as palavras. Por exemplo, a palavra jogo, a própria noção de proposição, ou mesmo a própria descrição. Um local onde Wittgenstein alerta-nos para o risco deste uso dogmático e unilateral das palavras é no § 66 quando diz:

(...)o que é comum a todos estes jogos? – Não diga: “tem que haver algo que lhes seja comum, do contrário não se chamariam ‘jogos’” – mas olhe se há algo que seja comum a todos. – Porque, quando olhá-los, você não verá algo que seria comum a todos, mas verá semelhanças, parentescos, aliás, uma boa quantidade deles. Como foi dito: não pense, mas olhe! (IF, § 66, p. 51).

Com uma representação mais panorâmica (*übersichtliche Darstellung*)⁵, poderíamos evitar este modo unilateral de usar ou compreender os conceitos. Se levarmos em conta a seguinte sugestão de Wittgenstein de que “Os jogos de linguagem estão aí muito mais como objetos de comparação, os quais, por semelhança e dessemelhança, devem lançar luz nas relações de nossa linguagem.” (IF, § 130, p. 76), o dogmatismo do filosofar, ao fazermos asserções, poderia ser evitado, de tal forma que não forjariamos preconceitos, aos quais a realidade deveria, supostamente, corresponder. A partir da noção de jogo de linguagem, que tem como uma das finalidades deixar claro o modo como usamos os conceitos, o uso da semelhança, da dessemelhança e da analogia são recorrentes, em Wittgenstein, para entender e mostrar, também, a tarefa terapêutica da filosofia nas questões que exigem elucidações e descrições para o sentido ficar claro.

3. A partir do que foi dito acima, podemos atribuir, então, à descrição, diferentes funções pelas quais diferentes significações poderão ser compreendidas dos conceitos implicados nos usos feitos, nos jogos de linguagem jogados, nas práticas específicas de cada situação. Nesse sentido, conceitos como visão panorâmica (*übersehen*) e ligações intermediárias (*Zwischengliedern*), importantes e centrais nas Investigações, são essenciais para compreender a gramática do conceito de certeza no *Da Certeza*.⁶ Dado que, nesta obra, a possibilidade de ligação entre as proposições significativas, para formar um sistema⁷ de proposições, deve ocorrer, necessariamente, por meio deste tipo de expediente. “Quando começamos a acreditar em qualquer coisa, aquilo em que acreditamos não é uma proposição isolada, é um sistema completo de proposições (faz-se luz gradualmente sobre o conjunto).” (UG, § 141, p. 53).

Compreender que a descrição tem diferentes funções permite, também, atribuir-lhe a tarefa terapêutica de reconhecer a significação em suas diferentes manifestações e evitar a sua atribuição a proposições inadequadas. Por isso “As proposições a que se regressa repetidamente como por encanto – gostaria de expurgá-las da linguagem filosófica.” (UG, § 31, p. 23). O que nos leva a perceber que as descrições com fins terapêuticos sugerem a seguinte ação: “eliminamos as frases que não nos fazem avançar.” (UG, §33, p. 23). A descrição, tomada sob o aspecto da funcionalidade diversa, deve valer-se e guiar-se pelas determinações gramaticais, mostrando como elas se realizam. Este domínio gramatical só é percebido considerando que “(...) tudo o que é descritivo num jogo de linguagem é do domínio da lógica.” (UG, § 56, p. 29). Neste sentido, a descrição, feita com vistas ao estabelecimento da compreensão da significação da certeza, exemplifica e explicita as diferentes formas de expressão, envolvidas na distinta modalização entre a própria certeza e o conhecimento.

Reconhecer que conhecimento e certeza pertencem a categorias distintas só é possível a partir das diferentes descrições feitas dos usos de conceitos que expressam, linguisticamente, ou conhecimento, ou certeza. Pois “... Um significado de uma palavra é um gênero de utilização desta. Porque é aquilo que aprendemos quando a palavra é incorporada na nossa linguagem.” (UG, § 51, p. 31). Mostrar ou descrever este aprendizado não coloca Wittgenstein como pensador que se volta para temas de psicologia do desenvolvimento e educação. A descrição da utilização das palavras é muito mais para reconhecer as condições que imprime às palavras tal significado e não outro e, ao mesmo tempo, para reconhecer as formas, de certa forma a priori, expressas na gramática (Cf. IF, § 371, p. 158). As condições a priori da gramática, no entanto, só são reconhecidas analisando o a posteriori, no qual as formas são percebidas pelo uso, “Uma vez que tudo se encontra em aberto, não

há também nada para esclarecer.” (IF, § 126, p. 75). Então, ao invés de entender a gramática como o estabelecimento do a priori, que serviria para dar forma universal e necessária, com absoluta independência do empírico, a todas as ocorrências fenomênicas, a descrição serviria para mostrar a tarefa da filosofia, enquanto metodicamente propõe-se a ser restritivamente descritiva a “Compilar recordações para uma determinada finalidade.” (IF, § 127, p. 75).

4. A descrição pretende fazer ver o novo lugar que a lógica deverá ocupar, pois “O preconceito de pureza cristalina só pode ser eliminado dando uma guinada em nossa reflexão.” (IF, § 108, p. 70). Esta guinada, ou mudança, ou inversão na metodologia wittgensteiniana é que coloca a descrição no lugar da lógica como “algo sublime.” (IF, § 89).⁸ As reflexões filosóficas de Wittgenstein pretendem, agora, gradualmente, a partir das Investigações, mostrar, via as descrições e exemplificações, que, para dar conta do fenômeno complexo e diversificado que é a linguagem, em seus usos, é necessário ir além de uma proposta lógica uniforme e simples. Assim, para os usos expressivos das palavras, nas complexas e variadas circunstâncias, a consideração gramatical não pretende mais encontrar uma forma padrão de unificação dos diversos usos, a partir de uma única forma lógica. A gramática analisa o uso da linguagem, sem pretender oferecer um simbolismo lógico perfeito e puro, para dar conta de relacionar a linguagem e a realidade, uma vez que, como a linguagem está ordenada, ela é suficientemente satisfatória para podermos encontrar o significado necessário em cada situação específica.

Neste uso normal da linguagem, no qual a descrição deve de-ter-se, não são necessárias justificativas e fundamentações. O emprego das palavras nos diversos jogos manifesta as regras inerentes a cada um destes empregos significativos e à filosofia não cabe

explicá-los. “A filosofia não deve, de forma alguma, tocar o uso real da linguagem; o que pode, enfim, é apenas descrevê-lo.” (IF, § 124, p. 74). A filosofia, tendo sua atividade terapêutica restrita a fazer descrições, via analogias e exemplificações, cessa de buscar fundamentos. A ausência de fundamentos sólidos, no sentido de serem definitivos e estáveis, não é um prejuízo para a terapia do pensamento expresso linguisticamente. As diversas funções das descrições permitem perceber que, no uso expressivo de conceitos, nem sempre é necessária uma justificação e fundamentação últimas. A justificativa para a gramática de qualquer conceito, como certeza e confiança, é vista desta forma, “- O que as pessoas admitem como justificação, - mostra como elas pensam e vivem.” (IF, § 325, p. 145). Este é o momento filosoficamente complexo, estabelecido por Wittgenstein, em colocar um fim, um limite na cadeia de razões e tomar algo como suficiente e necessário para o sentido estar claro, não necessitando de uma razão ulterior que complemente o sentido. A ideia de que “a cadeia de razões tem um fim” (IF, § 326, p. 145) é retomada sempre que certas condições são tidas como suficientes para o sentido ser tido como claro, num determinado jogo de linguagem que expressa um conceito significativo.

E a coisa estranha é que quando estou perfeitamente certo do modo como se usam as palavras, não tenho dúvidas a esse respeito, continuo a não poder indicar razões fundamentadas para o modo como procedo. Se tentasse, poderia indicar mil, mas nenhuma tão certa como a própria coisa que elas se propunham a justificar. (UG, § 307, p. 89).

Esta restrição, quanto à busca de razões fundamentadas, não é a mera estipulação de uma impossibilidade. A interrupção na busca por explicações e razões deve ser, também, indicativa de uma saída, o que poderia conferir à terapia filosófica de Wittgenstein,

não somente uma tarefa negativa, quanto à construção de teorias ou estipulação de teses, hipóteses, mas, por outro lado, algo como revelador de como chegar à clareza, pela resolução ou dissolução de confusões conceituais presentes nos usos expressivos das palavras. Diz o autor, “Nosso erro está em buscarmos uma explicação lá onde deveríamos ver os fatos como ‘fenômenos originários’. Isto é, onde deveríamos dizer: joga-se este jogo de linguagem.” (IF, § 654, p. 223).

5. A constatação de como funciona um jogo de linguagem e a compreensão de como nele estão vinculados conceitos é suficiente, a princípio, para, a partir do uso, compreender o sentido aí implicado. Não são as vivências que explicam o jogo de linguagem, ao contrário, o jogo de linguagem descreve quais vivências estão presentes no jogo, significadas daquela, e não de outra maneira. As vivências consideradas desta forma, num jogo de linguagem⁹, são aquelas que prescindem de razões fundamentadas e faz com que “sigo a regra cegamente.” (IF, § 219, p. 119). O método descritivo deve, apenas, descrever as regras implicadas neste jogo, de tal forma que, gramaticalmente, aquilo que é formado por proposições possa aparecer em seu sentido. Este é o antídoto para as inquietações filosóficas surgidas pela forma equivocada de olhá-las. Wittgenstein diz, “Queremos substituir as conjecturas e explicações desordenadas pela serena consideração dos fatos linguísticos.” (ZT, § 447, p. 106). A partir disso, a filosofia deixa de propor teses e de tirar conclusões e “(...) constata o que cada um lhe concede.” (IF, § 599, p. 210). Nem mesmo a elucidação do que seja uma regra gramatical, descrita nos usos das palavras, visa ser explicado pela filosofia. A própria regra, para ser bem compreendida em seu sentido, deve ser seguida, isto é, praticada, não definida e explicada. Perguntar, portanto, o que é uma regra, já é algo visto como possibilidade do surgimento da busca de explicações que instaurariam

as clássicas inquietações filosóficas que Wittgenstein visa fazer a terapia. A pergunta: o que é uma regra? Pode muito bem ser substituída pela pergunta: como os signos são empregados? Esta pergunta pelo uso das palavras é uma pergunta direcionada para o uso contextual das palavras.

6. Cremos que Wittgenstein não tem em mente o uso de uma palavra atrelado a um referente metafísico como um objeto simples ou uma essência última da realidade. A descrição filosófica, proposta por Wittgenstein, está direcionada para o uso das palavras num jogo de linguagem num determinado contexto. Diz ele: “falamos do fenômeno espacial e do fenômeno temporal da linguagem; não de um disparate a-espacial e a-temporal.” (IF, § 108, p. 70). Porém a descrição filosófica, direcionada para a dimensão espacial e temporal, não visa descrever os dados dos sentidos, como intuições sensíveis e toda sorte de ocorrências fenomênicas. Portanto, as características físicas do que ocorre no espaço e no tempo estão fora das pretensões de Wittgenstein. A descrição não descreve propriedades materiais e físicas, mas sim, as possíveis regras que permitem o uso da linguagem, para nos referirmos com sentido a tais objetos. Assim como quando se fala em figuras de xadrez é para indicar regras do seu uso e não falar da peça em si mesma e por si mesma, de sua cor, peso, medida, composição, etc. Dito isso, fica claro que a pergunta pelo uso precede a pergunta pela definição. Então, o que é uma palavra não será compreendido pelas definições dadas, mas por compreendermos o uso feito nas condições ditas acima.

A descrição, caracterizada desta forma, limita, no sentido filosoficamente relevante, a atividade da filosofia como uma atividade terapêutica, pois visa evitar o uso errôneo da linguagem, ao colocar questões que não possam ser respondidas, por isso não podem, tampouco, ser formuladas de modo legítimo. O sinal de

alerta, emitido pela atividade terapêutica, surge quando passamos a usar as regras válidas para o uso da linguagem no cotidiano, para um uso filosófico que vise, supostamente, alcançar algo transcendente a este uso. Talvez, um dos motivos deste desvio, no uso da linguagem, deva-se ao fato de “A língua ser um labirinto de caminhos. Você vem de um lado, e se sente por dentro; você vem de outro lado para o mesmo lugar, e já não se sente mais por dentro.” (IF, § 203, p. 114). Associada a esta dimensão de labirinto, temos a falta da visão panorâmica da nossa gramática, o que faz com que o mal-entendido se estabeleça e as inquietações filosóficas apareçam adquirindo sua forma. “Um problema filosófico tem a forma: “Não estou por dentro.””¹⁰ (IF, § 123, p. 74). Para dissolver estes mal-entendidos, as descrições e exemplificações devem poder mostrar qual uso significativo, de fato, se está fazendo de um conceito.

As descrições cumprem diversas funções, na terapia filosófica proposta por Wittgenstein. Estas descrições têm um limite ou poderão ser feitas indefinidamente? Creio que o limite das descrições, e das diversas formas válidas de fazê-las, começa com indicações como esta, “Diga o que quiser, desde que isto não o impeça de ver o que acontece (como se comporta ou como funciona).”¹¹ (IF, § 79, p. 59). As próprias descrições deveriam mostrar as formas inadequadas de uso da linguagem. Perceber os usos em seus vários sentidos possíveis realiza esta sugestão de Wittgenstein: “É preciso que se veja a sua aplicação e assim se aprenda.” (IF, § 340, p. 149). Este aprendizado deve trazer nitidez sobre quais formas expressivas que estão sendo usadas e fazer perceber que “Um modo de falar inadequado é um meio seguro de se ficar preso na confusão. Ele tranca, por assim dizer, a saída dela.” (IF, § 339, p. 149).

7. Pelo que foi dito até aqui, podemos constatar que Wittgenstein parece ter aplicado este modo de pensar no desenvolvimento de seu pensamento. Em geral, vemos, a partir de 1930,

aproximadamente, a substituição do uso da palavra lógica por gramática. Isto ocorre no assim chamado período intermediário e permanece, praticamente, até o final de seu pensamento. Em suas últimas obras, como *Da Certeza*, vemos novamente surgir a palavra lógica. Parece que a “ânsia por generalidade” estava presente no uso da palavra lógica¹², juntamente com a pretensão de visão unificadora da linguagem a partir de elementos simples.

A atitude de “mostrar diferenças” presentes em praticamente todos os movimentos descritivos das Investigações visava, entre outras coisas, mostrar quais palavras podem ser usadas de diferentes modos, adquirindo diferentes sentidos. Nesta atitude de mostrar diferenças, via descrições e exemplificações, pode-se perceber a necessidade de “retirar uma expressão da linguagem para enviá-la à limpeza ? e então se pode pô-la de volta em circulação.” (CV, p. 44). Os longos anos de reflexão de Wittgenstein, as seguidas retomadas do mesmo tema sob descrições distintas, as várias exemplificações e as analogias feitas parecem ser o resultado de sua compreensão de filosofia. “Na filosofia não podemos interceptar uma doença do pensamento. Esta tem de seguir o seu curso natural, e a cura lenta é o mais importante.” (ZT, § 382, p. 93). Com isso, vemos que a terapia filosófica deve incidir constante, dura e permanentemente sobre a dogmatização do pensamento expresso linguisticamente. A partir daí teríamos condições de ver os problemas filosóficos a partir de diferentes pontos de vista e a dissolução das confusões poderia, com isto, ficar mais próxima do alcance. Uma ressalva deve, no entanto, ser feita aqui. Não devemos imaginar que, com a atitude de “Destruir ídolos” e a sugestão de “não criar novos”, Wittgenstein estaria sugerindo, claramente, o aperfeiçoamento dos jogos de linguagem. Isso poderia parecer mais uma tarefa da ciência ou da técnica. O que vemos, no entanto, é que o modo como ele faz a descrição dos jogos de linguagem é muito mais para deixar claro como se constituem os laços internos

nas determinações de sentido. Um dos fins deste procedimento metódico descritivo é, exatamente, uma investigação dos modos possíveis de uso dos conceitos, sejam eles de caráter estritamente filosófico ou, até mesmo, no interior de uma dada ciência.

A fenomenologia,¹³ tal como concebida por Husserl, por exemplo, bem poderia ser um destes exemplos de filosofia que merecem terapia, dado o modo como pretende investigar a relação da consciência com as coisas mesmas.¹⁴ Ela “(...) se propõem à análise pura e à pura consideração de essências.” (HUSSERL, s.d., p. 33). Tal análise é feita, evidentemente, prescindindo da linguagem e seu papel nesta relação. Isso fica claro em vários momentos como esse, “E a tarefa é, agora, dentro do âmbito da evidência pura ou do dar-se em si mesmo (Selbstgegebenheit), rastrear todas as formas do dar-se e todas as correlações e exercer sobre todas elas a análise esclarecedora.” (ibidem).¹⁵ Este proceder não considera a aplicação dos conceitos, os usos linguísticos dos conceitos em jogos de linguagem. Nisso vemos que a descrição gramatical de Wittgenstein pode ser usada para esclarecer o sentido de várias concepções filosóficas. Husserl foi apenas um exemplo. O próprio Wittgenstein aplicou este método a si mesmo, colocando o *Tractatus* como objeto de crítica e terapia.

NOTAS

¹ Todas as vezes que citaremos as Investigações Filosóficas de Wittgenstein usaremos a abreviatura IF; para a obra *Da Certeza* UG; para a obra *Gramática Filosófica* GF; para *Cultura e Valor*, CV; para *Zettel* ZT. As referências completas encontram-se na Bibliografia.

² Esta concepção de descrição já tem seus indícios fortes na *Gramática Filosófica*, quando diz: “Podemos dizer que as palavras “bem”, “oh”, e até “talvez” são expressões de sensação, de sentimento. Mas não chamo este sentimento de significado da palavra. Não estamos interessados na relação das palavras com a sensação, qualquer que possa ser, quer seja evocada por ela, quer seja regularmente acompanhada por ela, quer lhe dê vazão. Não estamos interessados em quaisquer fatos empíricos a respeito da linguagem, considerados como fatos empíricos. Estamos

interessados apenas na descrição do que acontece, e não é a verdade a forma da descrição que nos interessa. O que acontece considerado um jogo. Só estou descrevendo a linguagem, não explicando qualquer coisa.” (GF, § 30, p. 47). (Acréscimo na tradução, pois, na tradução citada, não consta a tradução da segunda frase deste parágrafo. “Wir werden sagen, dass das Wort, ‘herrlich’, das Wort ‘ach’, aber auch das Wort ‘vielleicht’ der Ausdruck einer Empfindung, eines Gefühls, ist. Dieses Gefühl nenne ich aber nicht die Bedeutung des Wortes”. “Nós diremos que as palavras “magnífico” (“herrlich”), “ai” (de mim) (“ach”), mas, também, a palavra “talvez” sejam a expressão de uma sensação, de um sentimento. Esse sentimento, porém, eu não desigño como o significado da palavra.” Parte da tradução desta nota é a tradução feita por Rafael Azize, em sua tese de doutorado: Paradigmas de Análise Conceitual em Wittgenstein. Campinas: SP, Dezembro de 2008, p. 30.

³ Existe um artigo interessante, que vale a pena ser consultado, de MORENO (2009, pp. 131- 182): Como ler o álbum? Álbum é o termo usado por Wittgenstein para referir-se às Investigações Filosóficas.

⁴ Em nove de fevereiro de 1937, Wittgenstein escreveu, no MS 157a, uma passagem interessante para compreender o abandono desta perspectiva. “Die Idee des Wesens, wenn wir das Wesen des Satzes angeben wollten, war nicht einfach, eine Beschreibung dessen was man [Satz nennt, ? mit diesem Wort bezeichnet,] sonder sie war, ein Letztes zu sagen, eine letzte Klarheit zuschaffen über das Unvergleichliche. Es Klar [keine Beschreibung ein für alle mal darzustellen.” (MS 157^a, pp. 56v-57r). “A idéia de essência (Wesen), se quiséssemos indicar a essência da frase, não foi simplesmente uma descrição daquilo que se [denomina frase, |se designa com essa palavra], mas sim, uma última coisa a dizer, uma última clareza a se obter sobre o incomparável É claro [não representa uma descrição de uma vez por todas.” Após tradução feita com a supervisão da professora de Alemão, encontrei esta outra tradução feita por Rafael Azize (Tese de Doutorado) (2008, p. 78) que acho oportuno indicar, pois a forma como foi traduzido parece ser mais própria. “A ideia da essência, quando queríamos fornecer a essência da proposição, não era simplesmente [a de] uma descrição do que se denota com essa palavra, mas, antes, [a de] exprimir um Último, [a de] fornecer a claridade última sobre algo incomparável. Apresentá-lo (não uma descrição) claramente e de uma vez por todas.”

⁵ “Der Begriff der übersichtlichen Darstellung is für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie Wir die Dinge sehen. (ist dies eine ‘Weltanschauung’? (P. U., § 122, p. 42). “O conceito de representação nítida para nós é de significado fundamental. Ele designa a nossa forma de representação, o modo como nós vemos as coisas (Isso é uma “visão de mundo”).”

⁶ “Acontece que não vemos como é especializado o uso de eu sei.” (UG, § 11, p. 17). Não vemos, justamente, porque não usamos estes expedientes sugeridos por Wittgenstein. Ou seja, provavelmente não percebemos como saber e certeza têm

gramáticas distintas e, enquanto conceitos, podem ser apresentados por diferentes jogos de linguagem, para que o significado possa ser percebido pela diversidade de usos e aplicações.

⁷ “Pouco a pouco se forma um sistema daquilo em que acredito e, nesse sistema, algumas coisas permanecem inabalavelmente firmes, enquanto algumas outras são mais ou menos suscetíveis de alteração.” (UG, § 144, p. 53).

⁸ “A tendência de supor um ser intermediário puro entre o signo proposicional e os fatos. Ou também de querer purificar, sublimar o próprio signo proposicional. – Pois nossas formas de expressão nos impedem, de diversos modos, de ver que isto acontece com as coisas ordinárias, na medida em que nos enviam à caça de quimeras.” (IF, § 94, p. 67).

⁹ “Uma vez selada com determinado significado, a regra traça as linhas de sua observância por todo o espaço. – Mas se algo assim fosse realmente o caso, em que isso me ajudaria? Não; minha descrição só teve sentido quando foi para ser entendida simbolicamente. – é o que me parece – deveria eu dizer.” (IF, § 219, p. 119).

¹⁰ “Ich kenne mich nicht aus.” “Eu não sou versado.”

¹¹ “Sage, was du willst, Solange dich das nicht verhindert, zu sehen, wie es sich verhält.” (tradução livre).

¹² Porém, cremos que este uso é sinônimo da palavra gramática.

¹³ Uma das definições de Husserl de fenomenologia é a seguinte: “a fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento.” (HUSSERL, s.d., p. 22).

¹⁴ Um dos lugares onde a terapia filosófica de Wittgenstein poderia incidir é no modo como a fenomenologia concebe as coisas, a consciência e a relação da consciência com as coisas. “E aí as coisas não existem para si mesmas e enviam para dentro da consciência os seus representantes. Algo deste gênero não nos pode ocorrer no interior da esfera da redução fenomenológica, mas as coisas são e estão dadas em si mesmas no fenômeno (Erscheinung) e em virtude do fenômeno; são ou valem, claro está, como individualmente separáveis do fenômeno, na medida em que não importa este fenômeno singular (a consciência de estar dadas), mas essencialmente são dele inseparáveis.” (HUSSERL, s.d., p. 32-33).

¹⁵ “‘Fenomenologia’ – designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, ‘fenomenologia’ designa um método e uma atitude intelectual: atitude intelectual especificamente filosófica, o método especificamente filosófico.” (HUSSERL, idem, p. 46).

REFERÊNCIAS

FISCHER, Eugen and AMMERELLER, Erich. *Wittgenstein at Work - Method in the Philosophical Investigations*. London and New York: Routledge, 2004.

HUSSERL, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, s.d.

KOBER, Michael. *Gewissheit als Norm - Wittgenstein erkenntnistheoretische Untersuchungen in Über Gewi?heit*. Quellen un Studium zur Philosophie - Herausgegeben von Jürgen Mittelstra?, Günther Patzig, Wolfgang Wieland -Band 35. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1993.

MORENO, Arley. *Wittgenstein Através das Imagens*. 2ª edição, Campinas, SP: UNICAMP, 1995.

MORENO, Arley. (Org.). *Como ler o Álbum?* Volume 55 – Coleção CLE. Campinas, SP: UNICAMP, 2009.

PEUKER, Thomas & KELLERWESSEL, Wulf. *Wittgensteins Spätphilosophie Analysen und Probleme*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998.

SHARROCK, Danièle Moyal. *The Third Wittgenstein – The Post-Investigations Works*. ASHGATE: USA, 2004a.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cultura e Valor*. Tradução de Jorge Mendes. Revisão Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Gramática Filosófica*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, In: Coleção Os Pensadores. Tradução de José Carlos Bruni, 2ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Tradução, Apresentação e Ensaio Introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos, 2ª edição, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Lisboa: Edições 70, 2000.

WRIGHT, Georg Henrik Von. *Wittgenstein*. Übersetzt von Joachin Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

WITTGENSTEIN E O PRAGMATISMO

Wagner Teles de Oliveira

Universidade Estadual de Feira de Santana

woteles@gmail.com

RESUMO: Em Da Certeza, Wittgenstein faria ver que a fixação do sentido é definida pragmaticamente, ou seja, os limites do sentido não podem ser postos de uma vez por todas nem podem figurar essencialmente em proposições. As nossas práticas judicativas constituem uma forma de agir e de julgar que resta como fundamento dos jogos de linguagem – o fim da justificação – na medida em que encerra as condições de possibilidade de elaboração de proposições significativas. Uma tal forma é notadamente veiculada por elementos normativos, regras de uso conceitual que exprimem a objetividade com a qual o emprego de expressões lingüísticas deve contar. Assim, a compreensão lingüística depende dos modelos estipulados por regras que secretam os limites do sentido. Contudo, se estabeleça em terreno no qual não é possível uma distinção formal entre o possível e as condições de possibilidade, o descritivo e o normativo. Que a forma de julgar da qual depende o sentido de nossas construções simbólicas seja resultante das práticas judicativas significa duas coisas: (1) a significatividade de nossas elaborações lingüísticas relaciona-se com regras que se reportam a um campo de certezas definido pragmaticamente, i. e., não se trata de princípios formais; (2) esse campo de certeza desenha uma Weltbild, espaço lógico contra o qual decidimos o sentido proposicional. A dificuldade é entender como uma Weltbild se estabelece de acordo com sua capacidade de dar conta de certos propósitos, de sorte que resulta de escolhas

arbitrárias, sem que a verdade proposicional se relacione com sua utilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Sentido proposicional. Imagem de mundo. Pragmatismo.

ABSTRACT: In *On Certainty*, Wittgenstein would make us see that the fixation of meaning is pragmatically defined. Meaning that the limits of meaning cannot be imposed once for all either can't figure essentially in propositions. As our judgement practices create a way of acting and judge what is left as foundation of language games – the end of justification – as it concerns the conditions and possibilities of meaningful propositional elaboration. One such a form is notably propagated by normative elements, rules of conceptual use that express in an objective way with the use of linguistic expressions must count on. Being so, the linguistic comprehension depends on models stipulated by rules that expose the limits of sense. However, it establishes itself in a field where it's not possible to create a formal distinction between what is possible and the conditions of possibility, the descriptive and the normative. The way of judging that is fundamental to give sense to our symbolic constructions be resultant from our judgement practice means two things: (1) the meaningfulness of our linguistic elaborations relates to rules that report themselves to a field of certainty pragmatically defined, i. e. it doesn't relate to formal principles; (2) This field of certainty draws a *Weltbild*, a logical space against what we decide the propositional sense. The difficult is to understand how a *Weltbild* establishes itself according to its capacity of englobe certain intentions resulting in arbitrary choices, without the propositional truth being related to its utility.

KEY-WORDS: Propositional sense. World picture. Pragmatism.

“Aber bist du kein Pragmatiker? Nein. Denn ich sage nicht, der Satz sei wahr, der nützlich ist. Der Nutzen, d. h. Gebrauch, gibt dem Satz seinen besondern Sinn, das Sprachspiel gibt ihm ihn.”
Ludwig Wittgenstein¹

“Assim – diz Wittgenstein – estou tentando dizer algo que soa a pragmatismo”². Aos olhos do autor, essa afirmação não seria uma constatação que pudesse traduzir, com fidelidade, algum resultado de sua filosofia. Ao contrário, com essa afirmação, Wittgenstein reiteraria a recusa de que qualquer resultado filosófico de sua reflexão tardia sobre a certeza pudesse ser compreendido como inscrito no rol do pragmatismo. No entanto, é verdade que, no contexto teórico dessa reflexão, a certeza é compreendida como elemento constitutivo da base da ação e do pensamento, na exata medida em que a convicção de fundo desenhada por ela seria essencial ao curso de nossas práticas.³ Por outro lado, as proposições gramaticais, que veiculam essa certeza, não poderiam ser definidas categoricamente, o que não é senão uma consequência da idéia de que a certeza tão essencial à ação, ao pensamento e à linguagem não poderia independe das práticas que ela condiciona. Trocando em miúdos, as condições lógicas que tornam possível a elaboração de proposições significativas são constituídas pragmaticamente, também no sentido de que são resultantes de escolhas que poderiam ser outras. Essa arbitrariedade gramatical, por seu lado, associa-se à ausência de razões de nossas convicções, de sorte que a gramática é autônoma em relação ao curso da experiência na mesma medida em que é arbitrária. Assim, o espaço gramatical no qual são tramadas as condições de sentido mantém-se firme, dentre outras razões, por servir aos nossos propósitos. No entanto, por constituir-se pragmaticamente, não poderia se estabelecer com inteira independência da experiência. A dificuldade aqui é compreender como as condições de sentido podem ser fixadas com necessidade, não obstante o terreno movediço em que elas se inscrevem, e como disso não resultaria uma perspectiva pragmatista.

Diante da atribuição da construção das condições lógicas da significação à práxis lingüística não faltam intérpretes que reconheçam pragmatismo em Wittgenstein. Por exemplo, partindo da

distinção elaborada por Robert Brandom entre uma concepção irrestrita de pragmatismo e uma estrita, Moyal-Sharrock pretende filiar Wittgenstein a uma perspectiva pragmatista diferente da que ele rejeita, fazendo-o pertencer à família de filósofos que acentuam o primado do agir. De acordo com aquela distinção, enquanto uma concepção irrestrita de pragmatismo centra-se na relação entre as crenças e a utilidade, uma concepção estrita volta-se à relação entre as crenças e as práticas. Em sendo assim, a filosofia tardia de Wittgenstein seria pragmatista em um lato sensu, pois concebe o significado como uso e insiste no “anthropological and logical primacy of the deed over a word (In the beginning was the deed)” and his revaluation of some of our words as deeds largely justify his affiliation to broad pragmatism.”⁴ Moyal-Sharrock convoca em auxílio de sua leitura Jacques Bouveresse e Hillary Putnam. Bouveresse distinguiria um pragmatismo à William James, baseado na utilidade, de um pragmatismo de vertente peirceana que pode ser definido como um método de análise ou clarificação conceitual, não concernido com a verdade, justificação ou racionalização de nossas crenças. Por essa perspectiva, a perspectiva de Wittgenstein então integraria a linhagem de pragmatismo peirceano; já Putnam sugere que, ainda que Wittgenstein não seja um pragmatista em sentido estrito, ele partilharia uma central – e talvez, a principal – ênfase do pragmatismo, a saber: “a ênfase sobre o primado das práticas.” A atribuição de pragmatismo a Wittgenstein interessa a Moyal-Sharrock à medida que a sua leitura identifica os pontos de vista anti-cético e falibilista como os mais distintivos aspectos da perspectiva pragmatista. Todavia, isso não deve nos interessar, mas não simplesmente em razão de Wittgenstein afirmar explícita e repetidamente que a sua reflexão não redundava em pragmatismo, mas sim porque nos interessa compreender o significado dessa afirmação de Wittgenstein.

II.

A certeza, aos olhos de Wittgenstein, deve subordinar-se aos movimentos que a constituem, de modo que o conjunto de razões de uma *Weltbild* conservaria a possibilidade de reorganização. Desse modo, a necessidade dessa certeza quanto mais envolve a convicção de que regras não seriam arbitrárias menos ela poderia desfa-

zer-se do fluxo pragmático; pois, que essas regras não possam constituir-se com independência de sua aplicação quer dizer também que a aplicação não corresponde apenas à determinação de regras.⁵ Ou seja, as regras que governam o uso da linguagem exprimem limites da aplicação que todavia não podem abandonar a possibilidade de alteração. Com isso, os limites entre o significativo e o não significativo não podem ser decididos de uma vez por todas.

A *Weltbild* é então signo inequívoco da objetividade da certeza que as proposições gramaticais exprimem, de modo que as suas razões constitutivas não são tecidas à maneira de hipóteses, antes sim, elas condicionam o nosso modo de produzi-las. Assim, se dilui a possibilidade de relativismo – sinal disso é que o emprego de uma proposição em desacordo com o conjunto de razões da *Weltbild* sequer poderia constituir-se como discordante, pois, nesse caso, a compreensão lingüística não seria possível.⁶ Proposições não poderiam sequer ser falsas senão em relação a uma imagem de mundo. E que as práticas devam guardar a possibilidade de alteração quer dizer que alguns fatos poderiam interromper o seu curso normal, de modo que a necessidade envolvida nelas seria dissolvida.

Signo da objetividade dessa certeza básica, não é possível renunciar proposições gramaticais sem que todos os juízos desmoronem ao mesmo tempo.⁷ Em algum sentido, a afirmação do § 422 Da Certeza registra uma tensão, pois é o fato de a certeza ser objetiva e não poder ser infalível que possibilita a suspeita de pragmatismo. Ora, os §§ 411, 414, 415 e 419 assinalam o quanto certas proposições traduziriam aspectos condicionais ao funcionamento dos jogos de linguagem. Ao tempo que os §§ 420 e 421 afirmam que as regras que condicionam o uso da linguagem não poderiam ser determinantes absolutos.

A arbitrariedade característica do condicionamento gramatical não permite que o estatuto lógico da necessidade seja comprometido.⁸ E, com isso, a autonomia da gramática está resguardada. Além do mais, ao situar as condições lógicas da significação no terreno das práticas, Wittgenstein retira das regras constitutivas dos jogos de linguagem o peso ontológico marcado pela atribuição de essência às proposições que funcionam como unidades elementares da significação.⁹

É signo da função especial desempenhada por essas proposi-

ções que um jogo de linguagem permaneça o mesmo, caso proposições consideradas verdadeiras em um tempo passassem a ser consideradas falsas e vice-versa. Afinal de contas, proposições no interior de um jogo de linguagem devem ter sentido, de sorte que ser verdadeira em um momento não pode apagar a possibilidade de ser falsa em outro. Porém, se alterada alguma proposição de base, “não mais se pode dizer que jogamos o mesmo jogo”.¹⁰ Dessa maneira, temos delineados dois níveis do discurso distinguíveis pela função que exercem nos jogos de linguagem: o nível das proposições gramaticais e o nível das empíricas. O nível das proposições gramaticais marcaria a possibilidade dos jogos de linguagem, pois não haveria descrições sem essas proposições de base. Uma proposição gramatical, como salientamos, pode tornar-se empírica e vice-versa. No entanto, essa possibilidade não compromete a relação de condicionamento entre gramatical e empírico.

III.

A arbitrariedade com que certos juízos são estabelecidos, como base de nossas operações judicativas, parece permitir a suposição de que uma proposição é verdadeira se serve a determinados propósitos, de tal sorte que uma *Weltbild* seria adquirida conforme a sua eficácia em dar conta de certas situações. No entanto, para além de toda dúvida razoável, a certeza em relação a certos juízos deve subsistir, porque condicional às operações judicativas. Wittgensten afirma, por exemplo, estar certo de que vive no mesmo quarto há semanas e que a sua memória não o engana, assim como está certo de que vive agora na Inglaterra, e não é possível um engano razoável a esse respeito. Porém, é possível que muitas pessoas entrassem em seu quarto e declarassem o contrário ou mesmo apresentassem provas. Ora, nesse caso, ou se veria como louco entre normais, ou como normal entre loucos.¹¹ É verdade que poderia, com isso, até alimentar alguma dúvida a respeito de estar na Inglaterra, mas, mesmo quando a possibilidade de dúvida é claramente legítima, a ausência de dúvida não falsificaria necessariamente o jogo de linguagem.¹²

Mesmo quando possível, uma dúvida não é necessária. E, talvez, ao lançar mão da dúvida, os modos de descrição é que se veriam contrariados a ponto de tornar fluido o que o modo de agir

tomara como rígido. Todavia, com isso se falsificaria o jogo de linguagem, pois esta dúvida não se dirigiria a uma descrição, mas às condições lógicas da descrição. Assim, diante de uma legião de pessoas que contrariassem um juízo do gênero “eu estou na Inglaterra”, poderia apenas se situar como desagregado, no sentido de que o resto de suas convicções o constrangeria a não abandonar tal juízo. Afinal, “para onde quer que se voltem os meus pensamentos e como quer que eles sejam, confirmam-me que estou na Inglaterra”.¹³ No entanto, isso não quer dizer que esteja excluída a possibilidade de que ocorra algo capaz de fazer ruir a base dos jogos de linguagem, o que não é senão decorrente de que a constituição da significação ocorre no interior das práticas lingüísticas. É essa, ao que nos parece, a causa de um aparente pragmatismo, o qual deve ser prontamente recusado.

O conhecimento parece repousar sobre o reconhecimento, pois a base constituída pelas proposições (resultado de convenções), “sem expressar qualquer conhecimento, fornece regras gerais para as operações de combinação e de comparação conceituais que levam ao conhecimento”.¹⁴ E não é por um processo inferencial que chegamos ao que essas proposições enunciam. Elas descansam, afinal, na base dos processos judicativos, sendo contadas como certas “para além de toda dúvida razoável”.¹⁵

IV.

Em *Remarks on the Philosophy of Psychology*, diz Wittgenstein, “eu não estou a dizer que se uma proposição for útil, é verdadeira”.¹⁶ Essa afirmação justifica a negativa à pergunta que lhe atribui o título de pragmatista, como enunciado em nossa epígrafe. Tal atribuição envolveria um equívoco em relação à idéia de que apenas o uso pode conferir um sentido à proposição. Em resposta à suspeita de pragmatismo, Wittgenstein reitera que é somente no interior da dinâmica dos jogos de linguagem que uma proposição tem sentido. Isso, depois de um bloco de observações no qual recusara que o significado seja tributário de estados mentais, quer dizer, a certeza à qual se reportam as regras gramaticais e que nos permite ver regularidades não se trata de uma que seja articulada em um cenário mental a partir do qual se passaria a atribuir necessidade às nossas ações. Antes, essa certeza se relaciona intrinseca-

mente com o estabelecimento de critérios que garantem a objetividade das expressões lingüísticas, i. e., conferem garantias de que empregamos as palavras da mesma maneira. É nesse sentido que uma dúvida que pretendesse pôr em questão as condições mínimas dos jogos de linguagem não encontraria recursos simbólicos com que se formular, pois não assimilaria a certeza a respeito do significado das palavras. Em outros termos, alguém que duvidasse de tudo não estaria em condições de ter certeza acerca do fato de que por “dúvida” significa o que comumente significamos.

Em sendo assim, importa a esse bloco de observações, ao final do que Wittgenstein recusa a atribuição de pragmatismo, explorar a idéia de que o domínio do significado de uma palavra não pode ocorrer com independência de seu uso. O que envolve dois traços, a nosso ver, característicos de Da Certeza: (1) a significação é constituída no interior de práticas lingüísticas; (2) apenas no uso uma palavra tem significado. Assim, dominar uma linguagem implica o domínio de um conjunto de técnicas de articulação de expressões lingüísticas.

Porém, qual pragmatismo Wittgenstein tem em conta ao dizer que não passa de um equívoco supor que ele seja pragmatista? Ora, Wittgenstein resiste à filiação ao pragmatismo porque não entende que a verdade proposicional esteja atrelada à utilidade, o que não seria senão confundir o significado como relacionado ao uso com o significado como relacionado à utilidade do uso. Há uma conexão interna entre o uso e o significado, mas não uma conexão de tal gênero entre o uso e a verdade. Com efeito, ele não pretende dizer que uma proposição é certa, caso seja útil, antes sim, que a certeza perfeita é uma questão de atitude. Em sendo assim, o pragmatismo cuja atribuição Wittgenstein rejeita trata-se daquele sumarizado por Moore em “William James’ Pragmatism”. Nesse texto, Moore sumariza o pragmatismo de William James tal como este o expusera em *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*. Assim, Moore distingue três traços que marcam esse pragmatismo no que diz respeito à verdade, a saber: (1) uma conexão entre a verdade e a ‘verificação’ ou a ‘utilidade’. Nossas idéias verdadeiras seriam aquelas que possuem aplicação clara, no sentido de que elas podem ser verificadas ou utilizadas; (2) a objeção à compreensão da verdade como ‘estática’ ou imutável’. Em

algum sentido, a verdade é mutável; (3) a verdade corresponde a uma produção humana.¹⁷ Porém, indicar qual perspectiva pragmatista Wittgenstein recusa não significa dizer que Wittgenstein não recusaria outra perspectiva pragmatista. Afinal de contas, Wittgenstein trata de reiterar que recusa a atribuição dessa modalidade de pragmatismo à sua reflexão, e não que aceita qualquer outra.

V.

Assim, certos fatos, “uma vez elaborados no interior de práticas diversas, ganham o estatuto convencional de regras para o uso do simbolismo”.¹⁸ Como tais regras devem dar conta das situações cujos limites elas exprimem, uma *Weltbild* deve mostrar-se capaz de dar conta das situações cujos limites condiciona, mas que não poderia prever de modo absoluto. Embora os lances de um jogo de linguagem estejam subordinados às regras de uso, o jogo de linguagem não deixa de ser imprevisível, pois novas manipulações podem ser inventadas. Desse modo, os aspectos normativos que condicionam as práticas linguísticas correspondem a acordos prévios, no sentido de que o curso das práticas considera o engajamento em torno deles como essencial à construção da objetividade. O significado como constituído pelo uso quer dizer também que a certeza não se sedimenta sozinha, e que seguir regras não seria um produto de nosso arbítrio, como se pudéssemos decidir pela verdade ou falsidade de uma proposição de acordo com sua utilidade.

As proposições que descrevem uma imagem de mundo estruturam o discurso significativo, porquanto expressam limites conceituais. Porém, como assinala Schulte, não é fácil reconhecer, nas proposições aludidas por Wittgenstein em *Da Certeza*, essas formas estruturantes.¹⁹ O que seria inversamente proporcional à dificuldade com que podemos imaginar um contexto significativo para proposições como “a terra existiu há muito tempo antes de meu nascimento” ou “eu jamais fui uma mulher”. Por conseguinte, a mitologia, que marca a linha divisória entre os níveis do discurso, não parece impregnar-se dos elementos envolvidos por essas proposições, nas quais não se reconhece uma estrutura fundante do discurso. A caracterização das proposições que descrevem uma imagem de mundo não é dúctil a essas proposições. Proposições

gramaticais relativas às cores expressariam melhor a função desempenhada por proposições que descrevem uma imagem de mundo. Uma proposição do tipo “A é um objeto físico” seria uma dessas proposições empregadas como regras de articulação simbólica, uma vez que estabelecida em um nível do discurso no qual não é significativo se perguntar pela sua verdade. Afinal, uma tal proposição em contexto gramatical corresponde à explicitação do significado das expressões “objeto físico” ou “A”.²⁰

Ora, as proposições às quais Wittgenstein alude em *Da Certeza* são todas elas ou, quando menos, em grande parte, proposições que descrevem uma imagem de mundo. Afinal de contas, estruturam o quadro de referências com o qual deve contar o uso de expressões lingüísticas, por desenhar um horizonte em torno do qual são traçados os limites do significativo.²¹ Dizer que uma proposição é empregada como gramatical significa que não se trata de uma proposição temporal (“Also nicht temporal”).²² Afinal, não se trataria de uma hipótese a ser confirmada ou infirmada pela experiência. Porém, por ser zeitlos uma proposição, não quer dizer que tenha “um fundamento atemporal e extralingüístico”, mas que expressa relações internas, ou seja, exprime relações entre certas palavras que a constituem como um paradigma lingüístico.²³ E assim a desimportância do acento subjetivo é signo de que, tal como não teria sentido a negação de uma proposição gramatical, não teria sentido dizê-la em circunstâncias normais, pois ela nada acrescentaria à descrição.²⁴ Isso significa que modelos prévios e, no entanto, resultantes de nossas práticas, desenham modos de lidar com o mundo, no sentido de que expressam limites conceituais, demarcando as elaborações simbólicas possíveis.

O jogo de linguagem caracteriza-se por variações e, a despeito disso, a nossa certeza é uma constante.²⁵ Dessa forma, se por um lado a forma de julgar não poderia ser uma abstração, a ponto de fazer com que componentes gramaticais sejam hipostasiados em determinantes absolutos e universais; por outro, não poderia haver, e. g., oposição entre a certeza matemática e a relativa incerteza empírica. A construção da certeza matemática, tal como essa certeza básica que acompanha a produção de proposições empíricas, resultaria, por essa perspectiva, de um conjunto de atividades humanas que podem ser afetadas por esquecimentos, lapsos e confu-

sões.²⁶ Nesse sentido, a possibilidade do erro deve ocupar um lugar especial em nossas elaborações simbólicas.

Todavia, os limites do erro são postos pelos quadros conceituais desenhados em função das proposições gramaticais. A afirmação de que a certeza com a qual contamos é resultante do resto de nossas ações envolve duas ordens de argumentos. De um lado, significa que essa certeza não pode ser constituída à revelia da experiência; de outro, a possibilidade do erro é lógica à medida que deve inscrever-se nas regras que governam o jogo. Ou seja, o erro só pode ser uma exceção e seus limites devem ser definidos gramaticalmente.

É possível que a certeza veiculada por proposições gramaticais seja demovida, embora não sejam possíveis formulações judicativas fora da forma de julgar evocada por essa mesma certeza. Assim, a alteração da certeza diz respeito ao que tomamos como ponto assente de nossos juízos, e não que juízos sejam possíveis sem um campo de certezas ao qual se reportariam. Ao caracterizar proposições gramaticais como proposições que funcionam no sentido de apoiar a produção de proposições significativas, Wittgenstein entende que a certeza que essas proposições veiculam não poderia desfazer-se de um resíduo empírico, na medida em que corresponde a convenções linguísticas. Por conta disso, contanto que certos pontos de referência estejam salvaguardados, as nossas práticas se caracterizam por serem fluidas.

Wittgenstein situa as proposições da física e da aritmética no mesmo nível, no sentido de que a certeza com a qual contam é resultante de práticas contingentes. Assim, as proposições da aritmética são um bom exemplo do quanto a reflexão wittgensteiniana parece cair sob o epíteto de pragmatismo. Porém, não se trata de compreender essa certeza instalada em formas de vida como psicológica, pois que se trata de certeza gramatical. E Wittgenstein não deixa de protestar contra uma modalidade de interpretação que atribua à sua observação o caráter psicológico.²⁷ Mas por qual razão Wittgenstein nos preveniria de uma tal interpretação?

Uma vez que resultam de nossas atividades, as proposições gramaticais não se distinguem claramente das proposições empíricas. É que a certeza de nossas elaborações empíricas esteja situada no mesmo patamar da certeza de proposições da matemática acres-

centa mais uma razão para que não haja nítida distinção.²⁸ Situa-las, portanto, no mesmo nível das proposições matemáticas significa compreendê-las como dependentes do curso de nossos procedimentos. O número de objeções a essa observação, nem por isso, deve nos espantar, porquanto atribuir às proposições matemáticas o caráter de serem incontestáveis “como que oficialmente” (gleichsam offiziell) não deixa de ser um ofício de nossas práticas.²⁹ Assim como as nossas práticas são responsáveis pela evidência construída em torno de proposições gramaticais.

Na mesma medida em que as elaborações matemáticas não podem desfazer-se do caráter de atividade humana, a certeza aritmética não poderia se opor à certeza em relação aos juízos empíricos. E de tão entranhada em nossa forma de julgar, “o próprio Deus não pode me dizer nada acerca” de proposições que a veiculam.³⁰ Se a certeza matemática resulta do conjunto de nossas atividades e se uma proposição básica da matemática está fora de qualquer dúvida, então as proposições situadas fora do domínio da matemática devem também estar fora de dúvida.³¹

A resposta de Wittgenstein às eventuais objeções a essa observação envolve imaginar uma proposição que, embora não-matemática, trata do processo de um cálculo e é tão certa quanto uma proposição matemática: “Eu penso em uma proposição tal como: ‘Quando efetuada por pessoas que saibam calcular, a multiplicação 12×12 resultará, na maior parte dos casos, em 144.’”³² Por essa proposição não só se estabelece a certeza empírica no mesmo patamar da certeza envolvida por proposições matemáticas, como também se explicita o quanto a certeza matemática é resultante de convicções elaboradas no interior das práticas de uso de proposições matemáticas. É assim que essa proposição deverá resultar inconteste, e “naturalmente ela não é matemática”. Ademais, a certeza envolvida em nossas manipulações simbólicas implica que os componentes gramaticais que as condicionam possam manter-se autônomos em relação ao curso das práticas que os constituem necessários.

NOTAS

¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarks on The Philosophy of Psychology*, Vol. I, § 266.

² WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 422.

³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 411.

⁴ MOYAL-SHARROCK, Danièle. *Logic in Action*, p. 126.

⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 421.

⁶ “The world picture is not true in the sense of not agreeing with actual states of affairs” (SCHULTE, Joachim. *World-picture and Mythology*, p. 331).

⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 419. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 415.

⁸ Cf. MORENO, Arley. Comentário de Arley Ramos Moreno “Erro, Ilusão, Loucura”. In: PRADO JR. Bento. *Erro, Ilusão, Loucura: ensaios*, p. 69. “Concordo plenamente que, desde o *Tractatus*, para Wittgenstein os conjuntos de leis naturais e de princípios básicos das imagens do mundo – os axiomas da mecânica e, posteriormente, as proposições gramaticais – não têm sentido, i. e., não possuem valor de verdade, e, ao mesmo tempo, possuem o caráter de necessidade e são arbitrários. Arbitrários, no sentido de que não resultam de inferências, mas de escolhas que poderiam ser outras. Todavia, não são arbitrários no sentido de que dão conta eficazmente das situações que exprimem (...)”.

⁹ PRADO JR. Bento. . *Erro, Ilusão, Loucura: ensaios*, p. 31.

¹⁰ PRADO JR.. *Erro, Ilusão, Loucura: ensaios*, p. 35.

¹¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 420. A cena descrita pelo § 420 é esclarecedora, quer no sentido de que traduz de modo radical a idéia de que proposições gramaticais não contêm saber algum quer no sentido de que essas proposições veiculam aspectos lógicos em relação aos quais um erro não faria sentido. Trata-se então de afastar uma um certo acento subjetivo do emprego desses aspectos condicionais.

¹² WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 375.

¹³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 421.

¹⁴ MORENO, Arley. Comentário de Arley Ramos Moreno “Erro, Ilusão,

Loucura. In: _____. Erro, Ilusão, Loucura: ensaios, p. 58.

¹⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 416.

¹⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarks on The Philosophy of Psychology*, Vol. I, § 266.

¹⁷ MOORE, Edward George. William James' "Pragmatism". p. 97-98.

¹⁸ MORENO, Arley. Comentário de Arley Ramos Moreno "Erro, Ilusão, Loucura". In: PRADO JR., Bento. Erro, Ilusão, Loucura: ensaios. p. 59.

¹⁹ SCHULTE, Joachim. *World-picture and Mythology*, p. 333.

²⁰ Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 36.

²¹ MOYAL-SHARROCK, Danièle. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, p. 120: "We shall see that, like all others hinges [proposições gramaticais], personal hinges act as logical or grammatical rules; they are not empirical or epistemic propositions, but constitute the underived, inarticulate starting points of what it makes sense for an individual to say of herself. Within the set of personal hinges, I distinguish between autobiographical and perceptual hinges, the latter including both external perception and autoperception."

²² WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 57.

²³ SALLES, J. C. *A Gramática das Cores em Wittgenstein*, p. 230.

²⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 58.

²⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 555.

²⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 651.

²⁷ "Minha observação é lógica, não é uma observação psicológica." (WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 447).

²⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 455.

²⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 655.

³⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 554.

³¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 653: "Se a proposição 12 x 12 = 144 está fora de dúvida, então as proposições não-matemáticas também devem estar."

³² WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*, § 654.

REFERÊNCIAS

BOUVERESSE, J. *Wittgenstein's answer to 'What is colour?'*. In: MOYAL-SHARROCK, Danièle (ed.). **The Third Wittgenstein: the post-Investigations works**.

CONANT, James. *Wittgenstein on Meaning and Use*. **Philosophical Investigations**. n° 21/1998, p. 223-250.

HACKER, P.M.S. **Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience**. Oxford: Clarendon Press, 1972.

MORENO, Arley. **Introdução a uma Pragmática Filosófica**. Campinas: Editora Unicamp, 2005.

MOORE, E. G. **Philosophical Studies**. London: Littlefield, Adms & Co, 1959.

MOORE, E. G.. *William James' "Pragmatism"*. In: _____. **Philosophical Studies**.

MOYAL-SHARROCK, Danièle. **Logic in Action: Wittgenstein's Logical Pragmatism and the Impotence Scepticism**. n° 23/2003, p. 125-148.

MOYAL-SHARROCK, Danièle. **Understanding Wittgenstein's On Certainty**. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

MOYAL-SHARROCK, Danièle. BRENNER, William H. (eds.). **Readings of Wittgenstein's On Certainty**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

PRADO JÚNIOR, B. **Erro, Ilusão e Loucura**. São Paulo: Editora 34, 2004.

SALLES, João Carlos. **O Retrato do Vermelho e Outros Ensaios**. Salvador: Quarteto Editora, 2006.

SALLES, João Carlos. **A Gramática das Cores e Wittgenstein**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2002. (Col. CLE; v. 35).

SCHULTE, J. **World-Picture and Mythology**. *Inquiry*. v. 31/1988, p. 323-334.

SCHULTE, J. *Within a System*. In: MOYAL-SHARROCK, Danièle; BRENNER, W. H. (ed.). **Readings of Wittgenstein's On Certainty**.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da Certeza**. Trad. Por Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1990. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea).

WITTGENSTEIN, Ludwig. **On Certainty**. Trad. por Denis Paul e G.E.M. Anscombe. New York: Harper Torchbookz, 1972.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. Oxford: Basil Blackwell, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Remarks On The Philosophy Of Psychology**. Oxford: Basil Blackwell, 1998. Vol. I e II.

ERASMO DE ROTERDAM: HUMANISMO E TOLERÂNCIA

Sidnei Francisco do Nascimento

Universidade Federal do Maranhão

sidneifn@bol.com.br

RESUMO: A erudição dos autores do Renascimento se constituía na retomada da filosofia antiga. A volta ao passado significava uma revolução no âmbito do conhecimento. Essa nostalgia em relação à Antiguidade será indispensável para a crítica desfavorável que Erasmo irá proferir as autoridades que constituíam o cenário espiritual e temporal no contexto do século XVI.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia. Ética. Religião.

ABSTRACT: The erudition of Renaissance authors was constituted of a return to ancient philosophy. The return to the past was a revolution in knowledge. This nostalgia in relation to Antiquity will be essential to the unfavorable criticism that Erasmus will issue towards the authorities that constituted spiritual and temporal spheres in the XVI Century context.

KEY WORDS: Philosophy. Ethics. Religion.

ERASMO DE ROTERDAM: O FILÓSOFO DA TOLERÂNCIA

A conduta tolerante será aquela vivenciada por Erasmo de Roterdam no contexto do século XVI. Filósofo, humanista, filólogo, literato, educador, membro e crítico da Igreja Oficial de Roma ele participava da diplomacia dentro dos palácios; fora um intelectual que aconselhava o governante a fazer o possível para manter a paz e a concórdia entre as nações. Reiterava que uma paz injusta seria preferível que uma guerra justa. A guerra é a pior manifestação humana que na maioria das vezes, para punir um pequeno número de homens causa um desastre a milhares. Ela instaura uma atmosfera de banditismo, de opulência, de luxo, de deboche, de tirania, de ambição, de cólera e de discórdia. Os homens quando fazem a guerra são piores que as bestas selvagens. A paz é ainda a situação do homem quando a dignidade do espírito ultrapassa a bestialidade do instinto.

Se considerarmos as atividades humanas há uma que convém conduzir com atenção ou é necessário fugir, conjurar com preces, rejeitar por todos os meios, é certamente a guerra. Nada é mais ímpio, mais calamitoso, mais largamente pernicioso, mais obstinadamente tenaz, mais terrível, para ser mais conciso mais indigno do homem, para não dizer de um cristão. É impressionante como hoje se inicia em todos os lugares com tal indiferença e falta de discernimento! Com uma crueldade e barbárie se fazem, não somente com os pagãos, mas também com os cristãos, não somente com os laicos, mas também com os padres e os bispos, não somente com os homens jovens e inexperientes, mas também com os velhos que ainda vivem, não somente com o povo e a maioria incerta, mas, sobretudo com os príncipes em que o dever seria de apaziguar pela sabedoria e razão os movi-

mentos inconsiderados da multidão ensandecida. (ERASMO, 1973, p.113)

Os manifestos humanistas de Erasmo de Roterdã admitem que a natureza humana estivesse voltada para o bem. O homem possui o dom da palavra e semelhantemente a doutrina de Aristóteles nasceu para viver em sociedade. Este ser gregário, por uma exigência da natureza constitui famílias, cidades e Estados estabelecendo vínculos de amizade. A amizade é o mais fecundo fundamento da paz. De acordo com suas premissas religiosas o humanista dizia que Deus não criou o homem para a guerra, mas para a amizade. A filosofia grega e a filosofia romana são constantemente retomadas para exaltar a natureza humana e criticar a guerra e seus malefícios. Filosofia e religião não se excluem, mas, se completam na obra do humanista. De Platão a santo Agostinho passando pela filosofia de Cícero e dos primeiros padres, filosofias recorrentes na obra de Erasmo para a elaboração e o desenvolvimento das concepções a respeito de Deus, do homem, da natureza e de razão.

A natureza colocou no homem o ódio da solidão, o gosto da companhia; ela introduziu nele os germes da bondade. Ela fez o que era mais salutar e que fosse também o mais suave: o que há em efeito de mais agradável que um amigo, e por sua vez, mais necessário? Se fosse verdadeiramente possível viver facilmente sem relações, nada poderia parecer agradável se fosse privado de companhia, salvo aquele que espoliado toda humanidade desceria ao nível da besta. Ela associa o gosto das belas letras ao desejo de saber, que não somente garante perfeitamente o espírito humano contra a barbárie, mas ainda possui a virtude particular de fazer nascerem afetuosas relações.” (ERASMO, 1973, p.115)

O ambiente intelectual do século XVI não se constituía apenas da elaboração dos tratados de teologia como se verificava de maneira preponderante no interior das universidades medievais. O modelo de educação no Renascimento caminhava no sentido contrário às disputas referentes às questões lógicas ou metafísicas constituídas, sobretudo pela retomada da filosofia conceitual de Aristóteles pelos escolásticos ao final da Idade Média. O método de ensino compreendia essencialmente dois momentos do processo didático: a leitura e a discussão de um problema apresentado pelo mestre após exames dos argumentos pró e contra. Contudo, tal método caminhará, nos tempos da decadência da escolástica, para uma grande rigidez e formalismo. Muitos homens, dirá Erasmo são capazes de julgar corretamente sem ter estudado a lógica.

Em seu adágio Os Silenos de Alcebiades Erasmo reconhecia que seria um crime e sacrilégio diminuir em qualquer ponto a autoridade de Aristóteles que ele o considerava como um homem de um saber excepcional, mas qual luz se radiosa fosse ela não se obscureceria em comparação a sabedoria celeste! Os humanistas estavam ericados da filosofia de Aristóteles e da educação escolástica. Nesse ambiente de insatisfação a expressão literária e moral da renascença se constituíam por meio da retomada da cultura clássica. O humanista pretendia estudar as línguas, quer dizer o latim, o grego e o hebraico. O conhecimento das belas letras o possibilitava o contato com os autores latinos e as traduções latinas dos autores gregos tais como Luciano, Plutarco, Cícero, Horácio, Ovídio, Tito Lívio, Plauto, Terêncio, Sêneca. O contato renovado com a sabedoria antiga e pagã o auxiliava na seleção dos provérbios que se constituíam como meios pelos quais o humanista tornaria evidentes os problemas de sua época.

Os adágios contribuía para divulgar o espírito clássico e o intercâmbio entre a cultura antiga e a cultura moderna. Constituídos de sentenças, metáforas, parábolas, comparações, exemplos,

imagens e figuras de estilos foram amparados pelos sábios ilustres da Antiguidade. Erasmo escrevia os adágios para ridicularizar toda pretensão de poder que conduziria facilmente alguns à decisão de fazer a guerra na maioria das vezes em proveito de poucos. O humanista era da opinião de que apesar de todos os males que ameaçam a vida dos homens a guerra deve ser considerada como o mal mais terrível que afeta a humanidade, como a cloaca dos males. Com seus provérbios o humanista se aproximava da glória literária devida à aceitação unânime pelos editores ao comprarem suas obras que rapidamente se constituíam como livros escolares. Não significa que Erasmo tenha se enriquecido com a compra de suas obras, muito pelo contrário, porque se não fosse os mecenas de sua época seguramente viveria com muitos percalços. Na modernidade renascia o gosto pela cultura literária desprovida do rigor e formalismo contidos no modelo de educação medieval. Nesse contexto de mudanças o ensino será revigorado pela retomada das belas letras constituído pelas expressões consagradas dos autores antigos.

Se não todos pelo menos a maioria dos escritos de Erasmo reivindicam a tolerância. O humanista retomou da Antiguidade dois provérbios que tratam a respeito da guerra para denunciar a intolerância entre os homens e os motivos pelos quais os conduzem a lutarem até a morte. Ele escreveu o adágio A guerra é doce somente para aqueles que não a fazem recorrendo à citação contida na obra A arte de fazer a guerra do poeta latino Vegécio do século IV de nossa era, livro III, capítulo XIV:

Não confie muito no jovem soldado que deseja lutar, pois o combate é doce para aqueles que não sabem o que é; e de Píndaro poeta lírico, grego do século VI a.C reconhecido pela variedade de ritmos, pelo brilho das imagens que constrói e pela elevação das idéias contidas em seus poemas, desse poeta Erasmo sublinhou o seguinte provérbio: a guerra

é doce para aqueles que não a fazem, mas quem não a conhece aprova, desde que se aproxime a um horror extremo. (ERASMO, 1973, p.111)

Depois de apresentar o contraste da guerra entre uma concepção de natureza corrompida pelas doenças do espírito tais como o orgulho, a glória, o luxo, a opulência e uma concepção de natureza humana feita para a amizade dotada de razão que a faz viver conforme a virtude; Erasmo se perguntava de onde vem essa excrecência ameaçadora como à guerra. O humanista concebia um estado de natureza em que os homens primitivos conviviam nus sem propriedades e sem tetos vivendo nas florestas. Viviam para a caça e pesca sobrevivendo com o que a natureza pudesse lhes oferecer de melhor. Os homens para se defenderem dos animais formavam bandos e os atacavam. Elegiam como chefe aquele que teve mais coragem, que protegeu a espécie do perigo. Em seguida não contente em comer o produto da caça, se cobrem de peles para se protegerem do frio. Erasmo sentencia: tais são os assassinos, tais os espoliadores.

O humanista nos diz que pelo hábito, matando os animais, o homem poderia ser abatido sem grande pena; o caminho que conduzia o homem à sua sobrevivência matando os animais o conduzirá a uma escalada do terror tornando-se assassino de sua própria espécie. Para fazer a guerra os primeiros homens se reuniam em bandos, depois em grupos conforme os parentescos, depois se tornavam vizinhos, amigos e por fim se constituíam em tropas e armadas. Nada se encontra livre da crueldade humana. Pouco a pouco Erasmo desenvolve a crítica à civilização moderna. Famílias contra famílias, cidades contra cidades, regiões contra regiões, reinos contra reinos. A guerra instaura uma atmosfera de banditismo e o fratricídio.

A idéia de natureza, a noção de lei natural e de direito natural são elementos importantes para compreender a concepção de natureza humana contida nas obras de Erasmo. A razão que triunfa é a razão natural e divina que está dispersa em tudo. As leis que regem o mundo físico também regem a sociedade política. Essas mesmas leis estabelecem a paz entre os homens, que os governantes devem seguir para serem justos e ficarem distantes de todos os vícios. Aquele que administra o Estado deve seguir a lei natural e divina que rege o movimento dos astros e dos homens. A ética do humanista está baseada na cosmologia cristã, pois, o homem criado a imagem de Deus não é inconciliável com o preceito de seguir a natureza. Ele concordava que a lei proveniente do mundo natural e divino ordenasse e determinasse a paz social e individual.

O estoicismo do império e particularmente as obras de Cícero, a respeito de suas posições referentes à ética, a justiça, o direito natural, bem como, sua concepção de natureza humana e de deus constituirão, os pressupostos religiosos e morais indispensáveis para Erasmo desenvolver seus manifestos pacifistas. No entanto, como cristão, o humanista jamais deixara de lado a antiga tradição que concebia a alma humana como um influxo da graça de Deus no homem, que por uma exigência da natureza o faz desejar o sobrenatural. A alma quando se liberta das coisas sensíveis se eleva para as regiões do espírito. A vontade racional e livre possui um movimento indeclinável em direção ao bem. Será a mistura da filosofia grega com a filosofia cristã que constituirá a crítica que Erasmo irá fazer às guerras intestinas derivadas dos tratados egoístas dos príncipes de sua época.

Para compreender melhor os pressupostos de justiça e direito natural contidos nas obras de Erasmo, voltamos para a Antiguidade e retomamos esses mesmos conceitos contidos nas obras de Cícero. Esses autores desenvolveram a idéia de direito natural pre-

sente no homem inscrito em sua natureza. As bases da justiça se encontram na natureza do direito contida na natureza humana. A lei suprema está inclusa na natureza (cosmos) e em nossa própria natureza (ethos). Seguir a lei natural que se manifesta nos fenômenos da natureza como a regularidade dos eventos naturais tais como o dia e a noite, o quente e o frio, o movimento dos astros, significa obedecer ao mesmo tempo à reta razão que nos orienta em direção ao bem. Obedecer às leis da cidade é seguir ao mesmo tempo o movimento regular do céu, o pensamento dos deuses e a divindade predominante. A idéia de direito natural contida nas obras filosóficas de Cícero, também se verificava nos escritos pacifistas de Erasmo quando admitiam que o homem e a divindade tivessem algo em comum, pois, possuíam razão e conviviam dentro da cidade compreendida como o mundo inteiro, “onde coabitam homens e deuses.” (CÍCERO, 1959, p 13)

A teoria do direito natural desenvolvida por Cícero e contida na concepção de bom governo que o humanista cristão aceitava para criticar os governantes de sua época se situava entre uma concepção de mundo físico e ético, estóico e cristão, em que o fim último seria viver conforme a natureza. A física estóica admite que o logos na qualidade de um princípio divino que se difunde na matéria construa a realidade natural e ordene o universo. A lei natural (*naturalem legem*) é divina e princípio de tudo. Deus é intelecto e a lei natural difusa em tudo se identifica com Ele. A conduta virtuosa deve seguir a ordem divina e natural. Não há nenhum povo que tomando a natureza por guia não pudesse alcançar a virtude. “As leis que convém a vida social devem se adaptar a constituição política, ao Estado, a magistratura e aos poderes dirigentes”. (CÍCERO, 1959, p.104)

A necessidade criou as sociedades: ela ensinou os homens a se unirem para cuidarem da sua defesa comum contra os bandidos ou contra todas as forças que os atacam. As circunstâncias e as condições de vida são tais que o homem não pode jamais ser auto-suficiente. O gênero humano teria se destruído desde o começo, se a união conjugal não tivesse propagado sua espécie. Assim que o homem nasce já está preste a deixar a vida; ele perderia o começo de sua existência, se a mão hábil das sábias-mulheres e os cuidados tenros do alimento não viessem em seu socorro. A natureza parece ter semeado no coração do homem esta parcela potente e intensa de ternura que faz com que eles amem suas crianças antes de nascerem. Existe em efeito entre alguns homens afinidades recíproco em conformidade a sua natureza, aos seus talentos, e as suas ocupações: Eles cultivam a bondade mútua. (ERASME, 1973, p. 208)

Como crítico intransigente da religiosidade de sua época, mesmo recorrendo aos autores antigos, pagãos, o príncipe dos humanistas fazia um apelo ao cristianismo puro e simples. Não se deve esquecer que a assimilação que o humanista irá fazer da filosofia antiga possuía um caráter religioso importante. Erasmo retomava dos escritos da Antiguidade, as heranças deixadas pelos doutores da Igreja e a exegese que esses desenvolveram das Sagradas Escrituras. A filosofia grega e o cristianismo primitivo não são incompatíveis como poderiam admitir aqueles que não concebem um vínculo de proximidade entre a teologia natural dos gregos e a cosmologia cristã. Erasmo criticava aqueles pontífices e imperadores que viviam de aparências, aqueles cristãos que faziam do rito e do formalismo religioso a devoção necessária para se manterem próximos de Deus. Aqueles cristãos que não privilegiassem a caridade proveniente de uma consciência tranquila e de uma religiosidade sincera e interior seriam mais ímpios que os próprios pagãos.

Erasmus opõe a realidade sensível ao mundo inteligível dentro de um sincretismo cristão e platônico. É sempre a oposição do céu e da terra, do sagrado e do profano, do superior e do inferior. O homem ocupava uma posição média dentro de sua metafísica, mas com a possibilidade de se elevar para Deus ou de cair na animalidade mais grosseira dependendo do uso que fizesse de sua inteligência. Erasmo sublinhava a importância da tradição greco-romana e a solidez das provas para conceber o nous como espírito, isto é, como piloto da alma que nos conduz à divindade. O humanista reafirmava a importância da tradição em oposição às dissidências que dividiam o mundo cristão.

Alguns ainda defenderam o máximo possível os escritos da doutrina de Cristo e redigiram seu testemunho com sangue entre eles se encontram os gregos: Orígenes, Basílio, Crisóstomo, Cirilo, João Damasceno e Theófilo; e os latinos: Tertuliano, Cipriano, Arnóbio, Hilário, Ambrósio, Jerônimo, Agostinho, não contando, nesse meio-tempo, Thomas, Scot, Durand, Capreolos, Gabriel, Egidio, Gregório, Alexandre... (ERASMUS, 1910, p.12, tradução nossa)

Conforme a tradição, o espírito santifica a alma na medida em que esta, através de uma disposição natural, se precipita em direção ao Bem. Erasmo identificava o espírito com uma noção de interioridade que habita em nossos corações. Algumas de suas obras foram censuradas pelo concílio de Trento, pois quando se opunha ao mundo material em detrimento do espiritual criticava ao mesmo tempo, a autoridade religiosa e o poder político.

Em seu adágio *A guerra é doce para aqueles que não a fazem* o humanista reiterava que ele se referia à sua época quando desferia críticas às maquinações diplomáticas que privilegiavam interesses

muito particular. Ele criticava, por exemplo, as cláusulas do Tratado de Cambrai concluídas em 11 de Março de 1517 pelos príncipes que governavam a Europa.¹ Esse acordo trataria apenas da aprovação do projeto de cruzada contra os Turcos se não estivesse também contida de maneira secreta, os artigos que admitiam a divisão pura e simples da Itália em dois reinos, o que privilegiariam apenas alguns em detrimento da maioria.

Erasmus denunciava o proselitismo dos papas e imperadores que fomentavam o preconceito e o ódio contra os Turcos e os Judeus distanciando cada vez mais a possibilidade da convivência pacífica, da moderação e do bom senso entre as religiões judaica, muçulmana e o cristianismo. O ecumenismo religioso conjugado a idéia de tolerância fazia um apelo veemente em favor da paz religiosa, social e individual. O humanista era da opinião de que se deveria ganhar a guerra contra os Turcos não pelas armas, mas, pelas virtudes. Ele dizia que a guerra contra os Turcos seria um pretexto para espoliar ainda mais o povo cristão em nome de Deus. Erasmus preferia um verdadeiro turco a um falso cristão; um cristianismo espiritual, interior, liberado de todo excesso de cerimônias e práticas exteriores de devoção do que o formalismo da religião judaica.²

A crítica que o humanista faz às relações que os governantes da Europa mantiveram com os Turcos e os motivos pelos quais deveriam conduzir populações inteiras a fazer a guerra em nome de uma razão de Estado camuflavam interesses escusos, muitas vezes econômicos, com o intuito de privilegiar uma minoria. O conceito de razão de Estado se manifestava como garantia que o chefe de Estado teria para justificar a decisão de fazer a guerra o que permitiria, por sua vez, cometer crimes para resguardar o direito da maioria. Erasmus denunciava estas artimanhas considerando-as como hipócritas, que conduziram a morte pessoas inocentes. O evangelismo político de Erasmus se opunha a política sórdida e

expansionista da Europa porque motivava principalmente à espoliação de outros continentes em nome de Deus e do Estado. O humanista se perguntava se nós cristãos que nos aplicamos a estender nosso império, se nós que cobiçamos suas riquezas, porque dissimular sob o nome de Cristo uma empresa tão profana? A meditação religiosa e a paz social e individual são indissociáveis. Os objetivos da fé evangélica são as morais dignas de Cristo que o governante deveria imitá-las para fazer um bom governo.

A única prece que dirigirei aos Príncipes como um apelo cristão é de abandonar os falsos pretextos e razões dissimuladas e de agir seriamente e de todo seu coração, de maneira a colocar um termo ao furor guerreiro se durável e se atroz, e de fazer reinar a paz e a concórdia entre os homens unidos por tantas garantias. É em função desse objetivo que eles devem tender seu espírito, preparar suas forças, se amparar de conselhos e cobrir suas angústias. Como aqueles que se aplicam a passar por magnânimos provam assim sua magnanimidade. Marcando sua superioridade sobre este ponto, se terá cumprido uma ação muito mais brilhante do que se tivesse submetido pelas armas a África inteira. (ERASME, 1973, p. 195)

Como temas recorrentes em suas obras o humanista jamais deixara de lado a conduta moral que os teólogos e príncipes deveriam seguir se responsabilizando pela manutenção da paz e da concórdia entre os povos. A ética, a política e a religião estavam conjugadas nas obras pacifistas de Erasmo. Do ponto de vista ético o príncipe deveria seguir os preceitos verdadeiramente cristãos como a paciência, a caridade e a inocência. O príncipe representa dentro do Estado, o que o olho representa dentro do corpo e a razão dentro da alma. Erasmo nos diz que a corrupção moral é pior que a morte física seguindo a idéia de fidelidade que mesmo durante a guerra havia entre os povos da Antiguidade. Em sua

obra *A guerra é doce para aqueles que não a fazem* ele contemporizava a maneira como os romanos, os gregos e os árabes faziam a guerra diferentemente da maneira sórdida e inescrupulosa dos governantes de sua época que conduziam muitos inocentes a destruição por motivos torpes. Ele escreve que apesar das loucuras dos grandes generais que fizeram a história da Antiguidade desbravando continentes e fazendo a guerra, combatiam com mais humanidade, com mais honestidade e não por razões sem importância como faziam os príncipes de sua época.

Antes de recorrer às armas os guerreiros pagãos conversavam. Dentro de um espírito romano, depois de todas as tentativas de conciliação, se enviava um chefe da congregação que cumpria as cerimônias: procurava-se seguramente temporizar, para moderar assim o furor do combate. E quando se tinha feito tudo não se permitia de se engajar na luta antes do sinal, ao qual se dava de tal maneira que o soldado ignorava o que se devia fazer. E depois do sinal, todo homem que se encontrasse sob as armas sem ser tocado pelo sermão militar, não tinha licença de prosseguir ou de tomar o inimigo: Catão, o antigo escrevia a seu filho, o qual permanecia desocupado no campo, para lhe ordenar a entrar em Roma ou, se preferisse permanecer na armada, solicitando ao seu chefe a permissão de lutar contra o inimigo. (ÉRASMO, 1973, p.133)

A decisão de se fazer a guerra seria a última alternativa que os governantes deveriam recorrer depois de ter sido tomada todas as medidas para se evitá-la. O recurso a guerra apareceria como a última razão de Estado com o intuito de diminuir o mal maior que penalizasse ainda mais a vida de pessoas inocentes. Os humanistas cristãos estavam inicialmente de acordo com as premissas da Reforma, o que lhes causaram muitos problemas como as acusações desferidas pelos próprios membros da Igreja (instituição que defendiam), de terem tomado o partido de Lutero. Diante da violên-

cia que se seguira nos tempos da Reforma, Erasmo abandona as causas de Lutero e prefere a circunspeção, exceto sua missiva enviada ao reformador quando escreveu o livre-arbítrio. O príncipe dos humanistas era da opinião de que o remédio poderia ser pior que a doença, que suprimir as superstições já tão habituais e incorporadas pelos costumes poderia causar maiores malefícios do que o contrário. Uma posição incômoda, perseguido tanto pela ortodoxia, quanto pelos dissidentes, Erasmo de Roterdã sempre fora condescendente com seu evangelismo político: o apelo à paz, a tolerância e a concórdia entre as nações.

NOTAS

¹ O imperador Maximiliano, o rei da França Francisco I e o príncipe Carlos da Espanha.

² Tema constante que faz parte do evangelismo erasmiano com inspiração de Paulo sobre o espírito que vivifica e a letra que mata. A idéia que Erasmo faz do judaísmo é sempre aquela de um ritualismo: o que lhe permite às vezes tratar os cristãos como judeus.

REFERÊNCIAS

CICERÓN. **Disputaciones Tuscultas.** Tradução de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.

CICÉRON. **Du bien suprême et des maux les plus graves.** Tradução de Charles Appuhn. Paris: Librairie Garnier Frères, 1938.

CICÉRON. **Traité des lois.** Tradução de Georges de Plinval. Paris: Les Belles Lettres, 1959.

CICÉRON. **De la nature des dieux.** Tradução de Charles Appuhn. Paris: Garnier Frères, 1935.

ÉRASME. **Guerre et Paix dans la pensée d'Érasme.** Tradução de Jean-Claude Margolin. Paris: Aubier Montaigne, 1973.

ÉRASME. **Les Silènes d'Alcibiade.** Tradução de Jean-Claude Magoli. Paris: Belles Lettres, 1998.

ERASMUS. **Libero arbitrio** sive collatio. Leipzig: Georg Böhme, 1910.

GALIBOIS, R.; BUJANDA, J.M. **Liberté et Unité dans l'Église.** Canadá: Cosmos, 1971.

HALKIN, L.E. **Érasme parmi nous.** Paris: Arthème Fayard, 1987.

MARGOLIN, J.C. **Érasme.** Paris: Robert Laffon, 1992.

O HUMANO EM HEIDEGGER: UM COMENTÁRIO A PARTIR DE SER E TEMPO

Laurenio Leite Sombra

Universidade Estadual de Feira de Santana
lausombra@hotmail.com

RESUMO: esse trabalho busca, a partir das críticas que Heidegger faz ao humanismo, particularmente em sua Carta sobre o Humanismo, questionar o estatuto do humano em Heidegger. Busca apresentar como, desde Ser e Tempo, o filósofo alemão apresenta uma forma peculiar de abordagem à condição humana, diretamente associada à sua também peculiar noção de liberdade.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger. Humanismo. Liberdade.

ABSTRACT: This paper aims to inquire the human position in Martin Heidegger's works, concerning his critics to humanism in Letter on Humanism. It attempts to analyse how, since Being and Time, the German philosopher puts forward a peculiar conception over the human condition, directly related to his conception over liberty.

KEY-WORDS: Heidegger. Humanism. Liberty.

INTRODUÇÃO

Já nos parágrafos introdutórios de *Ser e Tempo*, Heidegger afirmava que não buscava uma antropologia filosófica ou uma “ontologia completa da presença”¹. Ele buscava, sim, uma analítica da presença como ponto de partida para uma investigação mais ampla do sentido do ser, tendo, portanto, como meta a superação de qualquer ontologia regional. Também é conhecida a manifestação de Heidegger em sua Carta Sobre o Humanismo, de 1945, em que ele recusa a condição de humanista a seu pensamento. Nesse texto, escrito provavelmente em contraponto ao existencialismo de Sartre, que publicara *O Ser e o Nada* em 1943, Heidegger rejeita igualmente as premissas do existencialismo e a suposta semelhança com a sua obra, associando a história do humanismo (o existencialismo incluso) a uma “metafísica”, sempre em busca da essência do homem². Ao contrário, ele afirma: “o homem não é o essencial, mas o ser enquanto dimensão do elemento ek-stático da ex-sistência”³.

O que significa essa recusa sistemática de Heidegger? Certamente não é uma recusa do humano, mas de sua essencialização e, de certo modo, da sua primazia. Este trabalho defende que a obra de Heidegger, e particularmente *Ser e Tempo*, resgatam, da forma mais ontológica possível, certo primado do humano, com uma condição diferenciada em relação à história da filosofia. Essa defesa ocorrerá a partir da leitura de *Ser e Tempo*, mas incorporando aspectos de obras posteriores, defendendo que essa condição permanece no decorrer de toda a sua obra.

O HUMANO COMO PRESENÇA

Ser e Tempo se inicia com a apresentação da retomada explícita em torno da questão do ser. Heidegger aponta um esvaziamento da tradição em torno dessa questão, cujo sentido é dado como “o conceito mais universal e mais vazio”⁴ e encoberto historicamente. Avalia que, como a questão do ser diz sempre sobre o ser de um ente, deve ser buscado o ente privilegiado na própria elaboração da questão do ser, aquele que pode, ele mesmo, questionar o ser. Chega então à presença (Dasein), “ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que [...] possui em seu ser a possibilidade de questionar”⁵. O termo usado por Heidegger para designar o “ente que cada um de nós sempre somos” (Dasein) é de difícil tradução, não raro mantido em alemão por diversos autores.

Como afirma Dastur, Dasein foi forjado em alemão para traduzir *existencia*, em latim, sendo usado nesse sentido por filósofos como Kant e Hegel⁶. Heidegger o adota de forma bem diferente, recusando pensar a existência do humano como um ente “simplesmente dado”. Ao contrário, o que caracteriza o Dasein é o fato da sua abertura ao próprio ser. O *Da*, advérbio de lugar, traria ao humano a condição de ser, ao mesmo tempo, já lançado e aberto, sempre colocado em uma situação. Nesse sentido, foi comum a tradução por *ser-aí*, recusada na edição brasileira. Márcia Schuback optou pela terminologia *presença* (que será adotada aqui, de uma forma geral), tentando afastar-se ao máximo dos ecos da conotação tradicional de existência e tentando apropriar-se do prefixo latino “*prae*”, como um substituto possível do *Da* alemão, como um “*anteceder-a-si-mesmo em já sendo em e junto a*”⁷.

Em sua caracterização da presença, Heidegger aponta dois as-

pectos fundamentais. Em primeiro lugar, o fato de que o ser deste ente é “sempre meu”, “somos nós mesmos”. O segundo, é que ele sempre se relaciona com o ser, o ser “está sempre em jogo” com a presença. A descrição de um ente que se caracteriza por ser “sempre meu” já parece muito distante de qualquer descrição objetiva. Heidegger afirma que essa forma afasta qualquer tentativa de rotular a presença como parte de determinado gênero de entes simplesmente dados. E aqui vale uma digressão para melhor compreensão dessa recusa.

Pelo menos desde Aristóteles, a nossa compreensão de um ente se dá pela possibilidade de referirmo-nos a ele por meio de categorias, numa predicação da substância. Assim, a substância é “aquilo que não se predica de um substrato, mas de que tudo mais se predica”⁸. Aristóteles complementa asseverando que “só a substância é definível”⁹. Em suas Categorias, ele busca estabelecer toda a possibilidade de predicação de uma substância. Uma lógica mais sofisticada, mas baseada na construção aristotélica é a definida por Kant, que estabelece de forma “necessária” uma “tábua das categorias” (sobre as possíveis relações de um conceito) e uma “tábua dos juízos” em que determina igualmente a caracterização dos juízos possíveis, delineando a possibilidade de uma representação, sempre a partir da articulação de intuição (pura ou empírica) e um conceito (estabelecido a partir das possibilidades da tábua das categorias)¹⁰.

Em Kant ou Aristóteles, se tomados como cânones fundamentais ao pensamento filosófico, pensar o ente é sempre a possibilidade de defini-lo por meio de categorias, o que em Aristóteles se traduz por uma forma específica de predicação. O que significa, em última análise, pensá-lo a partir de determinados universais previamente estabelecidos (“animal”, “racional”, “político”, “dotado de linguagem” e assim por diante). Caracterizar a presença

como um ente que “sempre sou” parece estranho, porque não parece uma definição, não se assemelha com uma predicação. Heidegger parece convidar-nos a uma compreensão da presença que só é possível porque, em algum sentido, compreendemos o que significa “sempre sou”, porque de alguma forma já ocupamos o lugar da presença¹¹. Assim, é pelo fato de saber que “eu sou” e que “tu és” que podemos compreender a presença, embora não por meio de definições¹².

Um segundo aspecto colocado por Heidegger é o que ele determina como um primado da existência frente à essência. Mas esse primado deve ser pensado a partir de uma reformulação da própria noção clássica de existência. Em geral, esta palavra é pensada num plano meramente ôntico, como o fato de um ente “ser simplesmente dado”, ou seja, se apresentar como “existente”. Em Heidegger, existência¹³ é utilizada para falar do fato de que a própria “quididade” da presença deve ser concebida a partir do seu ser¹⁴. A existência seria então o próprio ser da presença. E faz parte da sua constituição existencial a presença se determinar sempre a partir de “uma possibilidade que ela é” e do fato de que ela “se compreende em seu ser”¹⁵.

Esse segundo aspecto também dá à presença uma característica bem diferenciada do pensamento tradicional. Ela não se constitui por algo definido, mas por possibilidades. E a sua própria essência não se constitui por algo que ela é internamente, mas pela abertura ao ser que ela possibilita. Como se, de alguma forma, a presença se constituísse sempre por algo “fora” dela mesma, por seu vazio que possibilita a relação com o ser.

Não há dúvida que esses primeiros delineamentos já trazem uma forma bem peculiar de pensar o humano. Ao contrário de um ente que tem determinadas características definidas, que podem ser especificadas por uma definição categórica, ele se revela por

ser, de um lado, “sempre meu”; de outro, pelo seu relacionamento com o ser, pela sua abertura e suas possibilidades. O humano visto por Heidegger é muito mais uma lacuna a ser preenchida em sua relação com o ser. Como caracteriza Heidegger, “a presença é um sendo que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão [...]. A presença é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou”¹⁶.

Mas essa caracterização do humano ainda é por demais abstrata. O humano se estabelece numa relação com outros entes, sejam eles outras pessoas, ou diversos objetos do mundo (naturais ou artificiais) com que lidamos. A tradição filosófica com a qual Heidegger se deparou tendia a pensar essa relação como a de um sujeito (o indivíduo, normalmente pensado como um sujeito cognoscente) que “representa” determinados objetos. Se pensarmos em Kant mais uma vez, essa representação ocorre por meio da ligação da tábua de categorias com a sua intuição. Dentre essas categorias, se dá inclusive a categoria de substância que atribui uma unidade no decorrer do tempo ao objeto intuído¹⁷. A partir dessa determinação, nós representamos diversas substâncias (os objetos de representação) com as quais nos relacionamos.

Kant adiciona à sua análise as idéias transcendentais de alma, mundo e Deus, obtidas pela razão, embora não possam ser alcançadas pela experiência. Segundo Kant, a razão pura, mediante as idéias transcendentais “conduz todos os seus conhecimentos a um sistema”¹⁸. Mas a definição a posteriori de idéias transcendentais, que não podem ser apreendidas mediante as representações, não retira a base lógica do pensamento de Kant, ou seja, da relação de um sujeito transcendental com objetos, por meio da forma do entendimento. Ao contrário, elas apenas favorecem a Kant a determinação de dois reinos relativamente dicotômicos, um reino dos fenômenos, que “estaria submetido à relação causal segundo todas as leis da determinação”¹⁹ e um “reino da liberda-

de”, espaço em que o sujeito seria “independente e livre, em suas ações, de toda a necessidade natural, como a que é encontrada unicamente no mundo dos sentidos”²⁰.

Heidegger, em sua analítica da presença, busca mais uma vez afastar-se dessa perspectiva da tradição filosófica. E estabelece esse afastamento a partir da constituição da presença como ser-no-mundo. Essa caracterização ontológica prévia recusa qualquer relação anterior e separada de presença e mundo. A presença só se revela porque ela tem, desde sempre, um mundo. O mundo só se revela porque ele tem, desde sempre, uma presença. Como Heidegger caracteriza mundo como “o contexto ‘em que’ uma presença fática ‘vive’ como presença”²¹, ele lança mão do conceito de mundo circundante para falar “o mundo mais próximo da presença cotidiana”²², a relação mediana que temos com o mundo.

É a partir do mundo circundante que temos uma relação cotidiana com os entes. Mas, mais uma vez, essa relação não se dá de forma previamente desarticulada para um encontro posterior. A relação com os entes se dá já num modo de ocupação, existencial que caracteriza que já lidamos com os entes de uma forma intencionada, para produzir, tratar, cuidar, aplicar, empreender, impor, pesquisar, considerar, etc.²³. É em função da ocupação que nós podemos caracterizar o ente que vem ao nosso encontro como instrumento. E Heidegger também percebe que não nos deparamos separadamente com cada instrumento, mas que eles ganham sentido num todo instrumental, numa relação entre eles e deles com a presença. É só a partir dessa totalidade que os instrumentos singulares são capazes de se revelar. E é uma totalidade que se dá em jogo complexo de referências, que permite que essa relação seja vista dentro de uma conjuntura.

A relação da presença com os entes intramundanos dentro de uma conjuntura possibilita uma efetiva espacialidade da presença.

Dentro de uma perspectiva ontológica, isso não significa, originalmente, que a presença ocupa e se desloca em determinado ponto específico do espaço, ou que os entes intramundanos assim o façam. Antes dessa determinação ôntica, Heidegger destaca que a espacialidade é possível a partir dos caracteres de distanciamento e direcionamento. Ele define o distanciar, curiosamente, como o “fazer desaparecer o distante”²⁴. Ou seja, ao contrário do que o termo possa sugerir, da tendência de aproximação da presença com os entes, no sentido de ter à mão – o que não implica determinada distância física. O direcionamento pressupõe que toda a aproximação do distanciamento se dá em determinada direção dentro de uma região²⁵. Esse direcionamento possibilita a própria corporeidade da presença, a partir da sua espacialidade.

Com essas caracterizações, aqui colocadas de forma bem resumida, já se mostra um avanço da perspectiva do humano designada por Heidegger. A presença se caracteriza dentro de uma espacialidade concreta, em uma relação intencionada (a ocupação) com os demais entes intramundanos, que só ganham significância dentro de uma conjuntura, uma relação complexa de referências. Dentro dessa perspectiva, a designação particular dos objetos deve ser pensada como um processo derivado, dependente dessa totalidade. E esse contexto só é possível porque a presença, desde sempre, é ser-no-mundo. A relação da presença com um mundo circundante e, nele, com um conjunto de entes intramundanos em uma espacialidade, só é possível porque já se deu previamente um mundo.

Heidegger continua descrevendo o ser-no-mundo da presença com a análise do relacionamento entre as pessoas, do encontro da presença com as outras presenças. Ele deixa claro que, da mesma forma que na relação significativa com os entes intramundanos, a presença desde sempre lida com as outras presenças, liberadas pelo

mundo. E esse lidar não ocorre apenas em momentos específicos de encontro com o outro. Mesmo quando está só, a presença já está em relação com as outras, já está no modo ser-com. Isso embora o modo mais comum da relação com as outras presenças seja a partir do impessoal, que “prescreve o modo de ser da cotidianidade”²⁶. Por meio do impessoal, a presença age como “todo mundo”, eximindo-se de qualquer singularidade na sua ação.

Mas Heidegger também traz à tona o modo primário em que a presença se depara com a sua existencialidade, com sua abertura. E ele descobre os modos dessa abertura a partir de alguns existenciais fundamentais que a iluminam. É nesse contexto que Heidegger fala da disposição, em que a presença se entrega à responsabilidade de ser lançada em uma situação, e se revela numa determinada “afinação de humor” (Stimmung)²⁷, numa circunstância em que ela se deixa ser afetada pelo mundo. A disposição sempre se dá em articulação com o fenômeno da compreensão. Como afirma Heidegger, “toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime”²⁸. A compreensão sempre se abre a partir das possibilidades da presença desde sua condição lançada, a partir das possibilidades projetadas dessa condição. Por fim, ele aborda a fala como outro existencial primário, que se articula a partir da compreensibilidade do ser-no-mundo. Fala que deve ser pensada em seu caráter originário de articulação da presença, incluindo a escuta e o silêncio em suas possibilidades²⁹.

Em resumo, Heidegger descreve a constituição complexa do ser-no-mundo em articulação da relação da presença com entes intramundanos, com as outras presenças e na sua abertura intrínseca, particularmente em sua cotidianidade. Essa relação com a cotidianidade nunca encerra em si o ser da presença, fato que pode ser revelado pelo estranhamento com o mundo demonstrado com a disposição da angústia³⁰, mas a compõe num todo estrutural que

Heidegger sintetiza como cura (Sorge). Por meio da cura, se percebe a presença sempre “além de si mesma”, numa determinação (fundamental para a temática que pretendemos desenvolver) da liberdade da presença, do fato de que ela sempre se abre em possibilidades. Essa liberdade, contudo, também implica relações “impróprias” da presença, o que ocorre até na maior parte das vezes, em que a presença não se abre em suas possibilidades – como se dá na sua relação com o impessoal.

É a partir dessa descrição do fenômeno da cura, fenômeno sempre complexo que articula a facticidade da presença (em sua relação com a mundanidade), a sua “decadência”, em sua relação mediana com as outras presenças e sua existencialidade (sua abertura), que Heidegger desenvolve a 2ª. Seção de Ser e Tempo, onde ele trata mais diretamente a questão da temporalidade. É aqui que ele desenvolve a noção da presença como ser-para-a-morte, isto é, um ente que, em sua condição mais autêntica, sabe e reconhece a sua finitude, o que determina de forma peculiar as possibilidades que lhes são abertas, uma vez que “a morte é a possibilidade mais própria da presença”³¹. Aqui também é definida a decisão, como sua abertura privilegiada da presença (a mais própria), em que ela assume as possibilidades faticamente dadas a cada vez. Segundo Heidegger, a decisão é “o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio”³².

Heidegger assume que a temporalidade é experimentada de modo originário justamente com o fenômeno da decisão. E como a presença decidida já admite a sua condição de finitude, ela assume com clareza os limites das possibilidades lançadas e atém-se ao que se abriu. É por meio da descrição das possibilidades próprias da presença, que fica claro para Heidegger que o sentido da cura é a própria temporalidade. E esta é entendida como um fenômeno complexo que unifica porvir, atualidade e vigor de ter sido (ditos de uma forma mais prosaica, desde que entendidos

ontologicamente: futuro, presente e passado), numa articulação que possibilita à presença, fundamentalmente, “o poder-ser toda em sentido próprio da decisão antecipadora”³³.

A temporalidade, no seu modo mais originário, se articula essencialmente com a decisão antecipadora. O porvir se dá como um “deixar-se-vir-a-si” da presença, em que ela vem a si em seu poder-ser mais próprio. O vigor de ter sido pressupõe assumir o estar-lançado, para que a presença possa “ser como já sempre foi”. Finalmente, a atualidade implica “um deixar vir ao encontro na ação do que é vigente no mundo circundante”³⁴. Esses três fenômenos que, embora possam ocorrer em diversos modos de temporalidade, sempre se articulam, e são denominados por Heidegger ekstases da temporalidade, com o termo “ekstase” remetendo sempre a “fora de si”, ao horizonte aberto por cada um deles. O porvir é o ekstase mais originário, porque remete à condição essencial da presença, a sua abertura a possibilidades mais próprias.

A temporalidade, de alguma forma, “materializa” a descrição inicial da cura. A presença, por ser intrinsecamente temporal, sempre se dá num fenômeno complexo de abertura de possibilidades (a partir do porvir), em diálogo permanente com o seu estar-lançado (a partir do vigor de ter sido), possibilidade que vem ao encontro na ação do que é vigente (a atualidade). Os fenômenos previamente descritos por Heidegger na 1ª. Seção são compreendidos de forma mais aprofundada, quando articulados com a temporalidade.

O HUMANO COMO LIBERDADE

Dentro da perspectiva aqui delineada de compreensão da presença, é possível se vislumbrar que foi desenvolvida em Heidegger uma concepção do humano significativamente diferente do que foi

previamente desenvolvido pela tradição. Desde Platão, a representação da condição humana incorreu em dicotomias que a qualificava substancialmente como uma alma divina que convive com um corpo físico, mortal, do qual ela deve se libertar³⁵. Essa dicotomia fica ainda mais clara com Descartes, e sua divisão da *res cogitans* e da *res extensa*. Desde Descartes, o pensamento filosófico fundamental tornou-se cada vez mais uma questão sobre o conhecimento (uma gnosiologia ou uma epistemologia) e, de maneiras diferentes, essa reflexão cada vez mais se tornou a de um sujeito cognoscente que busca apreender um objeto de sua percepção. Os diversos caminhos filosóficos definiam à sua maneira como deveriam se dar os fundamentos dessa relação: por uma primazia da razão, com base na experiência sensível, a partir das formas a priori de um sujeito transcendental, por meio de uma consciência intencionada, entre outras possibilidades. Mas a relação sujeito-objeto manteve-se a base da compreensão filosófica da tradição. O humano, nessa perspectiva, era primordialmente um sujeito pensante. Nas alternativas a essa forma de pensamento, em filósofos como Pascal e Kierkegaard, por exemplo, se pensava a condição humana de uma outra perspectiva, mas não de uma forma ontológica que permitisse associá-la com a totalidade do mundo e, em última instância, com o ser.

Em Heidegger, desde a 1ª. Seção de *Ser e Tempo*, a noção da presença como ser-no-mundo afasta-se de forma veemente da perspectiva citada acima. A presença se constitui originariamente por sua relação intrínseca com um mundo, com a espacialidade, com a temporalidade, em sua relação com entes intramundanos, com as outras presenças e com as suas próprias possibilidades. Possibilidades que estabelecem sua finitude, dado o fato de que a presença sempre está projetada para a própria morte. Com existenciais como a disposição e a compreensão, a presença se encontra sempre “afe-

tada” pelo mundo, projetando daí a compreensão de suas possibilidades. A interpretação desses fenômenos e, com ela, a articulação em enunciados inteligíveis não é o fenômeno mais original, mas tão somente uma derivação desses existenciais.

A partir da noção de temporalidade, Heidegger também situa a presença numa historicidade. Com ela, a presença é pensada como destino, em que ela “livre para a morte, se transmite a si mesma numa possibilidade herdada mas, igualmente, escolhida”³⁶. A historicidade em Heidegger articula, em função da sua estrutura na temporalidade, essa relação com o vigor de ter sido e o porvir, sempre num processo de atualização.

Seja pela visão da presença como ser-no-mundo, seja pela historicidade da presença, Heidegger pensa o humano já totalmente imbricado em suas relações. O filósofo Charles Taylor, num artigo que compara Heidegger e Wittgenstein, vê nos dois autores uma recusa de facetas da razão moderna, que pressupõe uma divisão das nossas crenças em diversos componentes, que devem ser tratados atomisticamente. Taylor considera ainda mais grave o fato de que a razão moderna “ontologizou” esse procedimento, reificando a própria razão humana num mecanismo que nos levou à visão “atomístico-computacional” atual³⁷.

Taylor argumenta que Heidegger (e Wittgenstein, por outros meios) se afasta desse modelo, com a noção de um “agente engajado”, mergulhado numa cultura e num mundo de envolvimento³⁸. Heidegger buscaria, em *Ser e Tempo*, a *Lichtung* (clareira) por meio do ser-no-mundo, e não a despeito dele³⁹. A formulação de Taylor atém-se a aspectos da 1ª. Seção de *Ser e Tempo* (exceto por uma breve citação à idéia de finitude), mas é razoável se considerar que as noções de temporalidade e historicidade em Heidegger acentuam ainda mais essa percepção de um agente engajado, em contraposição à formulação atomística

e procedimental da razão moderna. O primeiro grande aspecto do humano abordado por Heidegger é, portanto, uma compreensão da sua condição desde sempre imbricada em sua inseparável relação com o mundo e a temporalidade, não podendo ser compreendido como um ente “anterior” a essa relação. Essa noção dá uma concretude existencial à presença heideggeriana, ao mesmo tempo em que a caracteriza ontologicamente, condição que parece não ter precedente na tradição filosófica.

Mas esse aspecto ainda não parece encerrar o posicionamento de Heidegger em torno do humano. Propomo-nos a um avanço posterior a Ser e Tempo para tentarmos refletir acerca de outro e fundamental aspecto. Em sua conferência intitulada Sobre a Essência da Verdade, de 1943, Heidegger recusa a originariedade da noção de verdade como conformidade e afirma que a essência da verdade é a liberdade⁴⁰. A liberdade, por sua vez, é pensada como “entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo”⁴¹. Acrescenta que a liberdade deve ser pensada sempre como “deixar ser”⁴². E numa reversão à noção tradicional, assevera que é a liberdade que possui o homem, não o contrário⁴³.

A liberdade volta a ser mencionada na conferência Sobre a Essência do Fundamento, de 1949. Nessa conferência, Heidegger aborda diretamente a diferença ontológica (diferença entre ser e ente), reitera a concepção de Ser e Tempo em que a presença tem como elemento característico a compreensão do ser e afirma que o fundamento da diferença ontológica é a transcendência da presença⁴⁴. Mais adiante, ele caracteriza a transcendência como “ultrapassagem” e o transcendente, “o horizonte diante do qual se realiza a ultrapassagem”⁴⁵. Esse horizonte é o próprio mundo. Heidegger, no entanto, resgata a reflexão tradicional em torno do conceito de mundo, desde o kósmos grego, em busca de uma caracterização

adequada. Heráclito afirmava que “aos despertos, pertence um mundo comum”⁴⁶. Mas o mundo que sempre nos pertencia, de forma inquebrantável, foi tornando-se, principalmente com o cristianismo, o mundus dos homens, afastado do mundo divino⁴⁷. Heidegger chega finalmente ao mundo, como uma das idéias transcendentes da razão, na Crítica da Razão Pura de Kant e, como tal, um “puro conceito racional da totalidade” e uma “representação do incondicionado”⁴⁸. A idéia de mundo designa, para Kant, “o conjunto de todos os fenômenos” e “o conjunto de todos os objetos da experiência possível”⁴⁹.

Heidegger, no entanto, critica essa formulação porque nela o conceito de mundo significa uma subordinação aos entes (já que o mundo é construído de forma transcendental como uma decorrência da representação deles) e é pensado como puro conceito da razão. Em sentido contrário, recupera uma concepção de mundo como finitude e, ao mesmo tempo, como transcendente, que “ultrapassa os fenômenos”⁵⁰. O mundo é sempre uma totalidade, não um ente, mas “aquilo a partir do qual a presença se dá a entender”⁵¹.

Mas o que significa o fato de que mundo é transcendência, de que ele ultrapassa os fenômenos? Heidegger resgata mais uma perspectiva canônica da filosofia, com a idéia de bem (agathon) da alegoria da caverna, de Platão. O bem, representado pelo sol na alegoria, é a “causa de tudo”, que a tudo ilumina. Heidegger afirma que o bem é a potência que guarda a possibilidade de verdade, compreensão e de ser, em uma unidade. Ele é necessariamente indeterminado em conteúdo, infenso a definições e interpretações, mas é “a fonte da possibilidade como tal”⁵². Heidegger faz uma analogia da idéia do bem com a própria transcendência, que também não pode ser revelada ou compreendida, mas que “ilumina” a presença.

O mundo é transcendência porque ele é o horizonte fático em que essa transcendência é possível para a presença. A transcendência para Heidegger significa “projeto de mundo”⁵³. E projeto de mundo se dá porque no próprio ser da presença se dá o seu poder ser, um espaço sempre aberto em que acontece a relação da presença com os entes subsistentes, os outros e si mesmo. Como já afirmado em *Ser e Tempo*, é no âmbito dessa relação ocupada e preocupada, que a presença, como cura, se temporaliza e abre suas possibilidades.

É nesse sentido que Heidegger retorna à questão da liberdade e afirma que “a ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade”. E acrescenta que “somente a liberdade pode deixar imperar e acontecer o mundo como mundo”⁵⁴. E essa liberdade é a própria origem do fundamento. Fundamento, aqui, dever ser pensado, segundo Heidegger como possibilidade, chão e legitimação. Heidegger afirma que “a essência do fundamento é a tríplice distribuição de fundar em projeto de mundo, ocupação no (pelo) ente e fundamentação ontológica do ente que brota transcendentalmente”⁵⁵. Mas se a liberdade é a origem do fundamento, este não pode ser pensado no escopo da filosofia tradicional, em que se busca, como em Descartes, um “ponto de Arquimedes para sustentar o mundo”, uma certeza indubitável que o embasa. Heidegger afirma, ao contrário, que a liberdade é o abismo da presença⁵⁶. A presença tem sempre uma abissalidade que pode ser diferida na sua vida cotidiana, mas que está sempre presente. E essa abissalidade é a sua liberdade, a sua possibilidade permanente de ser-si-mesmo a partir das suas possibilidades.

Essa percepção já era presente em *Ser e Tempo*. Heidegger afirmava, naquela obra, que o mundo é transcendente e esse é o tema do parágrafo 69. Segundo Heidegger, “o mundo já está, por assim dizer, ‘muito mais fora’ do que qualquer objeto pode es-

tar”⁵⁷. Não há uma tematização específica da liberdade em *Ser e Tempo*, mas ela pode ser vislumbrada, em correspondência com *Sobre a Essência do Fundamento*, na relevância que Heidegger atribui à relação da presença com o nada. Ele investiga essa relação inicialmente por meio do fenômeno da angústia. Em seu estranhamento como *ser-no-mundo*, a angústia, ao contrário do medo, não encontra um ente pelo qual se angustiar. Há, aqui, a falta de determinação de uma região determinada, uma espécie de “lugar nenhum” que não retira, paradoxalmente, o fato de que a presença sempre está “aí”, de alguma forma⁵⁸. É nessa abertura, nesse vazio, que Heidegger estabelece pela primeira vez a questão da liberdade. Segundo ele, “a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesma”⁵⁹.

A angústia coloca a presença em contato com si mesma, a singulariza. E abre a presença para sua possibilidade mais própria. Nessa abertura, a presença se depara como *ser-para-a-morte*, encara a morte como sua possibilidade mais própria, irremissível. Sem o artifício da familiaridade “decadente” com o seu mundo circundante, a morte, por meio da angústia, “se desvela para a presença de modo mais originário e penetrante”⁶⁰. E é por meio da certeza da sua finitude, que a presença se abre para suas possibilidades finitas, na singularidade de sua situação. E nessa condição se dá a “liberdade para a morte” da presença que se angustia⁶¹.

A questão da liberdade, portanto, embora tratada de forma mais explícita pelo “Heidegger maduro”, já era vigente na analítica da presença em *Ser e Tempo*. E, embora por caminho diferente dos traçados posteriormente, ela já tinha esse vínculo com a transcendência, pensada como ultrapassamento, que conferências posteriores lhe atribuem. É uma forma de se pensar a liberdade completamente diferente de concepções anteriores, seja a liberda-

de política em Aristóteles, seja a liberdade kantiana, associada ao mundo da ética, que instala um “reino” à parte do mundo dos fenômenos. Ao contrário, a liberdade em Heidegger está sempre associada ao mundo, mas sempre como um ultrapassamento, um transcender, um salto para outras possibilidades.

O ser humano em Heidegger é, portanto, de um lado um ser “engajado” no seu mundo, na sua cultura, em sua corporeidade, na sua relação com os outros e com os objetos que lhe vêm à mão. Do outro lado, e de forma plenamente conjugada ao aspecto anterior, é um ser que se revela pela sua abertura transcendente a possibilidades próprias, embora sempre finitas, que não pode ser “explicado” jamais por categorias estáticas, úteis eventualmente para explicar os demais entes intramundanos. O humano em Heidegger simplesmente não se apreende em tais categorias porque ele é sempre abertura, ele é sempre o que ele pode ser em sua relação com o mundo.

Essa “continuidade” de Heidegger no meio da sua “virada” (Kehre) é assumida por Figal que vê nele uma “fenomenologia da liberdade”. Figal afirma que a ‘virada’ não é nada além de um redirecionamento para uma discussão da liberdade que não desmente a liberdade tal como foi apresentada até aqui, mas que é coerente com a sua apresentação em Ser e Tempo. O pensar heideggeriano permaneceu até o fim um pensar da liberdade e, igualmente, um pensar do tempo⁶².

E, acrescentamos, Heidegger, ao insistir no pensar da liberdade em sua obra, manteve uma perspectiva singular do humano, que o diferencia de qualquer conceituação anterior da tradição.

UM HEIDEGGER “HUMANISTA”?

Como afirmado no início desse texto, Heidegger tratou diretamente a questão do humanismo em sua Carta Sobre o Humanismo,

escrita pouco depois da publicação de *O Ser e o Nada*, de Sartre, marco do existencialismo francês, que tratava de questões pelo menos terminologicamente semelhantes às do pensador alemão, como existência, essência, o nada e a própria questão da liberdade. Sartre ainda não havia proferido a conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, mas ela apenas clarearia algumas questões já postas em sua obra maior. O existencialismo abria, assim, a discussão do humano “condenado à liberdade”, que, apesar das suas circunstâncias concretas de vida, teria de se ver com o vazio de possibilidades que não lhe são previamente determinadas, com o fato de que não há uma moral prévia com a qual o homem, livre, tenha de se valer. Em Sartre, “cada homem deve inventar o seu caminho”.

Não raro foram os casos em que Heidegger foi classificado numa “filosofia da existência” que incluiria pensadores como Sartre, Camus, Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Heidegger, entretanto, rejeita de forma veemente tal vinculação. Como ele mesmo afirma, o humanismo distingue-se pela forma com que ele lida com a concepção de liberdade e de natureza do homem. Mas todas as formas conhecidas de humanismo, seja o romano, o cristão, o marxista ou o existencialista assumem uma “interpretação fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo”⁶³.

A natureza, o mundo e o próprio homem são pensados metafisicamente, sem uma consideração pela diferença ontológica. Nós já vimos como o homem, em sua co-pertinência com o mundo, é pensado em Heidegger (sempre em sua condição de transcendência, sempre em sua abertura ao ser). E a própria idéia de natureza, pensada originariamente como a *physis* grega, não deve ser concebida como um conjunto de entidades físicas, com as quais o homem se relaciona. Heidegger recupera em *Introdução à Metafísica* a noção da *physis* como uma experiência fundamental

do ser, que inclui em seu significado, além de céu, terra, animais e plantas, a própria história humana⁶⁴. A *physis* é, em última instância, o próprio ser do ente⁶⁵. Heidegger rejeita aqui, mais uma vez, a dualidade homem x natureza, onde a natureza é pensada cada vez mais como um recurso de exploração do homem, que se caracteriza, por sua vez, pela sua diferença dela.

A questão principal que diferencia o humano em Heidegger repousa em torno da diferença ontológica. Do humano que se constitui intrinsecamente em sua relação com o ser. Mas, assim como Heidegger, Sartre também cita o “ser” em relação com o “nada” na sua reflexão sobre o humano. A diferença é que o nada em Sartre exclui em sua reflexão a diferença ontológica, parece refletir apenas o vazio, o aberto de possibilidades que o homem, sozinho no universo, tem de escolher. O ser seria exatamente essa possibilidade aberta da “existência” humana.

Heidegger pensa a questão do nada (e do ser) de forma bem diferente. O nada compõe a diferença ontológica, pois ele “é a negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente”⁶⁶. Nessa perspectiva, certamente não podemos definir o nada, mas ele se caracteriza de forma negativa por não ser apreensível como um ente. E, ao mesmo tempo, pela sua possibilidade original, fundante, de nos remeter junto ao ente, numa abertura fundada pela angústia. A metafísica, ao esquecer a diferença ontológica, busca dominar o nada. Mas o nada é a própria condição da liberdade e de revelação da presença. “Sem a originária revelação do nada, não há ser-si-mesmo, nem liberdade”⁶⁷. Enfim, o nada pertence à própria essência do ser.

O humano pensado por Heidegger lida, portanto, com a liberdade, mesmo que, “na maior parte das vezes”, estabeleça artifícios para fugir dela. E isso se dá, em última instância, porque o humano só se compreende na sua relação com o ser. A mensagem essencial

da Carta Sobre o Humanismo é que o “humanismo” heideggeriano se estabelece nessa relação. “O homem é ‘atirado’ pelo próprio ser na verdade do ser, para que, ex-sistindo desta maneira, guarde a verdade do ser para que na luz do ser, o ente se manifeste como o ente que efetivamente é [...]. O homem é o pastor do ser”⁶⁸, define Heidegger. Mais adiante, ele afirma sem peias: “o homem não é o essencial, mas o ser enquanto dimensão do elemento ek-stático da ex-sistência”⁶⁹.

Seria essa concepção um anti-humanismo? Se o humanismo pressupõe um homem desgarrado, independente, que cria o seu próprio destino com sua “vontade de poder”, certamente que sim. E certamente esse não é o homem heideggeriano. Mas não nos parece impossível pensar no humano segundo outra concepção, um homem como parte da natureza, não a natureza de meros entes físicos apreendidos tematicamente pela ciência, mas como o “vigor reinante que brota”, que Heidegger via no amanhecer da filosofia grega⁷⁰. É certamente nesse sentido mais essencial que ele completa: “pensa-se contra o humanismo porque ele não instaura a humanitas do homem numa posição suficientemente alta”⁷¹.

NOTAS

¹ HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 54.

² HEIDEGGER, Martin. Carta Sobre o Humanismo. Lisboa, Guimarães Editores: 1987, p. 41.

³ Ibid., p. 56.

⁴ Ibid., p. 37.

⁵ Ibid., p. 42-43.

⁶ DASTUR, Françoise. Heidegger e a Questão do Tempo. Lisboa: Insti-

tuto Piaget, 1997, p. 157.

⁷ SCHUBACK, Márcia. “A Perplexidade da Presença”. In: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 28. As novas edições brasileiras de *Ser e Tempo* são antecedidas por esse texto da tradutora da obra, quase que completamente dedicado a discutir teoricamente a sua escolha de tradução do *Dasein*.

⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969, 1029a5.

⁹ *Ibid.*, 1031a.

¹⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (coleção Os Pensadores).

¹¹ Essa perspectiva mantém Heidegger em proximidade com a noção de compreensão de Dilthey, embora sempre buscando uma reflexão mais ontológica. Dilthey afirma, por exemplo: “a compreensão surge primeiramente dentro do círculo de interesse da vida prática. Nela, as pessoas se encontram destinadas ao intercâmbio. Tem de se entender, saber o que a outra quer. Assim surgem as formas elementares de compreensão”, cf. DILTHEY, Wilhelm. *El Mundo Histórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 231. Essa possível comunidade entre as pessoas é o que diferencia de forma preliminar a compreensão da explicação.

¹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 85.

¹³ Heidegger se utiliza de uma palavra alemã de origem latina, *Existenz*.

¹⁴ *Idem*, *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 87.

¹⁶ *Ibid.*, p. 98.

¹⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (coleção Os Pensadores).

¹⁸ *Ibid.*, p. 252.

¹⁹ *Ibid.*, p. 342.

²⁰ *Idem*, *Ibidem*.

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 112.

²² *Ibid.*, p. 114.

²³ Ibid., p. 103.

²⁴ Ibid., p. 158.

²⁵ A própria noção de região já delimita um espaço significativo. Segundo Heidegger, “cada lugar se determina como lugar deste instrumento para..., a partir de um todo de lugares reciprocamente direcionados do conjunto instrumental” (Ibid., p. 154-155). Essa totalidade seria justamente a região.

²⁶ Ibid., p. 184.

²⁷ Ibid., p. 193.

²⁸ Ibid., p. 202.

²⁹ Ibid., p. 224.

³⁰ Ibid. Ver todo o parágrafo 40 desta obra.

³¹ Ibid., p. 340.

³² Ibid., p. 378.

³³ Ibid., p. 411.

³⁴ Ibid., p. 410.

³⁵ V., por exemplo, o Fédon de Platão.

³⁶ Ibid., p. 476.

³⁷ TAYLOR, Charles. Argumentos Filosóficos. São Paulo: Ed. Loyola, 2000, p. 76-77.

³⁸ Ibid., p. 74.

³⁹ Ibid., p. 90. Lichtung não é um termo usado com frequência em Ser e Tempo, sendo mais afeito a textos de fases posteriores de Heidegger, como A Origem da Obra de Arte. Não há inadequação, no entanto. Inwood associa a idéia de clareira à de desencobrimento (da verdade) e mostra como em Ser e Tempo, Heidegger associava a presença à clareira, cf. INWOOD, Michael. Dicionário Heidegger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 37-38.

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. Sobre a Essência da Verdade. In: Heidegger: Conferência e Escritos Filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 160. (Os Pensadores)

⁴¹ Ibid., p. 161.

⁴² Idem, *Ibidem*.

⁴³ Ibid., p. 162.

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. Sobre a Essência do Fundamento. In: *Heidegger: Conferência e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 120. (Os Pensadores)

⁴⁵ Ibid., p. 121.

⁴⁶ Ibid., p. 126.

⁴⁷ Ibid., p. 126-128. Como na contraposição entre cidade dos homens e cidade de Deus, em Santo Agostinho.

⁴⁸ Em Kant, as idéias da razão já não são representadas como as representações comuns, que decorrem do casamento de intuição e entendimento. Elas são como que conceitos estendidos por inferência que não podem ser provados, mas que servem de fundamento regulativo para a razão (como a idéia de Deus e de alma imortal).

⁴⁹ Ibid., p. 131.

⁵⁰ Ibid., p. 132.

⁵¹ Ibid., p. 135.

⁵² Ibid., p. 138.

⁵³ Ibid., p. 142.

⁵⁴ Ibid., p. 140.

⁵⁵ Ibid., p. 145.

⁵⁶ Ibid., p. 147. Heidegger faz aqui um jogo de palavras entre Grund (chão, fundamento) e Abgrund (abismo, sem chão).

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 455.

⁵⁸ Ibid., p. 253.

⁵⁹ Ibid., p. 254.

⁶⁰ Ibid., p. 326.

- ⁶¹ Ibid., p. 343.
- ⁶² FIGAL, Günter. Fenomenologia da Liberdade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 50.
- ⁶³ HEIDEGGER, Martin. Carta Sobre o Humanismo. Lisboa, Guimarães Editores: 1987, p. 41.
- ⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. Introdução à Metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966, p. 53.
- ⁶⁵ Ibid., p. 56.
- ⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. Que é Metafísica?. In: Heidegger: Conferência e Escritos Filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Os Pensadores), p. 54.
- ⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. Introdução à Metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966, p. 58.
- ⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. Carta Sobre o Humanismo. Lisboa, Guimarães Editores: 1987, p. 52.
- ⁶⁹ Ibid.,p.56.
- ⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. Introdução à Metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966, p. 53.
- ⁷¹ Ibid., p. 52.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.
- DASTUR, Françoise. **Heidegger e a Questão do Tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- DILTHEY, Wilhelm. **El Mundo Histórico**. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- FIGAL, Günter. **Fenomenologia da liberdade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. **Carta Sobre o Humanismo**. 5ª. Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. **History of the Concept of Time: prolegomena**. Indianápolis: Indiana University Press, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. **The Basic Problems of Phenomenology**. Indianápolis: Indiana University Press, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. **Sobre a Essência da Verdade**. Heidegger: conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1996a (Os pensadores).
- HEIDEGGER, Martin. **Que é Metafísica?**. Heidegger: Os Pensadores: conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1996b (Os pensadores).
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 4ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (coleção Os Pensadores).
- SCHUBACK, Márcia. “A Perplexidade da Presença”. In: HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 4ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2009
- TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

UMA LEITURA PARA O SÉCULO XXI DA CARTA DE GALILEO¹ A CASTELLI

Julio Celso Ribeiro de Vasconcelos

Universidade Estadual de Feira de Santana
juliovas@gmail.com

RESUMO: Em 1613 Galileo Galilei encaminhou ao Pe. Benedetto Castelli uma carta que trazia uma tentativa de adequação das teses copernicanas às Sagradas Escrituras, documento que constitui um texto de extraordinária importância por sua proposta epistemológica que busca conciliar fé e razão. O presente artigo percorrerá as argumentações de Galileo nessa carta a Castelli, evidenciando sua impressionante atualidade. Mais do que isso, espera fazer ver ao leitor que a carta a Castelli é uma peça definitiva, na medida em que as teses de Galileo constituem a base de qualquer articulação entre ciência e fé. Este entendimento se fortalecerá com citações de dois pronunciamentos de papas da contemporaneidade, a encíclica *Providentissimus Deus* (1893) de Leão XIII e o Discurso do Papa João Paulo II à Pontifícia Academia de Ciências (1979), onde, mostrar-se-á, a Igreja Católica parece ter assumido as principais teses da carta de Galileo

PALAVRAS-CHAVE: Galileu. Carta. Castelli. Ciência. Fé.

INTRODUÇÃO

Como é amplamente sabido, em 1609 um telescópio foi primeiramente voltado para o céu e revelou novidades surpreendentes, que minaram certezas milenares no campo da astronomia e da cosmologia. O autor dessa memorável façanha – cujos 400 anos foram comemorados em 2009, através do Ano Internacional da Astronomia – foi o italiano Galileo Galilei (1564-1642), até então um silencioso adepto da astronomia de Nicolau Copérnico (1473-1543). Como também é notório, Copérnico, através de seu sistema astronômico, havia retomado e refinado uma velha idéia, a de que a Terra não é o centro do Universo (ou Cosmo): para ele, é o Sol que ocupa a posição central, com estrelas e planetas – a Terra entre estes – girando em torno do astro-rei.

Como se disse acima, logo em seguida às suas descobertas astronômicas, Galileo saiu do silêncio. Inicialmente, publicou em 1610 um pequeno – mas impactante – livro, escrito em latim, o *Sidereus Nuncius*, em que comunicava suas descobertas astronômicas. Mas esse não foi, claro, o único pronunciamento de Galileo no chamado “período polêmico” de sua biografia filosófico-científica, período em que debateu, às vezes asperamente, com representantes da comunidade acadêmica e com a ortodoxia católica. O período polêmico totalizou duas dramáticas décadas que se encerraram em 1633 com a condenação de Galileo à abjuração e à prisão pela Sagrada Inquisição.

No outro terreno dessa notável polêmica estava a quase totalidade da elite pensante de então. Acadêmicos e religiosos eram quase todos defensores da cosmologia de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) e da astronomia de Cláudio Ptolomeu (90?-168?), para as quais a Terra era o centro do Universo, tudo girando, estrelas e planetas (Sol e Lua entre estes!), em volta de nossa casa, que, portanto, não era um reles planeta, como Copérnico propunha, mas o lugar privilegiado onde Deus alojou o ser que criou a sua imagem e semelhança.

Do lado dos copernicanos, insista-se, havia poucos combatentes, além de Galileo. Entre eles estavam alguns homens de religião, como o padre Benedetto Castelli (1578-1643). Este intelec-

tual de batina participou de debates, sempre defendendo as teses de Copérnico e os argumentos de Galileo a favor delas. Um desses debates se deu em 12/12/1613 à mesa – prosseguindo até a “câmara” – da Grã-Duquesa de Toscana, Cristina de Lorena (GALILEU, 1988, p. 12, 17).

Em 14/12/1613 Castelli envia uma carta a Galileo informando-o sobre o que foi brandido nesse debate (GALILEU, 1988, p.12) e, em 21 de dezembro de 1613, Galileo lhe encaminhou uma resposta – fazendo dela circular uma boa quantidade de cópias – em que apresentava sua proposta de adequação das teses copernicanas às Sagradas Escrituras, uma proposta epistemológica que buscava conciliar fé e razão, na medida em que pretendia remover a oposição que aqueles amplísimos setores da cristandade viam entre a nova ciência que Galileo ajudava a fundar e as palavras que o Espírito Santo inspirara aos que redigiram as Escrituras.

Na carta a Castelli se vislumbra a tese dos dois livros divinos, a natureza e as Escrituras, o primeiro devendo ser lido através da “experiência sensível” e das “demonstrações necessárias” e o segundo interpretado de maneira não-literal, em busca do “verdadeiro sentido das passagens sagradas”, uma vez que teria sido redigido de forma a se acomodar “à capacidade de entendimento do povo”.

A carta a Castelli teve ampla repercussão e foi peça importante nos processos inquisitoriais de 1616, que redundou na condenação do sistema copernicano, e de 1633, que, como já sabemos, concluiu pela condenação de Galileo à prisão. No primeiro processo, a carta foi enfaticamente citada pelos acusadores e várias “diligências” foram empreendidas em busca de seu original (PAGANI; LUCIANI, 1994, p.26, 47-48, 54-55). No processo de 1633, uma cópia da carta foi submetida à análise de uma espécie de parecerista do Santo Ofício, tendo este apontado nela diversas palavras que “soam mal” (PAGANI; LUCIANI, 1994, p. 33-34). Parece razoável especular que o desaparecimento do original foi providencial para Galileo e desapontador para seus acusadores, em ambos os processos.

A carta a Castelli foi seguida, em 1615, por duas outras, a carta ao Monsenhor Piero Dini e a carta à Grã-Duquesa Cristina de Lorena, que retomam e desenvolvem as argumentações da primei-

ra. Assim, a carta a Castelli, por sua concisão e densidade, pode ser dita suficiente para conhecer a articulação que Galileo faz entre ciência e fé.

O presente artigo percorrerá as argumentações de Galileo na carta a Castelli, evidenciando sua impressionante atualidade. Mais do que isso, espera-se que o leitor concorde que a carta a Castelli é uma peça definitiva, na medida em que as teses de Galileo constituem a base de qualquer articulação entre ciência e fé. Este entendimento se fortalecerá com citações de dois pronunciamentos de papas da contemporaneidade, a encíclica *Providentissimus Deus* (1893) de Leão XIII e o Discurso do Papa João Paulo II à Pontifícia Academia de Ciências (1979), onde, pode-se dizer, a Igreja Católica parece ter assumido as principais teses de Galileo, num movimento que culminou com sua reabilitação como “homem de fé” pelo papa João Paulo II em 1992.

Se o leitor concordar com a apreciação de que a carta de Galileo a Castelli é um documento de valor insuperável para o estabelecimento de relações entre a ciência e a fé, poderá fazer uso de sua estratégia geral e de suas etapas de argumentação para se posicionar nos debates atuais em que cientistas e religiosos voltam a se confrontar, em posições que muitos pensam ser irreconciliáveis. O principal confronto a que estas linhas estão se referindo é aquele que se dá hoje em dia entre os adeptos das teses evolucionistas e os cristãos conhecidos como “criacionistas” (onde, registre-se com necessária brevidade, não se incluem os católicos de João Paulo II). Talvez as sábias palavras de Galileo a Castelli ajudem, assim, a compreender que para ser evolucionista não é necessário ser ateu e para se preservar a visada da fé não é preciso recusar as conquistas da biologia contemporânea.

A RECUSA DA INTERPRETAÇÃO LITERAL DA “INVOLÁVEL VERDADE” DA ESCRITURA

Somente um não-especialista pode se surpreender ao ler, na primeira etapa argumentativa da carta a Castelli, a pena de Galileo dar como “estabelecido por V. Rev.a, não poder a sagrada Escritura jamais mentir ou errar, e possuírem os seus decretos absoluta e

inviolável verdade”. Não percamos tempo: informemos sumariamente a este leitor não-especialista que em nenhum momento da redação da carta a Castelli – quiçá em nenhum momento de sua vida – Galileo decidiu-se por dessacralizar as Escrituras ou insinuar suspeitas sobre a veracidade de suas declarações².

Mas, logo após aquela declaração de confiança na veracidade das Escrituras, Galileo apressa-se a acrescentar:

... se bem que a Escritura não possa errar, os seus intérpretes e expositores poderiam, entretanto, incorrer por vezes em erros, e de várias maneiras. Entre esses erros, um seria gravíssimo e frequentíssimo, ocorrendo sempre que tais intérpretes quisessem ater-se ao mero significado das palavras, porque assim produziriam não só diversas contradições, mas graves heresias e também blasfêmias (GALILEU, 1988, p. 18).

Ora, há passagens da Escritura, prossegue Galileo, em que o entendimento literal de suas palavras levar-nos-ia a pensar que Deus tem pés, mãos, olhos e sentimentos como ira, arrependimento e até ódio. Mas, especula Galileo, a existência na Bíblia de “muitas proposições que têm aspecto literal diferente do verdadeiro” se deveria à necessidade de acomodá-las “à capacidade de entendimento do povo”.

Note-se a corajosa clareza com que a expressão “aspecto literal diferente do verdadeiro” formaliza a recusa da chamada interpretação literal da Bíblia. Ora, se esta, então, não pode ser lida estritamente se atendo ao primeiro significado das palavras, é preciso que entrem em cena aqueles doutos homens que vão nos explicar o que está atrás das significações mais óbvias das palavras sagradas:

Por isso, torna-se necessário que os sábios intérpretes expliquem os seus verdadeiros sentidos para aqueles poucos que merecem ser distinguidos da plebe, e que indiquem as razões específicas pelas quais esses sentidos foram ocultados sob tais palavras (GALILEU, 1988, p. 18).

É inequívoco que aqui há uma postura elitista: para a “plebe” não se explica nada, somente aos poucos que dela “merecem ser

distinguidos” os intérpretes devem dirigir seus escritos ou seus sermões. Mas é de se perguntar se Galileo é o único que tem tal postura em sua época ou se, ao contrário, essa atitude era comum entre os homens com alguma cultura no XVII.

Mas isso aqui não importa, importa anotarmos que a carta a Castelli tardará um pouco em tratar dos intérpretes em geral, pois Galileo inicialmente concentra ataques nos que querem fazer interpretações literais da Bíblia.

AS PALAVRAS SAGRADAS NÃO TÊM AUTORIDADE NOS DEBATES CIENTÍFICOS

O trecho seguinte da carta a Castelli expõe enfática e longamente a tese de que a inadequação da interpretação literal se estende para os poucos momentos da Escritura em que se leem proposições sobre os “efeitos naturais”. O argumento: se não se deve ler literalmente trechos em que Deus parece ter mãos, pés, raiva, arrependimento, por que se empreenderia uma interpretação literal para os breves trechos em que a Escritura fala sobre a natureza? Citemos algumas das vigorosas palavras com que Galileo expõe a tese e o argumento:

Se, unicamente para se adaptar ao entendimento dos povos rudes e incultos, a Escritura não se absteve de escurecer alguns de seus principais dogmas, atribuindo até mesmo ao próprio Deus condições distantes e contrárias à sua essência, quem poderá renitentemente sustentar que ela, colocando de lado este motivo ao falar ocasionalmente da Terra, do Sol, ou de qualquer outra coisa criada, tenha optado por ater-se em todo rigor nos limitados e restritos significados das palavras? (GALILEU, 1988, p.19)

Pode-se dizer que Galileo está convocando todos os nobres, religiosos e intelectuais, enfim, os homens que, como ele, “merecem ser distinguidos da plebe” a respeitarem sua inteligência e cultura e não defenderem uma tese quase ilógica de interpretação literal das passagens em que a Escritura fala da natureza. Se é insensato ler que Deus tem mãos e tomar isso *ipsis litteris*, então por que seria

razoável ler literalmente, por exemplo, que Deus mandou parar o Sol para Josué consolidar sua vitória sobre seus inimigos?

Sendo assim, não é legítimo apoiar-se na literalidade das palavras da Escritura para recusar uma proposição científica. Vale aqui reproduzir extensamente algumas das densas palavras com que Galileo como que demonstra essa tese:

Visto, pois, que a Escritura, em muitas passagens, não apenas permite, mas necessariamente exige exposições diferentes do aparente significado das palavras, parece-me que nas discussões naturais ela [a Escritura] deveria ser citada somente em última instância. Porque, procedendo igualmente do Verbo Divino a Sagrada Escritura e a natureza, aquela como palavra escrita do Espírito Santo e esta como perfeitíssima executora das ordens de Deus, sabendo-se agora, ainda mais, que as Escrituras dizem muitas coisas diferentes da verdade absoluta, quanto ao aspecto e significados das palavras, a fim de adaptarem-se ao entendimento de todos, e sendo, todavia, a natureza inexorável, imutável e indiferente a que suas recônditas razões e modos de operar sejam acessíveis ou não ao entendimento dos homens, razão pela qual jamais transgride os termos das leis a ela impostas, parece-me que o concernente aos efeitos naturais, que a experiência sensível coloca-nos diante dos olhos, ou que as necessárias demonstrações comprovam, não deva de maneira alguma ser colocado em dúvida pelas passagens da Escritura devido ao fato de haver nas palavras uma aparência de significado diferente.

Há muito o que comentar sobre esta extraordinária passagem. Inicialmente, deve-se notar, em seu final, uma brevíssima referência de Galileo ao seu método, fundado na confiança nas necessárias demonstrações (*necessarie dimostrazioni*, em geral matemáticas) e na experiência sensível (*sensata esperienza*, expressão que alguns especialistas preferem traduzir por “experiência sensata”). Outra coisa a notar é que Galileo está ainda colocando sob ataque cerrado a chamada interpretação literal e uma pretensão desta a desmentir proposições científicas que a contradigam.

Mais interessante é registrar que há estudiosos, como Pablo Mariconda, que veem nessa passagem uma distinção entre duas

linguagens, “uma, comum, usada pelos homens na vida cotidiana para regular seus afazeres comuns e pelo Espírito Santo na Bíblia para ensinar o caminho da salvação; a outra, matemática, usada nas investigações naturais rigorosas que se podem fazer com o uso da razão natural”, distinção esta que Galileo avança, segundo Mariconda, para uma afirmação da “incontestável superioridade da linguagem científica sobre a teológica” (MARICONDA, 2001, p. 30).

Numa perspectiva radicalmente diferente, o papa João Paulo II citou esta mesma passagem, em um discurso European Physical Society em 31 de março de 1979, para ilustrar a existência do que ele chamou “um laço entre a fé e a ciência”:

Há um laço entre a fé e a ciência, como também vos foi dado afirmar. O Magistério da Igreja sempre o declarou e um dos fundadores da ciência moderna, Galileu, escrevia que «a Sagrada Escritura e a Natureza procedem, uma e outra, do Verbo divino: uma, como sendo ditada pelo Espírito Santo, e a outra como executora fidelíssima das obras de Deus». Assim escrevia na sua carta de 1613 a B. Castelli. (JOÃO PAULO II, 1979)

Esta visada de João Paulo II não se importa (no momento de seu discurso, claro) com a conclusão do raciocínio de Galileo, quer chamar apenas a atenção para sua aceitação, como homem de fé, de que a Escritura provém do “Verbo divino”, de que as palavras que nela se leem são palavras ditadas pelo Espírito Santo. Como já se anotou mais acima, muitos estudiosos acadêmicos sem vínculos com a Igreja católica, entendem, como João Paulo II, que Galileo sempre foi um católico sincero.

Mas aqui neste trabalho queremos enfatizar o que Galileo quer estabelecer, numa quase-demonstração: a proposição de que “nas discussões naturais ela [a Escritura] deveria ser citada somente em última instância”. E com esse negrito em “citada” queremos reafirmar o entendimento de que, até aqui, Galileo está recusando apenas a interpretação literal e sua pretensão a decidir questões científicas.

Mas e quanto às interpretações não-literais? Não poderia ser que os intérpretes fornecessem chaves de interpretação outras – que

não fossem pela aceitação pura e simples dos primeiros significados das palavras – e com tais interpretações o teólogo pudesse participar de – ou até iluminar – um debate científico? Não, isso também não pode ser, diz-nos Galileu, porque não é “possível assegurar que todos os seus [da Escritura] intérpretes falam sob inspiração divina”.

Como se vê, a carta a Castelli, além de recusar longamente a interpretação literal, ataca também todo tipo de interpretação com pretensão de pronunciamento sobre questões científicas. O resultado final da argumentação galileana é a recusa em confiar papel decisivo no terreno da ciência tanto para as interpretações literais como para as não-literais. Nenhuma interpretação da Bíblia, enfim, pode garantir que expressa a verdade sobre a natureza e, por isso, não podem pretender ter algum papel decisivo em debates científicos.

AS INTERPRETAÇÕES DA ESCRITURA A REBOQUE DAS REALIZAÇÕES CIENTÍFICAS?

Como se acabou de ver, com essa etapa de argumentação na carta a Castelli, Galileu, pode-se dizer, estabelece definitivamente que as palavras da Escritura, entendidas literalmente ou interpretadas mais largamente, não podem decidir, nem ao menos ter qualquer função argumentativa, numa discussão científica. Enfim, sua autoridade é nula em tais discussões. Por essa e outras razões, Pablo Mariconda vê na carta a Castelli um “manifesto concernente à liberdade de pesquisa científica” (MARICONDA, 2001, p. 28) ou um “pleito de autonomia” da ciência em relação à teologia (MARICONDA, 2001, p.32).

Galileu faz mais do que pleitear autonomia para a ciência, ele aumenta a dignidade dos que leem o livro da natureza. Isso é explicado por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, que ensina que os “padres e doutores medievais” – que já faziam uso, diz-nos, da metáfora dos dois livros de Deus – entendiam que “todos podem ler o livro da natureza, mesmo o ignorante; a leitura do livro da escritura, ao contrário, supõe alguma instrução para ser lido” (NASCIMENTO, 1986, p.56). Com Galileu, só quem conhece a mate-

mática (mais exatamente: a geometria de Euclides, o instrumento matemático por excelência na primeira metade do XVII) pode se atirar à leitura do livro da natureza.

E Galileo declara “a natureza inexorável, imutável e indiferente a que suas recônditas razões e modos de operar sejam acessíveis ou não ao entendimento dos homens, razão pela qual jamais transgride os termos das leis a ela impostas” enquanto “nem toda afirmação da Escritura amarra-se a uma obrigação tão severa como cada efeito da natureza”. O Espírito Santo, quando ditou palavras para os que escreveram a Escritura, queria o “entendimento dos homens”, daí o uso mais livre da linguagem para se “acomodar” à capacidade de compreensão da “plebe”. Já o Deus Criador ordena severamente o mundo e não está preocupado, por assim dizer, se alguém vai compreender ou não o livro da natureza. Daí a maior dificuldade de se ler este livro³. Em outras palavras: não é fácil ler o livro da natureza, onde as razões e os modos de operação não se exibem às claras, estão “recônditos”, e as “obrigações” das coisas da natureza são severas.

Mas Galileo faz mais ainda no sentido de dignificar a atividade de investigação da natureza: ele coloca a teologia em uma posição segunda em relação à ciência. Vejamos como ele apresenta esta ideia:

... sendo ... pacífico que duas verdades não podem jamais se contradizer, é função dos sábios expositores e intérpretes empenharem-se em estabelecer o verdadeiro sentido das passagens sagradas, de forma a concordarem elas com as conclusões naturais acerca das quais o sentido evidente ou as necessárias demonstrações tornaram-nos certos e seguros. (GALILEI, 1988, p.19)

É impressionante a coragem – ou será temeridade? – de Galileo. Ele está, pode-se dizer, subordinando a teologia à ciência, ele está colocando os “sábios expositores e intérpretes” a serviço dos que tem educação para ler o livro da natureza.

Pelo bem da verdade, não se pode ir muito longe na tese de que a teologia foi colocada a serviço da ciência na carta a Castelli, pela razão simples de que Galileo vê escopos diferentes para cada uma delas:

Eu acredito antes que a autoridade das Letras Sagradas tenha tão somente o objetivo de persuadir os homens daqueles artigos e proposições que, sendo necessários à sua salvação e colocando-se acima de qualquer possibilidade da mente humana, não possam fazer-se críveis por nenhum outro meio senão pela palavra do próprio Espírito Santo. Mas não penso que seja necessário acreditar que aquele mesmo Deus que nos dotou de sentidos, de razão e de intelecto, tenha querido, desprezando o seu uso, dar-nos por outro qualquer meio as notícias que podemos obter através deles. (GALILEI, 1988, p.19)

Essa tese reaparece na carta a Cristina de Lorena, de modo mais incisivo, através de uma fórmula atribuída ao cardeal Barônio: “a intenção do Espírito Santo é ensinar-nos como se vai para o céu e não como vai o céu” (GALILEI, 1988, p.52). E também se apresenta naquela encíclica de Leão XIII:

Não haverá nenhum desacordo real entre o teólogo e o físico enquanto ambos se mantenham em seus limites, cuidando, segundo a frase de Santo Agostinho, “de não afirmar nada ao acaso e não dar por conhecido o desconhecido” (LEÃO XIII, 1893).

Enfim, há uma independência das linguagens de que Deus faz uso na Escritura e na natureza porque elas têm finalidades diferentes: uma quer a salvação de nossa alma, e Deus a usa, portanto, dirigida a nós; a outra, a proveniente do livro da natureza, provém igualmente do Verbo divino mas não é enunciada, por assim dizer, em nossa direção; apenas está ao nosso alcance, já que Deus nos dotou “de sentidos, de razão e de intelecto”.

UMA REVIRAVOLTA SURPREENDENTE NA CARTA: A INTERPRETAÇÃO LITERAL DA PASSAGEM DE JOSUÉ

O trecho seguinte da carta a Castelli é um momento, pode-se dizer, misto de amargura e ironia, lamentando a atitude daqueles

que, por não acreditarem de fato possuírem a verdade, “lançam subitamente mão de uma arma tremenda [a Escritura], cuja simples visão aterroriza o mais hábil e esperto campeão”. Mas, com isso, estes supostos defensores da fé cristã conseguem apenas deixar evidente que são eles mesmos “os primeiros aterrorizados”.

Posta essa crítica aos que lhe querem imputar uma pecha de inimigo a combater com a força da Escritura, Galileo faz um movimento surpreendente ao leitor não familiarizado com suas táticas de argumentação: numa impressionante reviravolta, decide examinar uma passagem da Escritura atendo-se ao significado literal – que criticara longamente linhas atrás – “a fim de que o adversário não presuma uma possível liberdade de poder alterar ou mudar os significados das palavras”⁴.

A passagem bíblica em questão é justamente a que mais era brandida contra o copernicanismo, a passagem que registra uma vitória militar grandiosa de Josué que corre o risco de não ser consolidada porque o dia vai se acabar. Josué então brada “Sol, detém-te sobre Gabaon...” e o Senhor, excepcionalmente, “obedeceu” à voz de um homem (Jos.,10,12-13). Os adversários de Copérnico argumentavam que essa passagem bíblica atestava a falsidade de suas teses heliocêntricas, em que o Sol está imóvel no centro do Universo. Ora, perguntavam com ironia, por que Deus pararia o que já está parado?

Galileo, desafiadoramente, inicia sua interpretação (literal) da passagem de Josué afirmando que “esta passagem nos mostra manifestamente a falsidade e a impossibilidade do sistema de Aristóteles e Ptolomeu e que, ao contrário, se adapta perfeitamente ao de Copérnico”.

E pergunta “ao adversário se ele sabe por quais movimentos se move o Sol” (na hipótese aristotélico-ptolomaica, a do adversário questionado). E responde ele mesmo: o anual, do poente em direção ao nascente e o diurno, “por oposto, do nascente em direção ao poente”.

Aqui vale comentar para o leitor atual a resposta galileana à essa questão. O sistema aristotélico-ptolomaico tem a vantagem nada desprezível de estar de acordo com as observações do céu feitas por nós, habitantes da Terra. Podemos nos dar conta do movimento diário do Sol, que dura aproximadamente 24 horas. Só vemos o

trecho diurno, desde o nascente até o por-do-sol. E se formos diligentes, notaremos que o Sol percorre em aproximadamente 365 dias as constelações do Zodíaco (Leão, Virgem, Libra, etc...). Para nos darmos conta disso, é preciso postar-se ao alvorecer mirando o nascente e observar que constelação surge no horizonte um pouco antes do nascer do Sol. Se fizermos isso ao longo do ano, veremos Leão nascer nos finais das noites de 23 de julho a 22 de agosto, Virgem entre 23 de agosto e 23 de setembro, Libra entre 24 de setembro e 23 de outubro, etc.

Ora, Galileo está, então, lembrando seu adversário aristotélico-ptolomaico o fato básico de que os dois movimentos do Sol, o diário e o anual, tem sentidos contrários. E segue explicando que somente o segundo “pertence ao Sol”, enquanto o primeiro “não é propriamente seu, mas do céu altíssimo, isto é, do primeiro móvel, que arrebatava consigo o Sol e os outros planetas, e ainda a esfera estrelada, obrigando-os a dar um giro em torno da Terra em vinte e quatro horas, num movimento, como disse, quase contrário àquele que lhe é natural e próprio”.

Aqui Galileo está usando uma conceituação aristotélica, a da esfera que move todas as esferas planetárias. Esse “primeiro móvel” obriga os planetas a acompanharem seu movimento de 24 horas aproximadas de duração, arrastando-os, “arrebataando-os”.

E note-se que Galileo escreveu “o Sol e os outros planetas”. Sim, o Sol é um planeta no sistema aristotélico-ptolomaico! Os planetas são os astros celestes que percorrem as constelações do Zodíaco e o Sol faz isso em 365 dias, aproximadamente (Mercúrio o faz em 88 dias, Vênus em 273 dias, etc.).

Assim, o planeta Sol tem dois movimentos e o que lhe é próprio não é o de 24 horas! Este movimento ele faz porque é “arrebataado” pelo primeiro móvel, enquanto o movimento que é seu, mesmo, dura 365 dias, e é de sentido contrário ao movimento diurno.

Galileo explica a seguir que, como “é forçoso” que seu adversário aceite que se “o dia e a noite são efeitos do primeiro móvel ... quem não vê que para prolongar o dia é necessário deter o primeiro móvel e não o Sol?”. Mais: que se Deus tivesse detido o Sol, em seu movimento próprio, o dia ficaria mais curto, pois, como já havia dito, “o movimento do Sol [é] contrário ao da evolução diurna”.

O leitor contemporâneo deve se deter aqui, a fim de visualizar em sua imaginação que o movimento próprio do Sol, o de 365 dias, pelo fato de ter sentido contrário ao do movimento diurno, atrasa a chegada do Sol ao poente. Então se Deus parasse o movimento próprio do Sol, ele seria “arreatado” sem resistência, seria arrastado em direção ao poente em um tempo menor ... o que era o contrário do interesse de Josué!

De modo avassalador, Galileo deduz, então:

... ou é necessário que os movimentos não sejam ordenados como quer Ptolomeu, ou então é necessário alterar o sentido das palavras e dizer que, quando a escritura afirmou haver Deus detido o Sol, queria afirmar que ele deteve o primeiro móvel, mas que, a fim de se acomodar à capacidade de compreensão daqueles que já têm dificuldade de entender apenas o nascimento e o ocaso do Sol, ela foi compelida a falar o contrário daquilo que deveria ter afirmado dirigindo-se a homens doutos (GALILEI, 1988, p.23).

Detenhamo-nos para apreciar o que Galileo está fazendo: ele está passando ao adversário o ônus da adequação com a Escritura e está lhe dizendo que para salvar sua concepção geocêntrica ele deve abraçar exatamente o que os primeiros parágrafos desta carta a Castelli propunham, a idéia de que o Espírito Santo não fala apenas com “homens doutos” e por isso eventualmente simplifica sua linguagem.

Galileo prossegue inclemente acrescentando que “não é crível que Deus detivesse somente o Sol” porque teria “alterado toda a ordem, os aspectos e as disposições das demais estrelas em relação ao Sol”. Para entender isso, imaginemos que a batalha de Josué em Gabaon ocorresse atualmente, num dia 22 de agosto. O Sol estaria prestes a entrar em Virgem mas como seu movimento próprio teria sido parado por Deus, haveria um atraso nessa entrada e o Sol permaneceria em Leão mais tempo que o normal. Ao fim do milagre, o Sol voltaria a ter seu movimento próprio mas estaria definitivamente alterada seu momento de entrada em Virgem.

Galileo, enfim, está mostrando que insistir na interpretação literal da passagem de Josué obriga-nos, por assim dizer, a descartarmos o geocentrismo e a abraçarmos as tese copernicanas. Sim, por-

que estas podem ser conciliadas com o relato bíblico em questão, tomado literalmente, como Galileo vai mostrar a seguir.

Adotada como premissa a interpretação literal, “por termos convencionado que não se deve alterar as palavras do texto”, Galileo propõe que a passagem de Josué seja entendida à luz do que declara ter “descoberto e logicamente demonstrado”, a rotação do Sol em torno de si mesmo, fazendo uma inteira evolução em um mês lunar, aproximadamente na exata direção em que se processam todas as outras evoluções celestes”.

A “descoberta” de que Galileo está falando é consequência de seus estudos sobre as manchas solares e da polêmica que empreendeu com o jesuíta Christopher Scheiner, que reclamava a prioridade da observação de tais manchas e as entendia como projeções de pequenos corpos que girariam em torno do Sol. Galileo recusa a explicação de Scheiner, mostrando que as manchas se movem de um modo tal que só pode ser compreendido se se postula que são contíguas a Sol e que este gira em torno de si mesmo.

Posto isso, Galileo propõe como sendo “muito provável e razoável que o Sol como instrumento e regente máximo da natureza, quase coração do mundo, dê não somente, como claramente dá, a luz, mas também o movimento aos planetas que giram em torno dele”. Aqui o Sol que gira em torno de si mesmo impulsiona, com este seu giro, os planetas a se moverem circularmente “na exata direção” desse giro solar.

Ora, sendo a Terra um planeta no sistema copernicano e sendo o dia e a noite, neste sistema, consequência do movimento de rotação de nosso planeta “quem não vê que para deter todo o sistema bastou deter o Sol, como exatamente indicam as palavras do texto sagrado, sem alterar o restante das recíprocas relações dos planetas, alterando somente o espaço e o tempo da iluminação diurna?”.

Vejamos: se não há movimento das estrelas – estas apenas parecem girar em torno de nós, devido à rotação da Terra – se há apenas movimentos planetários em redor do Sol, o “Sol, detém-te ...” proferido por Josué para o motor-Sol, imobiliza não só o grande-motor mas também tudo o que era movido por ele. Tudo parado durante o tempo de efetivação do milagre ... e quando Deus reativasse o motor-Sol, a ordem das estrelas e as localizações pla-

netárias seriam as mesmas do momento de início da imobilização cósmica.

A CARTA A CASTELLI E A IGREJA CATÓLICA CONTEMPORÂNEA

Não é comum, nas análises e ensaios sobre a carta a Castelli, que o articulista se preocupe em trabalhar o tratamento de Galileo para a passagem de Josué. É de se perguntar por que isso; mas neste trabalho não nos permitimos tal omissão, pois aqui se tem como premissa que cada linha da carta a Castelli é valiosa para os que no século XXI enfrentam a questão (recolocada) da relação entre ciência e fé.

Também no espírito de subsidiar o leitor contemporâneo com instrumentos para aproveitar ao máximo a carta de Galileo, vamos nos deter um pouco em sua recepção pela Igreja Católica. Como já sabemos, durante a vida de Galileo a carta a Castelli foi recebida pela Igreja Católica como uma peça incômoda, para alguns uma arrogância insuportável de um leigo, com muitas passagens que no mínimo “soavam mal”, quando não eram consideradas heréticas.

O presente trabalho seria bastante engrandecido se trouxesse um registro exaustivo de sua apreciação pela Igreja em momentos posteriores. Mas este estudo não pode ter, evidentemente, a pretensão de esgotar todos os momentos de recusa ou aceitação das teses que Galileo apresenta na carta a Castelli. Entretanto, é possível deter-nos brevemente em dois pronunciamentos papais que reverberam aquelas teses e praticamente endossam algumas delas. O primeiro, já o sabemos, é uma encíclica de autoria do papa Leão XIII, de título *Prudentissimus Deus*, publicada em 1893. A primeira coisa que vale destacar nessa encíclica é sua concordância com a tese de que o Espírito Santo às vezes escolhe palavras que escondem a verdade sobre a natureza porque é preciso falar com todos, cultos ou ignorantes, sobre o que realmente interessa, os assuntos que encaminham à salvação. Vejamos como Leão XIII faz isso, ao comentar uma “regra” ensinada por Tomás de Aquino:

Para penetrarmos bem a justeza desta regra, deve-se consi-

derar em primeiro lugar que os escritores sagrados, ou melhor, o Espírito Santo, que falava através deles, não quiseram ensinar aos homens estas coisas (a íntima natureza ou constituição das coisas que se veem), uma vez que isso nada lhes serviria para sua salvação; e, assim, mais do que tentar especificamente a exploração da natureza, descrevem e tratam às vezes as mesmas coisas, em sentido figurado ou segundo a maneira de falar daqueles tempos, que ainda hoje vigora para muitas coisas da vida cotidiana até entre os homens mais cultos. E como à maneira vulgar de nos expressarmos convém, antes de tudo, destacar o que cai sob os sentidos, de igual modo o escritor sagrado – e isso já o havia advertido o Doutor Angélico – “se guia pelo que aparece sensivelmente”, que é o que o mesmo Deus, ao falar aos homens, quis fazer à maneira humana para ser entendido por eles. (LEÃO XIII, 1893)

Como se pode ler, Leão XIII concorda integralmente com a tese galilaica de que a voz do Espírito Santo quis “se adaptar ao entendimento dos povos rudes e incultos”. Interessante é notar que ele o faz de maneira talvez até mais elaborada.

Numa outra passagem, Leão XIII fala dos intérpretes da Escritura que trataram das “coisas físicas”:

... de que seja preciso defender vigorosamente a Santa Escritura não se segue que seja necessário manter igualmente todas as opiniões que cada um dos Padres ou dos intérpretes posteriores sustentaram ao explicar as mesmas Escrituras; os quais, ao expor as passagens que tratam das coisas físicas, talvez não tenham julgado sempre segundo a verdade, até o ponto de emitir certos princípios que hoje não podem ser aprovados.

Note-se que Leão XIII admite que respeitáveis intérpretes podem ter errado ao explicar passagens da Escritura que falam das coisas da natureza. Linhas abaixo, em perfeita consonância com Galileo, afirma que o intérprete deve demonstrar que a Bíblia não é afrontada pelas descobertas bem estabelecidas da ciência. Em suas palavras: “o intérprete deve demonstrar que as verdades que

os estudiosos das ciências físicas dão como certas e apoiadas em firmes argumentos não contradizem a Escritura bem explicada” .

Passemos ao segundo pronunciamento papal que aqui se quer comentar: como já sabemos, trata-se do Discurso do Papa João Paulo II à Pontifícia Academia de Ciências, por ocasião do primeiro centenário do nascimento de Albert Einstein, em 1979. Curiosamente, João Paulo II pouco fala do aniversariante, é Galileo seu principal objeto de atenção. Depois de lamentar o que ele sofreu “da parte de homens e organismos da Igreja” e ressaltar que, entretanto, “as concordâncias entre religião e ciência são mais numerosas, e sobretudo mais importantes, que as incompreensões de que nasceu o conflito áspero e doloroso que se prolongou durante os séculos seguintes”, João Paulo II fala da ideia de que o livro da natureza e o Livro Sagrado, se bem lidos, não podem se contradizer:

Aquele, que é chamado a justo título fundador da física moderna, declarou explicitamente que as duas verdades, de fé e de ciência, não podem nunca contradizer-se, “procedendo igualmente do Verbo divino a Escritura santa e a natureza, a primeira como ditada pelo Espírito Santo, a segunda como executora fidelíssima das ordens de Deus”, segundo ele escreveu na carta ao Padre Benedetto Castelli a 21 de Dezembro de 1613 (Edição nacional das obras de Galileu, vol. V, pp. 282-285). O Concílio Vaticano II não se exprime diferentemente; retoma mesmo expressões semelhantes quando ensina: “A investigação metódica, em todos os campos do saber, se é realizada de modo verdadeiramente científico e conforme às normas morais, não será nunca contrária à fé, porque as realidades temporais e as realidades da fé têm a sua origem no mesmo Deus” (Gaudium et Spes, 36).

No mesmo discurso, outro ponto de concordância com Galileo que nos interessa. Embora a carta citada seja a dirigida a Cristina de Lorena (1615), já conhecemos da carta a Castelli – e da encíclica de Leão XIII – o conteúdo aprovado por João Paulo II:

Na sua carta à Grã-duquesa mãe, da Toscana, Cristina de Lorena, [Galileo] reafirma a verdade da Escritura: “A Sagrada Escritura não pode nunca mentir, sob condição todavia de que seja penetra-

do o seu verdadeiro sentido, que — não julgo poder negar-se — está muitas vezes oculto e é diferentíssimo daquele que parece indicar o simples significado das palavras” (Edição nacional das obras de Galileu, vol. V, p. 315). Galileu introduz o princípio duma interpretação dos livros sagrados, que vai além do sentido literal mas é conforme ao intento e ao tipo de exposição que são próprios de cada um deles. É necessário, como afirma, que “os sábios que a expõem mostrem os sentidos verdadeiros dela”. O magistério eclesiástico admite a pluralidade das regras de interpretação da Sagrada Escritura. Ensina expressamente, de facto, com a encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pio XII, a presença de géneros literários diferentes nos livros sagrados e portanto a necessidade de interpretações conformes ao carácter de cada um deles.

Eis outra defesa da ideia de que a interpretação literal “muitas vezes” não é correta, agora com o detalhamento da exigência de “interpretações conformes” aos diferentes livros sagrados.

CONCLUSÃO

Podemos encerrar aqui nossa brevíssima visita a pronunciamentos de papas da contemporaneidade. Mesmo precário, este percurso já nos mostrou endossos da Igreja Católica a teses da carta de Galileu a Castelli. Talvez a religião que se propugna no Vaticano, mais madura que outras religiões, cristãs ou não, esteja, por assim dizer, vacinada por e contra erros como o da condenação de 1633, de modo que a iniciativa de João Paulo II, de reabilitar Galileu – levada a cabo em 1992 – não é uma excepcionalidade que venha a ser corrigida por papas posteriores.

A justeza dessa especulação pouco importa. O que importa é que para o leitor leigo, que eventualmente tenha que enfrentar fundamentalismos que voltam a opor a ciência e a fé, fiquem os prolíficos entendimentos que se leem na carta a Castelli e a esperança, dada por atitudes como as de leão XIII e João Paulo II, de que a ciência e a fé cheguem a uma definitiva convivência de respeito e incentivo mútuos.

NOTAS

¹ Aqui vamos sempre escrever “Galileo” ao invés de “Galileu”, contrariando longa tradição, em respeito ao estatuto científico e filosófico do pisano, um fundador da modernidade como René (e não Renato) Descartes, Francis (e não Francisco) Bacon, Wilhelm (e não Guilherme) Leibniz, John (e não João) Locke,

² Vale adicionar: este autor não conhece especialista que defenda a ideia – nem mesmo Pietro Redondi em seu *Galileu Herético* (REDONDI, 1991) parece fazê-lo – de um Galileo que luta contra a fé cristã.

³ É irresistível pensar o quanto este trecho “soou mal” – para usar a expressão daquele parecerista do Santo Ofício referido parágrafos atrás – aos ouvidos de religiosos e acadêmicos alinhados em posição mais tradicional.

⁴ O leitor mais acostumado com o vigor do polemista Galileo já viu esta tática em outras peças de seu punho. No *Diálogo*, por exemplo, ele a emprega na análise do argumento da torre – argumento anticopernicano que quer que se aceite que uma pedra abandonada do alto de uma torre em uma Terra em movimento não cairia em uma linha vertical porque enquanto a pedra caísse a torre giraria com a Terra em rotação. Um adversário havia comparado a suposta torre em rotação solidária à da Terra com o mastro de um navio em movimento sobre as águas do mar. Galileo primeiro desmerece a comparação para depois a aceitar, empregando-a para, ao contrário do adversário, sustentar a tese copernicana, numa passagem famosa do *Diálogo*, considerada uma pioneira postulação de movimentos inerciais.

⁵ Esse movimento de adequação da teologia às realizações científicas de grande solidez tem um notável exemplo no século XX, quando o extraordinário pensador católico Teilhard de Chardin não se deixou afugentar pelo crescente sucesso das teses evolucionistas e elaborou todo um pensamento cristão em que a noção de evolução – tomada num sentido mais amplo que o dos biólogos – joga papel fundamental.

REFERÊNCIAS

GALILEI, Galileo. *Ciência e Fé*. São Paulo: Nova Stella, 1988.

GALILEI, Galileo. *Opere*. Firenze: Barbéra, 1928.

JOÃO PAULO II. *Discurso à European Physical Society*. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/march/documents/hf_jp-ii_spe_19790331_europ-phys-soc_po.html. Acessado em 28/08/2012.

LEÃO XIII. *Prudentissimus Deus*. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18111893_providentissimus-deus_en.html. Acessado em 19/08/2012.

MARICONDA, Pablo. “Introdução: O Diálogo e a condenação” in *Diálogo sobre Dois Máximos Sistemas do Mundo Ptolomaico & Copernicano*. São Paulo: Discurso, 2001.

NASCIMENTO, Carlos Arthur. “Sobre uma frase de Galileu” in *Cader-nos de Lógica e Epistemologia* n. 9. Campinas: Unicamp, 1986.

PAGANI, Sérgio; LUCIANI, Antônio. *Os Documentos do Processo de Galileu Galilei*. Petrópolis: Vozes, 1993.

