

## Modos de Pensar - introdução a "Estilos da Filosofia"

(reproduzimos o artigo - *ABC* 7/10/99 - no qual o próprio Julián Marías apresenta seu curso de conferências "Os estilos da Filosofia", Madrid, 2000 -, que começamos a publicar, em português, nesta edição. Trad.: Elie Chadarevian)

### Julián Marías

Não se pensa muito. Houve algumas épocas em que se exercitou o pensamento com extraordinária plenitude; certamente na prodigiosa Grécia, entre os pré-socráticos e Aristóteles, depois nem tanto; novamente no extraordinário século XVII e, creio que, a pesar do aparente abandono, neste século que está terminando. Mas inquieta-me um fato que se tem repetido ao longo de quase toda a história: dá-se atenção aos conteúdos do pensamento, ou seja, ao *que* se foi pensando; mas não tanto à maneira *como* se pensou, isto é, ao que se entendeu por "pensar".

Proponho-me apresentar, num curso que estou preparando, esta questão: "Os estilos da filosofia". Destacarei uma série de filósofos, que não necessariamente são os mais "importantes" pela magnitude de suas doutrinas, mas porque com eles iniciou--se uma nova maneira de pensar, uma concepção original da filosofia. Levar isto em consideração dá uma nova perspectiva à transformação do "argumento" desse estranho e fabuloso empreendimento que é a filosofia.

Cheguei a interessar-me por isso ao refletir sobre minha própria experiência. Tenho acompanhado, na experiência dos outros<sup>1</sup>, diversas formas atuais de filosofar, em contatos pessoais, entre meus mestres e amigos, em leituras atuais e muito próximas: isto me fez reparar em minha própria maneira pessoal de proceder. Há diferenças consideráveis na forma de enfrentar a tarefa de escrever um artigo cujo núcleo é o pensamento, a preparação de um curso de conteúdo intelectual, ou, escrever um livro filosófico. Por que não tentar esclarecer a questão mesmo que se trate de uma "questão menor"?

Quando me proponho a escrever um artigo, parto de uma inquietação, de uma pergunta, de uma dúvida sobre algo que me parece problemático. Ou seja, sobre o *que* vou escrever, movido pela necessidade de entender algo, de esclarecer a mim mesmo sobre alguma parcela do imenso horizonte discutível. O passo seguinte é pensar sobre como esta questão apresenta-se a mim e, portanto, sobre o que posso dizer. A última etapa é a mais fácil: escrever o artigo, em geral de um fôlego só em uma hora aproximadamente, porque se trata de expressar, num único movimento mental, o que se tinha pensado, que deverá corresponder à leitura continuada do artigo.

Outra coisa é a elaboração de um curso. Neste caso o que é decisivo é a imaginação de uma perspectiva em que aparece a articulação de um problema. O que

---

<sup>1</sup>. No original: "en cabeza ajena - nunca mejor dicho", que alude à expressão castelhana: "escarmentar en cabeza ajena".

se deve descobrir é um "argumento", isto é, uma estrutura dramática em que se apresenta uma questão. É necessário "olhar" a partir do ponto de vista inicial, e ver que passos se impõem para continuar pensando. Esclarecer uma questão proposta conduz inexoravelmente a outras concatenadas com ela, numa conexão que não é meramente "lógica" - a menos que se trate de uma lógica da razão vital -, mas biográfica, exigida pela necessidade de saber a que se ater. Esta é a forma real em que posso propor um curso de conteúdo teórico. Isto requer imaginar um auditório. Um curso é a colaboração entre quem o dá e os que o recebem, ou seja, os ouvintes. Isto exige a formulação verbal, oral, do curso; trata-se de falar aos que escutam. Não se pode ler, porque isto introduz uma forma de abstração e despersonalização; é aborrecido e, afinal, ler por ler, pode-se ler em casa. Além disso, a estrutura da frase escrita está adequada à leitura, não à audição, e não cai bem ao ouvido. Quando se fala, o ouvinte sente-se afetado, interpelado pessoalmente, e compreende o que é dito a ele, sente que valeu à pena ter se deslocado para assistir ao nascimento de algo que está brotando diante dele.

Um livro filosófico é uma terceira coisa, também diferente. É uma estrutura dramática, argumental, mais complexa e que requer uma "apresentação" global prévia à sua realização. Quero dizer que, antes de ser iniciado, o livro tem que ser "antecipado" em seu conjunto. Recordo muito bem a gênese de meu primeiro livro sistemático, *"Introdução à Filosofia"*. Numa tarde do Outono de 1945, recém terminada a Guerra Mundial, fiquei em casa diante de uma ficha de papel em branco. Compus um "índice" dos capítulos indicando um aspecto para cada um; em um par de horas preenchi aquela ficha: já tinha o "argumento" do livro. Pus-me a escrevê-lo, ao longo de quatorze meses, com uma ordem rigorosa: uma vez, por falta de livros, tentei alterar a ordem dos capítulos, antecipando o que deveria vir depois, mas não pude fazê-lo: tive que esperar e continuar a ordem anteriormente estabelecida. E ao final, o livro foi concluído, com seu índice real. Verifiquei que coincidia quase exatamente, cerca de oitenta por cento, com o que esbocei naquela tarde de outono, antes de escrever a primeira linha.

Que ordem era aquela, que se impunha a mim com tanta força? Reparei que era a ordem de um romance. *"Introdução à filosofia"* era um empreendimento proposto a alguém, ao leitor, um empreendimento dramático, um projeto imaginativo de assumir o ponto de vista de quem filosofa. Reparei que um livro filosófico deve ser lido em sua integridade, até seu desfecho, como um romance - por isso não deve ser excessivamente extenso - ainda que seja aconselhável "voltar a começar" numa segunda leitura, pausada e reflexiva, na qual se assegure a plena posse da doutrina. Trata-se de "repensá-la", assumi-la, com as correções, que podem ser essenciais, reclamadas pelo leitor. Um livro filosófico deve ser lido filosoficamente, de modo que se incorpore à mente do leitor em sua própria perspectiva. Insisto em que o livro, possuído argumentalmente antes de sua realização, não está "escrito" nesse momento. Vai surgindo passo a passo, vai brotando na medida em que se desenvolve seu argumento, como que seguindo a atração de sua meta. Vem-me à memória uma, entre tantas daquelas felizes fórmulas de Goethe, talvez não realizada em sua própria obra: *Geprägte Form, die lebend sich entwickelt*, forma cunhada que se desenvolve vivendo. Neste aparente paradoxo expressa-se o caráter simultaneamente sistemático e aberto, que pertence à filosofia.

Este é um exemplo mínimo e praticamente sem valor, de um modo de pensar filosófico. Formulei-o porque tem a facilidade de ser imediatamente acessível e analisável. Tome-se como um mero exemplo sem maiores consequências. O interessante é examinar o que tem sido, ao longo dos últimos dois milênios e meio, os estilos da filosofia, as etapas, em continuidade sempre inovadora, do empreendimento mais próprio do Ocidente.

# Parmênides

(Edição - em que procuramos manter o estilo oral - de conferência de Julián Marías, que, como se sabe, não se vale de texto escrito. Conferência do curso “Los estilos de la Filosofía”, Madrid, 1999/2000. Edição: Jean Lauand. Tradução: Elie Chadarevian)

**Julián Marías**

Neste curso vamos falar dos estilos de filosofia. Não se trata de uma história da filosofia; Devem ter visto no programa nomes de filósofos, mas não se trata de expor sistemas filosóficos e sim os estilos, as diversas formas em que tem sido proposto o problema filosófico. Há, diríamos, um estilo de pensamento que é o da filosofia. Porque há muitas formas de pensamento, que diferem entre si, muitas mais do que as que habitualmente se enumeram. E uma dessas formas é o pensamento filosófico, que representa um estilo comum, e quando nos encontramos com um exemplo dele, dizemos: - isto é filosofia! Por outro lado, às vezes, há formas de pensamento que se apresentam como filosóficas, que têm esta pretensão e, no entanto, temos que dizer: - isto não é filosofia, é outra coisa! Outra coisa que pode ser valiosa, que pode ser interessante, mas que não é filosofia. Há portanto um estilo comum que é justamente o que engloba a totalidade da filosofia. Vamos examinar alguns casos ao longo de vinte e seis séculos. Naturalmente há certos momentos - às vezes próximos entre si; outras vezes, muito distantes - nos quais a atitude do filósofo muda; ele usa um repertório de conceitos diferentes e o uso deles também é diferente. Assim sendo, vamos tratar de fazer uma espécie de tipologia das atitudes e dos métodos filosóficos.

As primeiras conferências, como é natural, serão dedicadas à origem da filosofia ocidental: aos gregos. É espantoso que um pequeno povo, com muito poucos recursos, pobre - em todos os sentidos da palavra -, tenha sido capaz de criar em dois séculos, aproximadamente, digamos, dois terços da cultura ocidental, de suas sementes pelo menos, das questões propostas, dos sistemas conceituais do pensamento ocidental. Isto é espantoso, principalmente se considerarmos que depois do século IV a.C., a Grécia não foi nada comparável à capacidade criadora que foi durante o período anterior. Por outro lado há um fato muito importante: dos pensadores originários da Grécia não se conservam obras, conservam-se somente fragmentos: breves citações, em outros autores, de algumas ideias, alguns pensamentos, alguns breves parágrafos dos escritos perdidos dos primeiros filósofos. E é interessante que aquele que inicia uma época de uma grande maturidade filosófica (e de um deslocamento social muito maior e que, além do mais, está radicado em Atenas), Sócrates, não escreveu nada... Do pensamento de Sócrates não se conserva nem sequer uma linha escrita. Conservam-se testemunhos, falaremos disso oportunamente. Como vêm isto é bastante curioso. E, claro, a enorme preponderância de dois filósofos, Platão e Aristóteles, deve-se - além de, é claro, à sua genialidade, à sua imensa capacidade criadora - ao fato de que existem suas obras; não todas (especialmente no caso de Aristóteles faltam muitas), mas afinal há um *corpus* de escritos platônicos e aristotélicos que representam a transmissão de um pensamento coerente, acessível aos

leitores... Nem sempre, porque falaremos também, oportunamente dos eclipses desse pensamento: a história, quando olhamos com um pouco de amplitude e com atenção - tem problemas muito estranhos e muitas vezes surpreende-nos...

Bem, os primeiros filósofos permanecem somente em forma fragmentária. Como sabem, a filosofia grega aparece com a escola de Mileto, depois há algumas outras escolas, por exemplo, a pitagórica... e desses pensadores não há, repito, textos propriamente ditos, que se conservem de uma maneira direta. É interessante a atitude que então aparece, a forma do pensamento, o estilo de pensamento, em geral, que é o filosófico. E é muito importante destacar que - temos que ser sinceros: a admiração que temos por estes pensadores é ilimitada, mas temos que reconhecer que eles produzem uma impressão de pobreza, de singeleza, de elementaridade... Há formas de pensamento em outras culturas, inclusive mais antigas que a dos pré-socráticos, que são mais complexas: quando lemos que as repostas destes primeiros filósofos são: a realidade é fundamentalmente a água ou o ar, o *ápeiron*... parece-nos pouca coisa... e é pouca coisa! Esta é uma impressão que não se deve perder de vista. É impressionante até que ponto são repostas muito singelas, muito elementares, mas o importante é a pergunta, o importante é a atitude que se inicia com eles e não antes, e nem tampouco em outros âmbitos culturais. Ou seja, há, antes de mais nada, a pergunta como tal, o fato de perguntar. Os senhores sabem que se tem repetido ao longo do pensamento grego que o *thaumazéin*, o espanto, o admirar-se, é a origem da filosofia. Há um ponto de partida que é o espanto ante a realidade, há um estranhar-se, isto é, surpreender-se e ao mesmo tempo retirar-se, afastar-se da realidade para olhá-la e perguntar-se, de uma maneira global: o que é tudo isto? Aí está o ponto fundamental, este é justamente o estilo geral da filosofia. Tudo o mais, todos os estilos que vamos considerar são modulações deste estilo geral, que é perguntar-se e perguntar-se pela totalidade, pelo conjunto da realidade.

As repostas dos pré-socráticos são, repito, repostas simples, singelas. Há um caso interessante que é o do pitagorismo. A escola pitagórica - em muitos sentidos é surpreendente e nunca se chega a entender direito - era uma espécie de associação, ou até de seita - os pitagóricos - a figura de Pitágoras pessoalmente é por certo muito nebulosa - têm um interesse enorme pela matemática. E têm uma atitude de contemplação, são espectadores, é o que se vai denominar depois - e vai ser capital no pensamento filosófico - a *theoria*; *theoréin* é olhar, é contemplar. Lembrem-se, por exemplo, que Heródoto põe palavras na boca de Crespo (dirigindo-se a Sólon) ao dizer que tinha viajado pelo mundo "*theories héineken*", para ver, para contemplar, não para conquistar ou negociar ou ganhar dinheiro, mas sim para ver. É a atitude visual, própria do pensamento filosófico, e isto começa, principalmente, entre os pitagóricos. E eles, como dizia, tinham paixão pela matemática, estavam fascinados pelos números e pelas figuras. Chegam a dizer, a certa altura, que as coisas são números, ou redutíveis a números. Porque aí aparece uma paixão grega pelo que não muda, pelo que não varia, o permanente, como os números: o três é sempre três e não muda: o três da época de Pitágoras era três e é três hoje. Igualmente as figuras geométricas, que eles vão descobrindo como realidades, realidades estranhíssimas, porque não são propriamente realidades: o triângulo, o octaedro ou a pirâmide, não são propriamente reais; são o que chamaremos em nossa época de objetos ideais... Mas são permanentes, são algo que dura ou, melhor dizendo, que nem sequer duram, estão subtraídas ao tempo, por cima do tempo. Isto é sumamente importante e é curioso como o grego vai ter uma paixão por esta estabilidade, pela imutabilidade, por esta perduração e, ao mesmo tempo, vai empenhar-se pela realidade, pelo que é real: justamente pela natureza, pelo que chamam de *physis*.

Justamente a condição adversa destes dois conceitos será o propulsor que vai insuflar a dramaticidade no pensamento grego: quase todos os tratados que se

atribuem aos pré-socráticos se chamam *Peri Physios*, "Sobre a natureza". A *physis* é tudo, o conjunto; é um pensamento, digamos, cosmológico ou cosmogônico. Mas a ideia central é a ideia de movimento. Por exemplo, quando Aristóteles em sua *Física* vai definir o que é natureza, dirá que é o princípio do movimento e do repouso. De modo que a vontade de perduração, considerar realidades que são imunes ao desgaste temporal e, por outro lado, a consideração da *physis*, o conjunto da natureza, aquilo donde brotam as coisas, de onde nascem ou desaparecem; este será justamente o dilema que o pensamento grego se propõe de uma maneira profunda.

Vamos concentrar-nos hoje na figura de Parmênides, porque Parmênides é talvez o primeiro momento em que se consolida, diríamos, um estilo da filosofia. Parmênides é figura da primeiríssima hora, do final do século VI e da primeira metade do século V a.C. Com ele aparece um número impressionante de conceitos filosóficos gregos que vão perdurar através da história até os dias de hoje. Por um lado é interessante o gênero literário da obra perdida de Parmênides, conservada fragmentariamente: um poema. Surpreende o fato de que a primeira obra, relativamente madura, da filosofia seja um poema. Há portanto uma atenção poética justamente na própria origem da filosofia: coisa que não deve passar despercebido. E surge um poema com uma série de referências mitológicas, aparecem as filhas do Sol, que abandonam as moradas da noite - da escuridão, são filhas do Sol - que arrancaram os véus que cobrem o real - o que é, em forma metafórica, o grande conceito grego da verdade, *aletheia*, que é descobrimento, desvelamento, manifestação, patência, e assim já temos esse conceito no momento inicial da filosofia - e se trata de descobrir, com determinação, a verdade. E aparece outro conceito fundamental, o de caminho: existem várias vias, vários caminhos em Parmênides. Em grego, a palavra para caminho é *odos*, uma forma derivada dela é *methodos*, o método é o caminho para algo. E aparece também expressamente a ideia das vias, dos métodos de Parmênides. E ele distingue três vias possíveis: uma via é a via *do que é*, que é a via praticável, a via filosófica; a outra via é a do que não é, que não é praticável; e há a via do que é e do que não é, que é o que chamará - outro grande conceito grego - a *doxa*, a opinião (é muitas coisas mais: é fama, é glória, *doxa* aplica-se, por exemplo, a Deus "*Doxa en ypsistois Theo*" "Glória a Deus nas alturas", que ainda se reza na liturgia) e acrescentará: "a opinião dos mortais". Os mortais opinam, os mortais movem-se no âmbito do que é e não é. Ou seja, diferente da verdade, que descobre a via do que é, é a aparência. E aparece também a dualidade, que se perpetuará no pensamento helênico, entre o que realmente é, efetivamente, e o que é aparência. Com o qual também se esboça a oposição - terá um desenvolvimento posterior, mais importante ainda - entre o patente e o latente, o que está manifesto e o que está escondido, o que late.

Este é o pensamento de Parmênides, que se conhece por duas fontes capitais: os fragmentos - relativamente longos e importantes - e o diálogo platônico *Parmênides*. O primeiro estilo, a primeira realização adequada da filosofia, ocorre na obra de Parmênides; pelo menos é o primeiro no qual podemos reconhecer esse estilo, podemos possuí-lo; os outros não têm mais que uma existência mínima em fragmentos raros, escassos, brevíssimos, de interpretação difícil e muitas vezes contraditória. Mas, em que consiste propriamente a contribuição filosófica de Parmênides? Lembrem que a pergunta é: o que é tudo isto? E aí aparece o *é*, o verbo ser, *einai* em grego. E esse verbo tem um particípio presente, na forma usual em grego posterior, *ôn*, *ontos*; em latim *ens*, *entis*, o ente. É claro que se trata de algo que vai dar muito o que falar em toda a história da filosofia. Em espanhol é muito claro porque a palavra *ente* tem um uso bastante frequente, um uso filosófico depois se generalizou: chama-se ente a uma associação, a uma instituição; ou diz-se de alguém no sentido pejorativo (há também o sentido pejorativo) da palavra. Mas em francês, não; em francês se empregava *être* - *L'être et les êtres* é um título famoso; em espanhol se diria: "o ser e os entes" - *être* se

aplicava ao verbo no infinitivo e ao ente, o que é. É curioso como o francês forjou - afinal de contas, para traduzir Heidegger - a distinção entre *sein*, ser e *Seiendes*, ente - a palavra *étant*, que não existia (existia como forma verbal, mas não para designar o ente) e nos últimos 40 ou 50 anos se tem usado a palavra *étant*.

Parmênides introduz a noção de *ón*, de ente. Perceber o sentido que isto tem é uma questão filosoficamente complexa e delicada. Eu creio que o sentido mais profundo, mais forte, mais genial e criativo que esta palavra tem nas mãos de Parmênides - não no desenvolvimento posterior - é a ideia de consistência: nós dizemos "tal coisa consiste em..."; que a água consiste em uma combinação de hidrogênio e oxigênio, por exemplo. Mas eu creio que a contribuição genial de Parmênides está numa simplificação disto, está na ideia simplesmente de consistência (não em dizer que as coisas "consistem em", como, por exemplo, Tales de Mileto diz que as coisas consistem em água). Parmênides dirá que as coisas consistem; no que for, consistem. Este é, creio, o sentido originário e mais profundo do *ón*: as coisas têm consistência, consistem. Naturalmente, isso é o que corresponde à pergunta - evidentemente, no princípio não muito rigorosa, não muito precisa - "O que é tudo isto?", nela aparece o *é*, o verbo, mas não é ainda a ideia de consistência, mas, em todo caso, a de consistir em. Naturalmente, quando se pretende distinguir o que as coisas são, terá que dizer o que as coisas são no fundo, verdadeiramente, como o faz Platão, ou na fórmula posterior de Aristóteles: "o ente que é enquanto ente". Interessante é que tudo isso vem do equacionamento, digamos, mais simples, abreviado, de certo modo simplificado - ao mesmo tempo radicalizado - em Parmênides: as coisas consistem. Mas isto leva Parmênides a uma posição por certo muito estranha: porque se as coisas consistem em consistir: são! São sempre o mesmo. E assim aparece o ideal numérico ou matemático dos pitagóricos: são. São, ou seja, não mudam. O pensamento grego tinha sido movido pela ideia da *kinésis*, o movimento - a tradução usual é movimento, mas é a mudança, a variação -, as coisas mudam: uma coisa que é branca depois é preta; uma coisa é verde depois é amarela; uma coisa é fria depois é quente... Mais ainda: as coisas chegam a ser e deixam de ser. São gerados e perecem. Esta é a condição da realidade, ao contrário dos números e das figuras, que não são gerados nem perecem, nem mudam, nem lhes acontece nada ao longo do tempo.

Mas, está claro, Parmênides comprometeu sua vida e seu pensamento com o *ón*, com a consistência. Então tem que concluir que não há mudança, que não há movimento, não há *kinésis*. Mas se não há *kinésis*, não há natureza: vejam os senhores o drama que surge. Em nome do *ón* temos que negar a *physis*. E esta será a grande aporia, que - se observarmos bem - perpassa toda a filosofia grega. Isto é sumamente importante. E então, Parmênides se encontra com uma situação estranha: pensa - ele pensa - que o ente é *akineton*, é imóvel, não muda, não é perecível... Mas, por outro lado, o movimento é evidente: as coisas se movem, mudam, a natureza está mudando constantemente, está produzindo, perecendo... Ou seja, nos encontramos com o fato de que há uma evidência intelectual - que é a ideia de consistir como tal, da imobilidade do ente *akineton* - e, por outro lado, a evidência - que se impõe - da mudança, da existência da natureza. O *Peri Physios* não tem sentido se não há natureza e por isso Aristóteles, quando escreve a *Física*, a primeira coisa que faz é reivindicar a natureza, "princípio do movimento e do repouso", e trata de fazer essa natureza - que consiste em mudança - compatível com a ideia de ser, com a Metafísica, que é o substrato da Física aristotélica. Este é o problema, que está proposto desde Parmênides. E, então, toda filosofia grega posterior a Parmênides será uma discussão dentro dessa aporia, dentro deste estilo geral em que se ambientou, em que se formulou a filosofia.

# Heráclito

(Edição - em que procuramos manter o estilo oral - de conferência de Julián Marías, que, como se sabe, não se vale de texto escrito.  
Conferência do curso “Los estilos de la Filosofía”, Madrid, 1999/2000.  
Edição: Jean Lauand. Tradução: Elie Chadarevian)

**Julián Marías**

Hoje vamos continuar nosso exame dos estilos da Filosofia - lembrem que na quarta-feira passada falamos de Parmênides. Quero recordar muito brevemente o que era capital e que temos que reter para manter a coerência do curso. Lembrem como Parmênides é - entre os pré-socráticos - o primeiro que chega a uma concepção conceitualmente rigorosa da filosofia.

Lembrem também como aparece o conceito capital, o conceito que vai percorrer toda a filosofia grega e ir além: a ideia do ser em sua forma do participio presente do verbo *einai*, *on*, o que se chamará mais tarde em latim *ens*, ente. E há outro conceito, o de *physis*, que apareceu anteriormente: os primeiros escritos pré-socráticos, perdidos, costumavam ter este título geral: *Peri Physios*, "Sobre a natureza".

Há, além disso, o conceito de via, de caminho, *odós*, que é primordial no pensamento de Parmênides e que é o que vai dar lugar ao conceito derivado de *methodos*, método, caminho, via: as vias do ser, do que é; a via da *aletheia* - outro grande conceito capital - a verdade, o desvelamento, o evidenciamento, a manifestação do real... Há a via impraticável do "não é" e a via - tão estranha - do "é e não é", que é a opinião, outro conceito capital, a *doxa*, que ele chama "opinião dos mortais", e que levará ao que se chama aparência e então surge outro dilema importante do pensamento grego: aparência e realidade.

Como vêm, há todo um leque de conceitos capitais que são forjados no pensamento de Parmênides e continuarão ao longo de toda a filosofia grega. A descoberta do *on* é fundamental, do ser como consistência. Lembrem como no uso normal - em nossa língua, por exemplo - as coisas *consistem em* - por exemplo: a água consiste em uma combinação de hidrogênio e oxigênio - mas a grande criação radical de Parmênides é precisamente deter-se no consistir, a tradução mais profunda de *on* seria consistência: As coisas consistem!, têm um modo fixo, permanente de ser. O que ocorre é que ele toma isto ao pé da letara: o *on* é um, é imóvel, é invariável, não muda... Então o conceito de natureza perde o sentido: a natureza consiste precisamente em que as coisas brotam, nascem e crescem, se transformam, se modificam... A

*kinesis* - o movimento, a mudança, que foi o propulsor do pensamento grego -, para Parmênides, não há propriamente movimento: o *on* é *akineton*...

Isto leva a uma situação paradoxal que, está claro, Parmênides não pode ocultar: ele dirá que o ente é imóvel, imperecível, ingênito, que não é gerado..., *mas* evidentemente há mudança, movimento... E Parmênides dirá que isto não afeta o ser: as mudanças - as mudanças de condição, de cor, de temperatura, de tamanho... tudo isso é aparência, não afeta a esta última consistência radical: o *on*. Este é o ponto capital e que, naturalmente, apresenta um problema: a articulação da ideia do ser invariável e a aparência - evidente - da mudança, da variedade, da pluralidade das coisas.

Este problema aparece em Parmênides e digamos que sua posição, afinal - como costuma ocorrer com as atitudes filosóficas - significa um exagero: é algo verdadeiro mas que parece inconciliável com outras verdades em outra ordem... A contraposição entre *physis* e *on* vai ser, digamos, o argumento do pensamento grego.

Ora, discutiu-se muito sobre a contemporaneidade - aproximada - de Parmênides e Heráclito. Inclusive, às vezes se considera Heráclito anterior a Parmênides, mas eu não creio nisso: a questão cronológica é duvidosa mas há em Heráclito demasiados elementos parmenidianos, o que se nota até na contraposição: contraposição é indício de influência, como é óbvio.

Como lembram, Parmênides era de Eleia - na Magna Grécia - e chama-se eleatismo ao pensamento de Parmênides; Heráclito era de Éfeso, vive também entre o final do século VI e o início do século V a.C.. Era de origem real, procedia de uma família de origem real em Éfeso.

Inquietou muito aos estudiosos, aos que comentam sua obra e o fato de que ele tem diversos apostos... Teofrasto, discípulo de Aristóteles, diz que ele era melancólico e há até uma espécie de fábula - que chegou até o Renascimento (e depois): Heráclito, o filósofo que chora; Demócrito, o filósofo que ri... Heráclito também era chamado *ho skoteinos*, "o obscuro" e era comparado ao oráculo de Delfos, que não afirmava nem negava, apenas revelava o pensamento, através de sinais. Essa atitude também se atribui a Heráclito: indicar as coisas de uma maneira alusiva - recordem o que eu dizia outro dia: desses filósofos só se conservam fragmentos, às vezes citações - mais ou menos breves - em escritos de outros autores... Portanto, conhecemos frases de Heráclito que às vezes são deslumbrantes, mas que estão fora de contexto e que resultam, afinal, discutíveis...

De certo modo parece ser a total oposição a Parmênides. Parmênides fala do ente uno, imóvel, imutável, que não varia...; Já Heráclito dirá: *panta rhei*, tudo corre, tudo flui: a ideia da mudança, intrinsecamente. Dirá: "Não é possível banhar-se duas vezes no mesmo rio", frase famosa de Heráclito. Ou seja: ele se instala na variação, na mudança, na pluralidade... é - à primeira vista - a rigorosa inversão de Parmênides. Dirá que a guerra ou a discórdia é o pai de todas as coisas - *polemos pater panton* - ou seja: justamente o contrário da unidade. E que tudo é, na realidade, fogo; fogo que se acende e se apaga, que se transforma... O fogo - notem bem - é o que há de mais inconsistente. A imagem da chama, que forma tem uma chama? A chama não tem forma, está mudando constantemente... Esta mesa é perecível, a seu tempo foi uma árvore, extraíram tábuas dela, um carpinteiro a construiu, algum dia se corromperá ou se queimará, *mas* agora está aí e tem uma consistência, uma forma determinada... mas uma chama não! Uma fogueira está mudando constantemente, por isso, o fogo - *pyr* - será precisamente o símbolo da realidade que Heráclito apresenta. Como vêem, parece rigorosamente a inversão de Parmênides.

No entanto há mais coisas ainda. Heráclito dirá que a natureza gosta de ocultar-se, *physy khryptesthai philéi*. A natureza, a realidade, gosta de se esconder. Evidentemente, isto refere-se a algo que é decisivo no pensamento de Parmênides: a diferença entre o patente e o latente. "A natureza gosta de ocultar-se", ou seja, é algo latente, algo que está oculto e evidentemente o problema será manifestá-la, descobri-la, fazê-la patente... o que se chama em grego *aletheia*. *Aletheia* é o que não está oculto, o que se desvela, o que se revela...

Se algo latente se revela, esta atividade corresponde à latência, ao latente que se descobre e se manifesta, mas a filosofia vai consistir em algo muito diferente: vai consistir em que o homem, mediante sua própria ação, desvele o oculto, o orne patente. E isto tem sempre aparecido como uma espécie de audácia, uma espécie - de certo modo - de impiedade: o descobrir é fazer uma violência sobre o que está oculto, latente. Por isso, as acusações de *asebeia*, de impiedade, foram frequentes na Grécia. Houve filósofos que foram perseguidos - mais ou menos, em diferentes níveis - porque se atreviam precisamente em desvelar o que está oculto, a realidade - não a que se revela, mas a que o homem traz à luz, *aletheia*. Lembrem-se da cena do *Tenório* quando o pai de Don Juan Tenório - no primeiro ato - repreende a Don Juan e seu rosto está coberto por uma máscara. E quando Don Juan pede que ele se descubra, ele responde:

- Nunca
- Quando me convier
- Como?
- Assim

E Don Juan põe a mão no rosto do pai e arranca violentamente a máscara...

- Vilão! Puseste a mão em minha face!
- Valha-me Cristo, meu pai!

Isto, afinal, é o que se sente - de uma forma diferente - ante a audácia do homem que se atreve a desvelar, a pôr de manifesto a realidade oculta, a realidade latente. Esta impressão de impiedade:

- Vilão! Puseste a mão em minha face!

E Don Juan trêmulo:

- Valha-me Cristo, meu pai!

Vejam como há um eco, em um drama romântico, justamente dessa atitude de inquietação, de espanto ante a audácia do homem que se atreve a descobrir, a manifestar o que estava oculto, latente. Isto aparece com importância extraordinária em Heráclito.

Mas há outra frase dele: *hodos odos ano kato mia kai hote* "O caminho para cima e o caminho para baixo é o mesmo e único". É uma frase que tem uma importância extraordinária: o caminho para cima e o caminho para baixo.

O caminho para cima é justamente o caminho que leva do patente, do manifesto ao latente, ao oculto. Mas ele acrescenta algo mais: que o caminho para cima e o caminho para baixo é o mesmo e único. Quer dizer: há um caminho que leva do patente ao oculto, de ida e volta: o caminho inverso, o caminho que leva do patente ao latente...

E isto lança o grande problema da filosofia grega ou, se quiserem, da filosofia simplesmente. Pois temos as coisas, as coisas visíveis, patentes, de todos os dias, as

coisas conhecidas, as coisas com que lidamos... que serão, de certo modo, desqualificadas pelo pensamento grego: não são *onta*, serão *pragmata*, *khremata*, as coisas que se usam e as que têm valor, a riqueza... *Khremata anér* dirá o sofista, o dinheiro é o homem; as coisas que são feitas... há toda uma série de formas de realidade, que são realidade, mas são realidades secundárias, são a realidade que não é o *on*, não são *onta*, não são verdadeiros entes.

Aparece aí um caminho, e este é o caminho da filosofia, o caminho que vai do patente ao latente, para descobrir e pôr de manifesto, pôr em *aletheia*, em sua verdade, isto que estava oculto, isso que agrada a *physis*, gosta de se ocultar, de se esconder e o homem pode pô-lo de manifesto.

Sim, mas há uma segunda parte. E creio que a grande originalidade de Heráclito é o caminho de volta, que é o mesmo: é o mesmo e único. Pode-se voltar do latente ao patente, ou seja, pode-se dar razão das coisas. Dessas coisas das quais se partiu, mas dar razão delas a partir do latente, a partir do que verdadeiramente são, a partir dessa *aletheia*, descoberta.

Como vêem, a história da filosofia constantemente é o problema de percorrer este duplo caminho indicado - não realizado, não levado a cabo, mas sim indicado - por Heráclito: como o oráculo de Delfos, que fala em linguagem cifrada. Agora fica uma obra incompleta, algo que está por fazer...

E é curioso o que, afinal, ocorre em toda a história da filosofia grega: ou se realça o caminho para o oculto, o latente, para o que verdadeiramente é e se abandonam as coisas, ou se tenta voltar às coisas, dando razão delas e procurando entendê-las *a partir* desse fundo latente, desse fundo verdadeiro, do que realmente são.

E isto vai, afinal, ser a história da filosofia grega: o problema da *physis* e dos *physei onta*, dos entes que são por natureza - nós dizemos "as coisas naturais", mas o grego emprega a forma dativa: as coisas que são por natureza: a natureza é o princípio, a *arkhé* das coisas naturais (por exemplo, em Aristóteles é capital a distinção entre *physei*, as coisas que são por natureza - as verdadeiramente reais - e as *apotekhnes*, por arte, por técnica).

O pensamento de Heráclito, digamos, põe o foco no fugaz, no passageiro, no móvel, no que muda, na discórdia, na guerra, na pluralidade das coisas, no que flui... tudo isso, evidentemente, aparece como - e é - o reverso de Parmênides. Sim, mas não só isso, há outros conceitos no próprio Heráclito que, afinal, são parmenidianos. Há algo que é permanente e que é único, que é o que ele chama *to sophon*. A palavra *sophos*, como sabem, quer dizer sábio. Haverá uma etapa, posterior, no pensamento grego, que vai ser justamente o ideal do sábio: o *sophos* (o filó-sofo é aquele que ama a sabedoria, que busca a sabedoria; Platão dirá que nem o ignorante nem o sábio filosofam - porque um não tem consciência de que não sabe e o outro já o sabe; o filósofo é um "termo médio", é aquele que sente falta do saber e o procura). Heráclito não fala do sábio (masculino), fala de *to sophon*, o sábio (neutro), é um neutro e diz que é único, permanente, imutável... ou seja, atribui a *to sophon* os atributos do ente de Parmênides. Isto é sumamente curioso.

E há além disso outros fragmentos que também apontam para essa dualidade: o mutante e o permanente.

Por exemplo, dirá que os homens despertos têm um mundo comum, enquanto que os que sonham cada um se volta para seu mundo particular... Aparece aí a pluralidade, a diversidade dos diferentes mundos particulares dos que dormem, que, afinal, não são plenamente reais; enquanto que o mundo dos despertos é um mundo

comum - *koinon*. Vejam como aparecem, digamos, esquemas parmenidianos no pensamento de Heráclito.

Outro conceito que aparece com a unidade - e em princípio com a permanência - é o *nous* - um dos quatro ou cinco conceitos capitais do pensamento grego. *Nous* é a visão, mas com um caráter não puramente sensorial (isso é particularmente importante e também aparecerá na conferência sobre Aristóteles). Ou seja, há uma visão biológica, fisiológica, e também há uma visão intelectual - e é o sentido dominante no conceito de *nous* (em Anaxágoras o *nous* terá até umas conexões que podem ser teológicas).

Como vêm, essa contraposição entre Parmênides e Heráclito parece que tem um caráter absoluto, eu diria demasiadamente absoluto; no entanto, em última instância (sempre penso que o contrário se parece muito àquilo do que é contrário...) a atitude de Heráclito tem muito de parmenidiano ao avesso: é o reverso de Parmênides, mas conserva toda uma série de elementos, toda uma série de ingredientes do pensamento de Parmênides.

Lembro, por exemplo, que Ortega insistia muito em que no conjunto da ideia da filosofia, parecia-lhe que não se havia conferido o devido posto à variação, à mudança, à inovação e - em algum lugar - diz: já é hora de que a semente de Heráclito dê sua humana colheita (naturalmente o pensamento de Ortega significa, em boa medida, a ideia da vida humana como mudança, como variação, como liberdade, como criação..., em uma palavra, conceitos de linhagem heraclitiana, mas não somente, como é natural).

Em última análise há, de certo modo, algo de comum, algo profundamente comum entre Parmênides e Heráclito. O que acontece é que eles vêm a realidade precisamente a partir de duas perspectivas diferentes: o real está aí, está presente; Parmênides o vê por uma perspectiva e Heráclito insiste primariamente na outra: mas, naturalmente, essa realidade aparece em ambos, sob diferentes perspectivas: para Parmênides, o essencial é a unidade, a imobilidade, a perpetuidade, a consistência absoluta (evidentemente que há mudança, que há pluralidade etc. que não afeta o ente, essa consistência fundamental: será *doxa*, não será *aletheia*, será a via dos mortais...). Heráclito - outro estilo intelectual - insistirá enormemente na mudança, na pluralidade... é a perspectiva inversa, mas ao olhar a realidade, surgem os elementos de unidade, de permanência: to *sophon*, o *nous*, o comum, *koinon*...

Como vêm - e este é afinal o argumento interno deste curso - a filosofia tem consistido em olhar para a realidade, em tratar de descobri-la, em cada momento se experimenta uma certa perspectiva, que leva a certas conclusões, que leva a uma imagem do real. Quando se assume uma perspectiva diferente, e no caso de Parmênides e Heráclito é quase a total inversão - aparece uma realidade diferente; diferente mas na qual - em última análise - reaparecem os mesmo elementos.

Então isto - que vai se perpetuar ao longo de toda a história da filosofia - deve levar-nos a reparar na descoberta - talvez própria de nossa época - da necessidade da perspectiva e da insuficiência de qualquer perspectiva. Ou seja - e esta talvez seja a conclusão fundamental do balanço filosófico de tantos séculos - que toda perspectiva é válida, em princípio é verdadeira, mas nenhuma é suficiente, nenhuma é única, nenhuma é excludente.

E então pode-se chegar - e talvez estejamos chegando a isto em nossa época - a transcender cada perspectiva particular e descobrir - de certo modo - a insuficiência de todas elas e a necessidade e uma integração de todas elas. Ou seja, que toda perspectiva - que pode ser verdadeira, que em princípio é verdadeira - nenhuma esgota a realidade.

É um erro quando dizemos A é B e nada mais. O erro não está em dizer que A é B, porque A é B, mas é falso dizer "e nada mais", porque A é B e C e D... E toda verdade é verdadeira mas não é a única.

Por isto faz sentido falar dos estilos de filosofia e ver justamente em que consistem estes diferentes estilos, como são tentativas de aproximação da realidade. O grande erro da maneira habitual de se considerar a história da filosofia é vê-la como um repertório de erros, como um catálogo dos erros... Não ! ela é antes um catálogo das verdades insuficientes. Continuaremos na próxima quarta-feira.

## Aristóteles<sup>2</sup>

Julián Marías

**Resumo:** Conferência de Julián Marías em seu curso “Los estilos de la Filosofía”.

**Palavras Chave:** Aristóteles. filosofia. estilos da filosofia.

**Abstract:** Lecture by Julián Marías in his course “The styles of Philosophy”.

**Keywords:** Aristotle. philosophy. styles of philosophy.

Para esta conferência trago esta separata que podem consultar – preço: uma peseta! <risos> – “*Aristóteles: o saber por excelência* – versão e notas de Julián Marías”. É uma publicação que foi feita em Madrid pelos estudantes da Faculdade de Filosofia e Letras em 1935 – depois de Cristo, claro! <risos>. Era uma revista que nós estudantes fazíamos – a revista não durou mais que um ano letivo, porque depois veio a guerra civil e tudo se acabou. Havia uma seção que consistia em apresentar alguns textos particularmente interessantes, e eu traduzi os dois primeiros capítulos do livro I da *Metafísica* de Aristóteles, com uma pequena introdução. Nesta semana encontrei este texto e o trouxe porque é sumamente curioso – além do mais, vendia-se à parte da revista, como separata, e custava uma peseta... Claro que o almoço no restaurante da Faculdade custava 2 pesetas ; com vinho 2,30, lembro-me muito bem.

É curioso porque no primeiro parágrafo desta tradução, isto é, nas primeiras linhas da *Metafísica*, já nos deparamos com o estilo de Aristóteles: “Todos os homens tendem por natureza ao saber. Sinal disto é seu gosto pelas sensações, pois estas, além do proveito que possam ter, agradam por si mesmas, e as da visão mais que as outras. Pois, não só em nossos afazeres, mas também quando não fazemos nada, preferimos o ver, por assim dizer, a todos os demais sentidos. E isso porque pela visão as coisas nos são mais notórias e manifestam-se muitas diferenças”. Este é o primeiro parágrafo da *Metafísica*, e os senhores verão como, afinal, nele já aparece o estilo de Aristóteles.

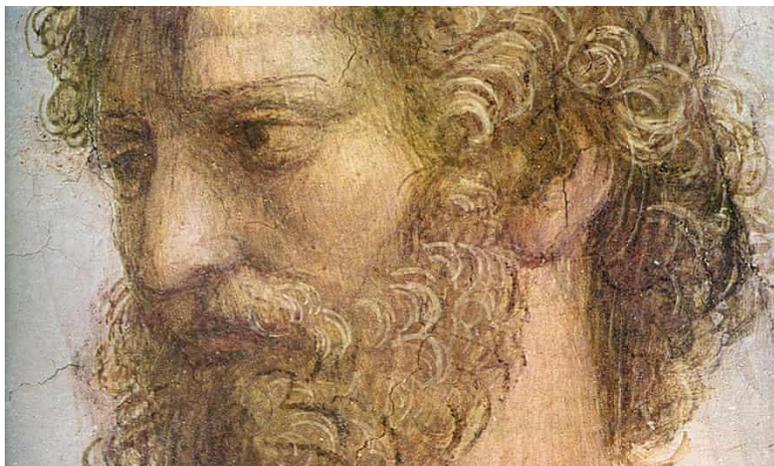
Aristóteles, era, como sabem, procedente da Macedônia, de Estagira. Lembro-me, uma vez, em uma carta, Ortega dizia-me: “Nosso mestre, claro, é de Estagira”. Nasceu em Estagira em 384, e morreu em Calcis em 322. Ou seja, ele viveu 64 anos: uma vida normal para a época, nem breve, mas tampouco longeva como os 80 anos de Platão. Mudou-se para Atenas quando era muito jovem, aos 18 anos, e esteve na Academia platônica.

Parece-me que por uns 19 anos permaneceu na Academia como discípulo de Platão e seu colaborador, e estou certo de que a influência mútua – insisto, *mútua* – foi muito grande. Imaginem o que devem ter conversado Platão e Aristóteles durante tantos anos... Com a morte de Platão, encarregou-se da direção da Academia uma figura de segunda ou terceira linha, Espeusipo, sem grande relevo, e Aristóteles abandonou a Academia de Atenas.

---

<sup>2</sup>. Tradução: Elie Chadarevian. A publicação desta conferência (Madri, 1999/2000) – cujo texto o autor confiou com exclusividade à nossa editora – é uma homenagem a este grande pensador, que tanto colaborou com nossa editora.

Ele foi, como sabem, e é uma coisa muito importante, mestre de Alexandre Magno. Mas, depois voltou a Atenas, passados muitos anos voltou a Atenas e fundou sua própria escola: o Liceu. Os senhores sabem que a tradição diz que ali se ensinava passeando, mestre e discípulos, por isso chamavam-nos peripatéticos, e chama-se *Peripato* à escola de Aristóteles.



Aristóteles – detalhe de “A Escola de Atenas” de Rafael  
<https://www.theguardian.com/books/2018/aug/09/aristotles-way-edith-hall-review>

Há um fato muito importante que é preciso desenvolver desde o começo: o destino do aristotelismo foi bastante estranho. Depois da morte de Aristóteles, ocorre um certo abandono do pensamento filosófico no sentido que Platão e ele haviam ensinado, e há até uma substituição deste pensamento rigorosamente metafísico, enormemente criador, por uma série de escolas que ocuparão o espaço da filosofia platônica e aristotélica, os chamados socráticos menores, as escolas que floresceram depois da morte de Aristóteles e que, afinal, representaram um nível de criação, de tensão filosófica muito diferente. A própria academia acaba por converter-se num centro de ceticismo, e a própria palavra “acadêmicos” passa a significar céticos; “*Contra Academicos*” é uma obra contra os céticos. E no seu prosseguimento, o Liceu passa por mãos muito pouco criativas, insistindo num pensamento informativo, bastante científico, e é curioso o enorme abandono de Aristóteles, que vai ter uma influência imensa muitos séculos depois.

Não esqueçam que Aristóteles vai ter uma influência extraordinária na Idade Média. Ou seja, na Idade Média, quando parte dos textos aristotélicos passam através dos persas e árabes ao continente europeu - quando, por exemplo, Averróes faz os comentários, Averróes, “*che'l gran comento feo*” diz Dante, “fez o grande comentário”. Ou seja, há uma influência que depois passará normalmente aos cristãos, oportunamente falaremos da incorporação do aristotelismo ao pensamento cristão medieval, especialmente e sobre tudo em Santo Tomás, que não sabia grego, que não conheceu os textos gregos... Isto é muito importante, no ocidente cristão Aristóteles não é lido em grego, ele é lido na tradução de Guilherme de Moerbeke, de um modo indireto. Essa é uma coisa sumamente curiosa; falaremos disso oportunamente.

O impulso aristotélico foi imenso, desde a Idade Média, e depois ocorre – já adiantando um pouco o que vai acontecer – que desde o Humanismo, e depois na filosofia moderna – de Descartes, dos séculos XVI e XVII – há uma reação anti-escolástica que envolve Aristóteles. O fato, afinal, é que Aristóteles passa por versões indiretas – não é lido normalmente, muito pouco, e quase sempre através de traduções ao latim principalmente. E é curioso como o Aristóteles escolástico não chega a ser plenamente

Aristóteles e a reação anti-aristotélica dos modernos, dos humanistas em diante, vai ser um elemento de esterilização também.

É curioso ver a utilização escolástica, no sentido literal da palavra, no sentido que Ortega dava a todo o escolaticismo, ou seja, uma doutrina que atua e que é recebida de outra época, de outra situação, e que tem sua influência em circunstâncias completamente distintas. A isso, como forma mental, como forma de transmissão de pensamento, Ortega chamava de escolaticismo, qualquer tipo de escolástica. E isto ocorreu essencialmente com Aristóteles. Aristóteles não foi lido em si mesmo diretamente em seu texto original, até o século XIX.

Aristóteles insiste em que todos os homens tendem por natureza ao saber, diz, “por natureza”. Crê que há uma disposição natural, fundamental, constante, em todos os homens. Há, portanto, diríamos, uma vocação natural e profunda do homem ao saber, ao conhecimento. Mas, imediatamente acrescenta que se trata das sensações, ou das percepções, talvez seja melhor dizer as percepções – com uma distinção que a filosofia introduziu depois (ele usa a palavra *aísthesis*) – e neste gosto pelas percepções, pelas sensações, diz que, preferencialmente, as da vista. E há algo muito interessante: que não somente por sua utilidade, por seu proveito, mas também quando não vamos fazer nada. Ou seja, quando se trata da *skholé*, a *skholé* é o ócio. O homem tem ócio e negócio; *negotium* é a palavra latina contraposta ao ócio. Ou seja, quando se faz algo ou quando não se faz nada; também para o ócio, *skholé*, daí, aliás, a palavra “escola”, e a escola é o ócio, etimologicamente é isto. Há, assim, uma predileção pela vista, e ele diz que é porque ela mostra muitas coisas e mostra muitas diferenças.

Nestas poucas linhas, nestas pouquíssimas linhas que acabo de ler, está um pensamento visual. Aristóteles é um grande observador: a vista é justamente, entre todas as vias perceptivas, a mais importante. Porque revela, manifesta muitas coisas, diríamos que nos põe em *aletheia*, na verdade, e mostra muitas diferenças, permite conhecer a realidade com detalhe. Isto é fundamental, e Aristóteles tem essa função visual, ele foi um grande observador, é um homem de ciência, é um homem que se ocupa das plantas, dos animais, dos fenômenos naturais, que faz Física – uma Física filosófica, naturalmente –, parte dela está no tratado *De anima*, que forma parte também da natureza. Ou seja, de certo modo é um naturalista. É um homem atento às coisas concretas.

Lembrem que Platão diz que as coisas não são realmente reais, não são verdadeiramente reais. Platão diz que as coisas são sombras das ideias, das ideias que estão num *topos ouranios* num lugar supraceleste, e as coisas são por participação das ideias, não são portanto verdadeira realidade. Remontamo-nos das coisas sensíveis, perceptíveis, até as almas, as ideias, até chegarmos ao Bem, à Razão. Já do ponto de vista de Aristóteles, trata-se antes de interessar-se imediatamente, diretamente pelas coisas. E naturalmente vai dizer que as ideias estão nas coisas, justamente, e é o que chamará *eidos*. A palavra *eidos* é uma das palavras mais fundamentais, *eidos* é ideia. Pois bem, essa palavra que num texto platônico costuma-se traduzir por ideia, num texto aristotélico, *eidos* é melhor traduzido por espécie, pois a espécie está realizada **na** coisa, **nas** coisas.

É interessante observar como de Platão e de Aristóteles - ou partindo até do velho Parmênides, mas especialmente de Platão e de Aristóteles, e mais ainda de Aristóteles - procedem todas as espécies de conceitos que usamos (recordem como há o *ón*, o *einái*...). Mas Aristóteles lança a fundo a questão que vai ser o drama intelectual da filosofia grega; recordem o problema: do que é o ente, ou, que o ente é um, é imóvel, invariável... Por outro lado, há a realidade das coisas, há a mudança, o

movimento, a *physis*, a natureza: isto é capital. Aristóteles dá um passo ontologicamente decisivo: dirá *tò òn légetai pollakhôs*: o ente se diz de muitas maneiras... E depois especificará as maneiras fundamentais.

Ou seja, há um ser, há um ente, *òn*, particípio presente do verbo *einai*, o verbo ser, mas leva em si mesmo a multiplicidade. O passo decisivo da ontologia aristotélica é precisamente este: admitir a unidade – o ente tem sempre um sentido capital, um sentido primordial – e se diz de muitas maneiras, como ele precisará, depois, em quatro maneiras. Ou seja, ele assume o núcleo argumental do pensamento grego – a unidade, a imobilidade, a permanência do ente – e a pluralidade da mudança. Em Aristóteles é essencial a análise da realidade. Ele fará essa análise com todos os conceitos fundamentais.

Pensem, por exemplo, no grande conceito, que ele torna fundamental, que é o conceito de substância. E com substância já começaram a alterar-se as coisas, porque Aristóteles originalmente diz *ousía*. A palavra *ousía* quer dizer primariamente os bens, a fortuna, as propriedades de algo. A *ousía* é o que uma pessoa tem; ela tem por exemplo uma casa e umas terras, umas vacas, isto é sua *ousía*, fundamentalmente. E precisamente um conceito muito importante, o conceito de liberdade, *eleutheria*, está ligado a isto, o homem livre é o homem independente, que tem uma *ousía*, que tem uns certos bens do quais vive, dos quais pode dispor. Esse repertório de possibilidades de quem tem algo, isso é a *ousía*. Nós usamos esta palavra, em sua versão latina, *substantia*, que quer dizer o que está debaixo, o que está de pé, debaixo, aquilo que subjaz... Há aí duas palavras gregas, *hypostasis* e *hipokeimenon*. Na realidade, a palavra substância é tradução de *hypostasis*, o que está de pé, embaixo. Aristóteles emprega também a palavra *hipokeimenon*, o que sub-jaz. Há a substância e o que é subjacente. Subjacente a que? Ao que ocorre, ao que acontece, ao que sobreveem, ao que Aristóteles chama *simbebekos*, do verbo *ymbainein*, isto é, os acidentes. A substância, dirá Aristóteles, subjaz a seus acidentes. Esta mesa que vemos é retangular, esta mesa é dura, é de tal cor... Predico diferentes atributos da substância, que está subjacente, substante. Essa é fundamentalmente a substância, está naturalmente com acidentes que ela sustenta ou suporta.

O que ocorre é que em Aristóteles o sentido primário não é esse, não é o de ser substrato, ou subjacente, ou substante; não, não: é a riqueza, é a possibilidade, digamos a concreta realidade da substância. A tradução latina, ao que parece, de Cícero, e que passou naturalmente às línguas modernas, debilita afinal o sentido primário da palavra *ousía*. Isso é capital, e possibilita uma reabilitação enormemente importante na história da filosofia, porque prevaleceu uma tendência de ver a substância como o substante, o que está debaixo de, o que é suporte de acidentes ou propriedades, e assim se elimina o sentido principal, o sentido radical.

Aristóteles igualmente tratou de fazer uma análise de como funciona essa realidade, de como é a realidade. Por exemplo, as distinções que empregamos o tempo todo, não já em filosofia, mas na nossa vida cotidiana: somos aristotélicos numa proporção incrível. A ideia de matéria e forma, *hýle* e *morphe*, que parece que se aplica a tudo, são conceitos aristotélicos, que são introduzidos justamente para analisar em que consiste uma substância, o que é uma substância.

Por exemplo, as duas palavras *dýnamis* e *enérgeia*. *Dýnamis* é: possibilidade, potência. *Enérgeia* é energia: e é curioso que depois foi equiparada ao dinâmico, à *dýnamis*. Mas em Aristóteles são opostos. Os latinos chamaram de *actus* a *enérgeia*; *actus*, ou seja, atualidade, plena realidade, não potência, não mera potência, não mera possibilidade. Aristóteles interpretará o movimento como a atualidade do possível, ou seja, a atualização da *dýnamis*, que a *dýnamis* passe a ser *enérgeia*. Os conceitos de prática e teoria, que empregamos a todo tempo. Em Aristóteles se distingue a *poíesis*,

que é a fabricação, a produção, tanto faz produzir uma mesa ou um soneto, produz-se algo e neste sentido se é *poeta*. Mas por outra parte, há o conceito de *praxis*, que é a ação, o que se age.

Mas, claro, a forma suprema de *praxis* para Aristóteles, o que é mais *praxis* é a *theoria*. Há por vezes a pretensão de opor teoria à prática, mas a teoria é o que há de mais prático...: para Aristóteles, é a forma suprema de *praxis*, é a contemplação, é a visão. E aí aparecem as formas de vida, que terão uma importância enorme no pensamento aristotélico. Há o *bios politikós*; a vida produtiva, há o *bios praktikós*; e há a forma suprema, o *bios theoretikós*, a vida teórica, a vida teórica, que é a mais prática de todas, que consiste precisamente na visão, na contemplação, aqui aparece plenamente aquela ideia visual, da visualidade no pensamento de Aristóteles.

Para Aristóteles isto vai explicar um fenômeno estranho, mas evidente, recordem como os Gregos distinguiam entre a evidência da realidade e a evidência intelectual. A evidência intelectual é a coisa que está diante de nós e que nos obriga a pensar, que nos obriga a pesquisar. Isto é, essa mesa é evidente, aí está, mas podemos entender o que ela é, de que foi feita, do que se compõe, isso não é evidente, deve ser indagado. Mas há a evidência da mesa e isso me obriga precisamente a perguntar-me sobre ela. Porque há esse fenômeno da natureza, a *physis*, que é justamente a origem do movimento, que as coisas mudem, que as coisas chegam a ser e deixam de ser, mudam de qualidade, mudam de temperatura, todas as mudanças imagináveis. Ou chegam a ser e deixam de ser, que é a forma mais fundamental, mais radical de natureza.

Tudo isto está em Aristóteles e o usamos a todo tempo, não por ser filosofia. Poucos lêem filosofia, mas todos vivemos e todos usamos uma língua que é aristotélica numa altíssima proporção. Gente que não sabe nem quem era Aristóteles, que não conhece seu nome (e certamente não sabe nem uma palavra de grego), emprega justamente o vocabulário e o sistema conceitual de Aristóteles o tempo todo. Nesse sentido, a fecundidade aristotélica é extraordinária. E Aristóteles enfrenta os problemas com uma grande clareza, com um rigor assombroso. Quando se lê Aristóteles, a ele diretamente, a impressão que se tem é de realidade, de estar aproximando-se da realidade, mergulhando nela. Por exemplo, quando Aristóteles fala de substância, diz que substância propriamente são as coisas naturais, são os homens, os animais, as plantas ou suas partes, a terra, a água. E há outras coisas, a mesa, por exemplo, a mesa já não é natureza, é *apotekhnes*. É algo derivado da técnica: *tekhné* é arte, a arte de curar, por exemplo, é o nome que se dava à medicina. E então são realidades, são substâncias segundas, não são verdadeiras substâncias.

E Aristóteles, que tem certas incoerências, certas faltas de consistência consigo mesmo, quando vai explicar o mecanismo da substância, ou da mudança, quando vai explicar como uma substância tem *hyle* e *morphé*, tem matéria e forma, fala por exemplo da estátua. Na estátua, a matéria é mármore, por exemplo, ou bronze; e a forma é a bela Afrodite, ou o feio Sócrates. Mas, claro, a estátua, segundo Aristóteles, não é uma substância, não é uma verdadeira substância, porque é *apotekhnes*, é artificial. E quando fala da mudança, da variação, diz por exemplo que se eu enterro uma cama, e a madeira está viva, não se dão camas, dá-se uma árvore, porque justamente é o que está vivo, o que é propriamente substância é a madeira de que está feita a cama, e não a própria cama, que é *apotekhnes*. O curioso é que precisamente quando vai explicar, quando vai dar exemplos de substâncias e dos mecanismos ontológicos que regulam a realidade da substância, dá exemplos daquilo que não são substâncias, isto é, das substâncias segundas, dos objetos artificiais. Isto é algo muito sério... Eu gostaria de perguntar isto a Aristóteles: por que apresenta estes exemplos? Por que, afinal, quando vai exemplificar e mostrar as operações da

substância, recorre ao que segundo ele – precisamente, segundo ele – não são substâncias, não são verdadeiras substâncias?

Aristóteles vai, além disso, fazer a teoria dos graus do saber, e começa pela sensação, que é comum aos animais. Na verdade, alguns animais têm memória, outros não, os que têm memória podem aprender, e há aí um conhecimento superior, que é a experiência, a *empeiria*. E há também um conhecimento que opera segundo princípios, que é a *tékhnē*, a arte, donde vem a palavra técnica. E há também o conhecimento científico, a *epistēmē*, que é o conhecimento da ciência. Mas ele dirá também, que nem tudo se conhece pela *epistēmē*, que há a visão noética, recorrendo a um velho conceito que provém de Anaxágoras, *noûs*, e dirá que há algo superior à ciência, que é a *sophia*, a sabedoria, que é *epistēmē kai noûs*, ciência e visão, visão noética, com o que se chega ao cume, ao saber supremo, ao saber por excelência.

E isso acompanha os graus do ser. Há um momento, um conceito capital, que vai ter um valor imenso e vai influir depois na teologia cristã de uma maneira extraordinária, que é o conceito de *Theos*, de Deus. Deus, precisamente é a forma suprema do ente. Quando fala de conhecimento acerca do ente enquanto tal, enquanto ente, a forma suprema do ente é precisamente aquela que é pleno ato, que não é possibilidade, que não é potência, mas realidade plena. E de Deus, Aristóteles dirá precisamente que é *noesis noesios*, a visão da visão: Deus se vê a Si mesmo, contempla a Si mesmo, consiste precisamente nisso. E assim culmina precisamente essa concepção visual, com a visão que não é, naturalmente, *aísthēsis*, que não é sensação, que não é sensível, mas é justamente a visão que Deus tem de Si mesmo, diríamos, a realidade última, transparência para Si mesmo.

De modo que tenho insistido precisamente no uso habitual desses conceitos aristotélicos, que nos impregnam, de que está impregnada não somente toda nossa cultura ocidental, mas também nossa língua: usamos constantemente o vocabulário aristotélico para nos entendermos. Trata-se de uma influência indireta principalmente, a influência dá-se através do latim em grande parte. Primeiro no mundo romano, não muito, porque Aristóteles não tem grande circulação no mundo romano. Mas principalmente no mundo medieval, que realiza alterações muito profundas, muito fundamentais, e os graus mais profundos da ontologia aristotélica, de certo modo atenuam-se, tornam-se nebulosos, porque passam a estar a serviço de outros propósitos, de outros interesses que são diferentes. Em última análise, a história do aristotelismo é muito complicada, e eu creio que não se pode compreender bem a não ser com uso muito profundo, que ainda não foi empreendido, da razão histórica, e, se se estuda o que aconteceu com Aristóteles, com sua fama, com seu nome, com suas ideias, com o culto a Aristóteles, evidentemente. Não esqueçam, por exemplo, que Santo Tomás o chama simplesmente *Philosophus*, o Filósofo, o filósofo por excelência. Dessa atitude passa-se – principalmente no Renascimento e depois no século XVIII – a um desprezo a Aristóteles. Aristóteles torna-se a algo arcaico, desprezível, sem importância. Procurar-se-á intensamente, já bem avançado o século XIX, em voltar ao próprio Aristóteles, a ler suas obras, não aos comentários. Então se descobrirá uma dimensão de profundidade extraordinária, que não me atrevo a dizer que esteja conservada. Se tomarmos o pensamento dos últimos 100 ou 150 anos, veremos que até certo ponto o aristotelismo é vacilante é deficiente. Eu creio que faz falta uma profunda imersão em Aristóteles, não para deter-se nele, mas para tê-lo em nós, em sua realidade.

Não esqueçam que Aristóteles é além do mais o criador das disciplinas filosóficas; Aristóteles é o verdadeiro criador da lógica, o *Órganon*. *Órganon* quer dizer instrumento, ou seja, o criador de uma série de tratados lógicos que continuam vigentes, dos quais afinal continuamos nos nutrindo. É que os passos que se deram em

lógica além de Aristóteles têm-no como pressuposto, e além do mais são secundários dentro da massa imensa da teoria lógica de Aristóteles. A Física, naturalmente, é uma física filosófica, muito distinta do que se chama física na Idade Moderna, mas afinal a Física tinha sido a de Aristóteles, até Copérnico e Galileu, tinha sido a de Aristóteles substancialmente, com o grau incrível de vigência, muito mais que milenária, que ela teve. E a ética, as várias éticas que Aristóteles escreve: a mais importante é a chamada “Nicomaquea”, a “Ética a Nicômaco”, o nome de seu filho. E a política. Na política, depois dos escritos políticos de Platão – “Político”, a “República”, “As Leis” –, a grande construção sobre tudo intelectual da política tinha sido a aristotélica, cuja vigência também se manteve – com essas épocas de abandono e de obscuridade que são características do aristotelismo – até muito avançada a época moderna. E, infelizmente, em grande parte se foi esquecida. É evidente que a atualidade que a *Política* de Aristóteles tem é algo arrebatador, é algo absolutamente assombroso. E a teoria da felicidade, da *eudaimonia*, está justamente ligada à sabedoria (diríamos com uma tentativa de chamá-la intelectualista), no pensamento de Aristóteles.

É de uma grande riqueza e profundidade: os textos aristotélicos não são muito extensos, eram sóbrios. A *Metafísica* de Aristóteles – eu me lembro que Ortega dizia divertidamente que todas as grandes metafísicas são metafísicas de bolso. Evidentemente sim, quase todas cabem num bolso, a *Metafísica* de Aristóteles, em seu texto grego, na edição normal, cabe no bolso do paletó, não é um grande livro.

A densidade, a dificuldade de estudar Aristóteles é a de reter cada frase, é tomá-la a sério. Isso é o que ocorre. Isso evidentemente, umas vezes fez-se, outras não, ele foi parafraseado, diminuído, ligado a coisas que não tinham muito que ver com ele...

Mas – em todo caso – é um estilo visual, é um pensamento visual. Nem toda a filosofia é visual. A maior parte da filosofia não foi feita visualmente, eu digo às vezes, meio de brincadeira, que quando um filósofo diz algo que não está vendo, já deixou de interessar-me: não está vendo. Os senhores leem, por exemplo, muitos autores que não estão vendo o que dizem, estão raciocinando, estão articulando silogismos..., mas não estão vendo. Esqueceram algo muito importante: e é que evidentemente, as maiores dos silogismos não se pensam, procedem da intuição, de uma visão, que é justamente o que Aristóteles sabe muito bem. Precisamente por isso dirá que a forma suprema do conhecimento, a sabedoria, a *sophia*, é *epistème kai nous*, ciência e visão.

A visão é capital, é justamente o que nos inclina à realidade e nos obriga a trabalhar sobre ela. Mas, se não há esta visão capital, falta o elemento fundamental. Se consideram a história do aristotelismo, verão como isto é paradoxal: fez-se um uso minimamente visual de Aristóteles. A maior parte do que se fez utilizando Aristóteles, em seu nome, desenvolvendo-o, não era visual. Seria importante perguntar por que, por que razões. Em última análise, por conta dos interesses dos que lidavam com ele, além do fato, insisto, de que o conhecimento foi deficiente, indireto e por traduções na maior parte da história. Mas, além disso, o que é que se buscava, o que é que importava: Aristóteles foi utilizado como um instrumento. Há, naturalmente, o uso de sua lógica, que é fantástico. Sim, mas a lógica é simplesmente um instrumento, é um instrumento para buscar a verdade, é um instrumento para o encadeamento das verdades, para inferir umas das outras, isso é importante. É importante, sim, mas não se esqueçam do *nous*, não se esqueçam dessa visão.

Os senhores dirão: E Platão? Platão sim, mas afinal tem que se afastar do que se vê, tem que se remontar à imaginação das ideias, que não se percebem, que não se vêem. Tem que situar a realidade verdadeira nesse *tópos hyper ouránios*, nesse lugar supra celeste. Vê-se isso, claramente, já no mito da caverna. As sombras que vemos, e

nessa visão, quando aquele que está na caverna se rebela, e sai, fica de imediato cegado pela luz, pelo esplendor da luz.

Como veem - falamos aqui de estilos de fazer filosofia, e o estilo desse grande platônico, o platônico por excelência, que é Aristóteles, é no entanto diferente do estilo de Platão. E não esqueçamos que vai ser diferente do estilo dos aristotélicos, das várias estirpes de aristotélicos que têm existido.

Ressaltemos o seguinte: se as filosofias são consideradas repertórios de doutrinas, teorias, sistemas de conceitos, teremos uma visão que exclui os estilos, que deixa de fora as atitudes a partir das quais cada filósofo filosofa. O que é problema para eles? O que é verdade para eles? O que é saber, em que se basear? O que quer dizer entender? Com o que se conta? O que é que importa? O que é que se busca? Para além das doutrinas - que como estamos vendo se encadeiam, de certo modo procedem umas das outras, se corrigem, se superam - há algo fundamental que está ligado a cada pessoa, em sua época, em sua língua, em seu país, em suas angústias pessoais, no que realmente necessita saber para viver.

# Agostinho

(Edição - em que procuramos manter o estilo oral - de conferência de Julián Marías, que, como se sabe, não se vale de texto escrito.  
Conferência do curso “Los estilos de la Filosofía”, Madrid, 1999/2000.  
Tradução: Ho Yeh Chia)

## Julián Marías

Santo Agostinho nasceu em 354 e morreu em 431; são três séculos que o separam daquele outro filósofo de quem já falamos outro dia, Sêneca. Porém não se trata só de distância temporal, mas também de um novo estilo completamente diferente. Em Santo Agostinho, encontraremos uma etapa nova da filosofia. Falamos até agora do pensamento grego, e acrescentamos alguma coisa que está em latim, mas dentro da área do pensamento helênico: Sêneca. E com isso termina uma grande etapa, a primeira etapa do pensamento filosófico, centrada no problema da mudança, do movimento, *kinesis* em grego, mutação, que faz com que as coisas sejam ou não sejam, cheguem a ser e deixem de ser, mudem de quantidade, de qualidade... Enfim, o problema da instabilidade do real. Como lembram, este era o grande problema, que se trata de superar mediante a noção de ser, de ente, *ón*, de Parmênides, em conflito com a outra grande ideia grega: a natureza, a *physis*, que é justamente mudança, variação. As coisas estão ameaçadas pela mudança, pela variação, e trata-se de buscar aquilo que verdadeiramente é, que é o que é, se possível, de modo permanente. Este é o grande problema central do pensamento antigo.

Mas agora vamos nos encontrar com uma situação radicalmente diferente. Santo Agostinho foi o primeiro grande filósofo cristão. É evidente que tinha havido preocupação filosófica entre os cristãos nos primeiros séculos, que é o que se chama Patrística, a obra dos Padres da Igreja, que era, antes de tudo, teológica, religiosa, mas sem dúvida com uma componente, com uma vertente filosófica. Mas o primeiro grande filósofo, o primeiro criador filosófico dentro do cristianismo, foi Santo Agostinho.

E assim sendo, a filosofia mudou totalmente, porque o problema agora já é outro, o cristianismo introduz algo muito mais radical do que a mudança, a variação, a *kinesis* helênica. O cristão pensa que o mundo foi criado, a ideia de criação é alheia ao pensamento grego. Os gregos, olharão a natureza, a *physis*, e vão procurar explicá-la, farão cosmogonias, para explicar a origem do mundo, mas a ideia de criação é alheia ao pensamento grego. Existe inclusive um caso particularmente elucidador que é o de Plotino, o grande pensador neoplatônico, que com certeza recebeu influências cristãs. Essa influência levou-o a pensar algo que tem certa analogia com a ideia de criação: é o que ele chamará de emanção. Chamará o princípio capital de Uno, mais ou menos o equivalente à divindade, produzindo todo o restante por emanção. Há muitas

metáforas, há uma série de imagens, por exemplo, a de uma luz que vai iluminando, que vai se difundindo até que acaba na névoa. Há diferentes formas de entender isso, mas o fundamental é que a emanação é a produção de tudo o que não é o Uno a partir do Uno, que emana dele.

Este é o conceito de emanação, que não é criação. Já o cristianismo afirma a criação: no princípio Deus criou o céu e a terra, e criou-os do nada: não de si próprio, não é a emanação, não é a fabricação do mundo com uma matéria prima já existente; e sim que Deus põe em existência uma realidade nova, diferente d'Ele, por amor efusivo, esse é, digamos, o motivo da ação criadora de Deus, e evidentemente está ameaçado pelo nada, isto é, o problema está em que poderia não haver nada. Não é a mudança de uma coisa para outra, não é o problema da *kinesis* grega, mas algo bem mais radical: o real está ameaçado pelo nada, poderia não haver nada. E Deus pôs o mundo em existência.

Isso com certeza é um grau de radicalidade maior que o que se dá no pensamento grego, ou seja, o pensamento grego parte do pressuposto de que as coisas já estão aí. Uma pergunta crucial: por que há algo, e não somente o nada? É a formulação que Leibniz fará, e mais tarde Unamuno, e em terceiro lugar, Heidegger. Em geral, Unamuno é esquecido, mas ele diz isto e muito energicamente.

Primeiramente isso corresponde à atitude que se iniciou com o cristianismo, no qual o problema radical é justamente a realidade da criatura e do Criador. Não se esqueçam de que é problemático empregarmos – e durante toda a História se emprega – a palavra “ser” aplicada a Deus e à realidade criada – às coisas, aos homens, aos astros, a tudo o que encontramos. Porque ser criador é radicalmente diferente de ser criatura. Pode-se aplicar a palavra “ser” também a Deus, os senhores lembrem como dizia Aristóteles “o ser se diz de muitas maneiras” (depois concretiza em quatro maneiras), e há ainda o problema da analogia do ente: o ente se diz de muitas maneiras, mas todas têm uma referência comum, ele vai encontrar precisamente o fundamento da analogia na ideia de substância, da *ousia*. Ora, falamos do ser criatura, e do ser criador, do ser de Deus, a analogia – se é que há a analogia – é enorme, é de um grau de intensidade muito maior que a analogia que existe entre as diferentes formas do ser, digamos, criado (que para Aristóteles não é criado).

Como podem ver, estabelecem-se aqui problemas sumamente graves, problemas muito delicados. Pois bem, Agostinho foi o primeiro filósofo que assume o embasamento geral do cristianismo, que faz uma filosofia cristã (quando se fala de filosofia cristã, não quer dizer que a filosofia cristã esteja determinada, não há nenhuma filosofia que seja cristã nesse sentido, o que ocorre é que pode haver várias filosofias que sejam cristãs, pelo menos podendo ser conciliáveis com o cristianismo. Eu, quando se discutia sobre filosofia cristã, dizia sempre: filosofia cristã é a filosofia dos cristãos enquanto tais).

O cristão tem uma visão da realidade condicionada por sua condição de cristão, e assim, vê coisas que os outros não vêem, interessa-se por questões e problemas que os outros não se interessam. E naturalmente dessa situação, dessa instalação do cristianismo pode nascer precisamente uma filosofia, ou uma outra, ou uma terceira ainda. Há muitas filosofias feitas por cristãos como tais, que nascem da situação em que se encontram, da maneira de ver o real que o cristão tem. E são filosofias cristãs, e podem ser várias, e bem diferentes uma da outra, por que não?

O primeiro grande filósofo, o primeiro filósofo criativo que assume esses pressupostos, que partiu do cristianismo, foi Santo Agostinho. Mas as coisas não são assim tão simples, porque Santo Agostinho não começou sendo cristão. Nasceu no Norte da África, perto de Cartago. Seu pai era pagão, sua mãe era cristã, e depois foi canonizada: Santa Mônica. Santo Agostinho foi pagão durante muitos anos; teve um

momento inclusive em que se aproximou das Escrituras, mas encontrou algo pouco interessante e superficial, e não se interessou, não se tornou cristão. O que tinha era uma adesão muito entusiasmada à doutrina de Manes, ao maniqueísmo. Manes foi uma figura primariamente religiosa, muito complexa, muito complicada. Viajou por diferentes lugares, teve uma vida muito agitada, recolheu elementos de muitas doutrinas, dentre elas o cristianismo. De certo modo poderia ter sido uma das muitas heresias do cristianismo que floresceram na época, mas teve sobretudo uma influência da religião de Zoroastro, da religião que se estabeleceu principalmente na Pérsia, e que era um dualismo, um dualismo energicamente afirmado entre o bem e o mal, a luz e as trevas, Deus e o diabo. Esta dualidade, para Manes, é insuperável. Isso dá, digamos, uma estrutura profundamente dramática à questão do real, o que emocionou Agostinho, Aurélio Agostinho, como se chamava.

E viveu uma fase bastante longa com essa convicção, digamos, muito dramática do real, com esta impressão conflitante da luta do bem e do mal; isto deixou uma marca que se fará notar em sua teologia, mais que em sua filosofia. Na teologia, a perspectiva desse caráter dramático não é alheia ao cristianismo; para o cristão, a vida humana tem um desenlace, isto é, a possibilidade de salvação ou de condenação é uma verdade. O fato de que agora estejam tentando esquecer e liquidar isso é um erro absurdo. Mas, em última análise, o cristianismo naturalmente afirma a infinita superioridade de Deus; por conseguinte, em última instância, o bem é a realidade suprema, e será sempre triunfante. De modo que há evidentemente um caráter dramático, de maneira tal que o desenlace está aberto às duas possibilidades: de salvação ou de condenação. Como podem ver, a atração exercida por Manes é justificável, é compreensível.

Agostinho continuava – estava na Itália: em Roma, e depois em Milão – sem ainda ser cristão, mas seguia as orações e as homilias do bispo Santo Ambrósio, uma figura muito importante da Igreja naquela época. E Agostinho teve um momento de crise, foi quando ouviu uma voz, uma voz de criança que lhe disse: *Tolle, lege*, toma e lê. Então voltou às Escrituras, abriu o Novo Testamento, encontrou uma passagem, leu e isto lhe causou uma impressão muito profunda, e teve uma forte crise, e daí se aproximou do cristianismo. Mas ainda demorou algum tempo para ser plenamente cristão, quis se batizar, e mais tarde acabará sendo o bispo de Hipona e uma grande figura da Igreja. Viveu em um desses territórios romanizados, cristianizados, que depois foram cobertos pela grande onda islâmica e deixaram de ser cristãos e passaram a ser países de língua e de cultura árabe, de religião islâmica. Mas nesse momento era a grande figura da Igreja do Norte da África, mais precisamente de Hipona.

Portanto, como os senhores podem ver, houve uma evolução, era um homem que tinha sido pagão, que viu o mundo com olhos pagãos, que viveu no império romano tardio, num momento de profunda crise: a pressão dos bárbaros já ameaçava a destruição de Roma. Viu o mundo com olhos pagãos, foi o último grande homem antigo. Mas ao mesmo tempo foi o primeiro grande pensador, o primeiro grande filósofo cristão, que anunciará uma nova era, uma nova época.

O contexto histórico de Santo Agostinho é único, absolutamente extraordinária, e, junto com sua personalidade forte e apaixonada, reflete-se em seu pensamento.

Era além do mais um escritor esplêndido, a obra de Santo Agostinho, muito copiosa, é extremamente importante.

Mas naturalmente o que nos interessa aqui é ver como ele viveu essa situação. Ele sente aquela atitude típica de convertido. Há um texto de Santo Agostinho muito expressivo: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova* – “tarde te amei, ó

beleza tão antiga e tão nova”. Ele tinha consciência de ter amado tarde a Deus, descobriu-o tarde, converteu-se sendo já um homem adulto. Ou seja, é uma atitude de um homem que está, repito, saindo de uma forma de vida, de uma época histórica, e entrando em outra. Essa atitude visceral de súplica é, em Santo Agostinho, fundamental. É ela que o faz descobrir, e é afinal a grande descoberta de Santo Agostinho: a intimidade (o homem grego mal conhecia a intimidade; é claro que houve o oráculo de Delfos, que disse *gnothi s'auton* “conhece-te a ti mesmo”, isso estará em Sócrates, e aparecerá também em Platão e em Aristóteles; sim, mas não era ainda... inclusive, os gregos raramente diziam *eu*; diziam *nós*).

A grande descoberta, a maior, de Santo Agostinho é a **intimidade**. E quando ele se questiona, diz: *Deum et animam scire cupio* – quero conhecer a Deus e à alma. *Nihil aliud*, nada mais, absolutamente nada mais. É uma sentença que um grego jamais poderia empregar. A alma é, em última análise, a grande descoberta de Agostinho, a alma entendida como intimidade. E fala justamente do espiritual. Espiritual não quer dizer não-material; há uma tendência muito frequente de entender o espiritual como aquilo que não é material; e não é disso que se trata, mas de algo muito importante: espiritual é aquela realidade que é capaz de entrar em si mesma, o poder entrar em si mesmo é o que dá a condição de espiritual, não a não-materialidade. A insistência no imaterial ocultou o que é essencial, que é precisamente a capacidade de entrar em si mesmo.

Por isso Santo Agostinho dirá: não vá fora, entra em ti mesmo: no homem interior habita a verdade: *Noli foras ire, in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas*. Essas palavras são de uma enorme relevância, são até de um extraordinário valor literário. É disso que se trata: do homem interior. A descoberta é a interioridade, a intimidade do homem. E é justamente Santo Agostinho quem vai perceber que quando o homem fica apenas nas coisas exteriores, esvazia-se de si mesmo. Quando entra em si mesmo, quando se recolhe a sua intimidade, quando penetra precisamente naquilo que é o homem interior, o mundo interior – naturalmente existe um mundo exterior também, mas o decisivo é o mundo interior –, é justamente aí que Deus se encontra. É aí que se pode encontrá-Lo, e não nas coisas, não imediatamente nas coisas. Primariamente, por experiência, em algo que é justamente sua imagem. Para Santo Agostinho é preciso levar a sério que o homem é *imago Dei*, imagem de Deus. É evidente que para encontrar a Deus, o primeiro passo, e o mais adequado, será buscar sua imagem, que é o homem como intimidade, o homem interior.

Isso é o principal. E toda sua obra terá esse caráter. Um dos livros capitais é *As confissões*, que num certo sentido é o mais importante. Então, o que são essas *Confissões*? É um livro que não existe no mundo antigo, não há nada equivalente. Se os senhores quiserem algo que poderia ter uma remota semelhança, seriam as *Meditações* ou *Reflexões*, de Marco Aurélio. Mas não é um livro de intimidade, é um livro de recordações, um livro de gratidão, ele diz o que deve aos antepassados, aos professores... Essa entrada na intimidade, no mais profundo de si mesmo, em confissão – a palavra é confissão – é uma autobiografia. Esse é precisamente o pensamento de Santo Agostinho: consiste primariamente em mostrar, em descobrir sua própria intimidade. Ele exterioriza em seu livro, em uma manifestação oral, o homem interior, sua própria intimidade. Essa é a grande descoberta, que começa com ele, e naturalmente depois será uma aquisição da humanidade.

É interessante ver como a humanidade vai adquirindo coisas. Já vimos que adquirimos tantas coisas com os gregos. Com o Santo Agostinho a humanidade adquire o sentido da intimidade, o sentido do que é o homem interior, a possibilidade de entrar em si mesmo e aí buscar precisamente a Deus. Por isso ele tem fórmulas brilhantes, fórmulas de pensamento religioso e ao mesmo tempo filosófico. Como

quando diz: *credo ut intelligam*, creio para entender. A fé, justamente para entender. Os senhores sabem que o cristianismo é uma religião teológica – outras religiões não são teológicas – o cristianismo é um conhecer a Deus: quem é, como é... Portanto, requer a compreensão. Um seguidor de Santo Agostinho, Santo Anselmo, fala da *operosa fides* e da *otiosa fides*: a fé que não procura entender é uma fé ociosa. A verdadeira fé é uma fé operante, viva, procura compreender. *Credo ut intelligam*, creio para entender; *fides quaerens intellectum*, a fé que procura a inteligência. Portanto, em Agostinho, a grande descoberta foi esta, de ver o mundo e ver a realidade na perspectiva da intimidade. Do ponto de vista portanto de quem eu sou: *nec ego ipse capio totum, quod sum*, nem eu mesmo compreendo tudo aquilo que sou. É uma realidade que não acaba de se manifestar, que é algo no qual sempre se pode aprofundar, que é preciso ir mais além, e por isso a forma de se descobrir é precisamente contá-lo, fazer uma autobiografia, uma confissão, pois é nela que aparecerão precisamente as visões da realidade, da realidade que se basicamente é dele, de Agostinho, é também, do homem em geral, e por meio dele dá acesso a Deus. A Deus dedicará outro livro fundamental, que num certo sentido é mais o importante: o *De Trinitate*, sobre a Trindade. E há um terceiro grande livro, o extraordinário *De civitate Dei*, que é o livro no qual levanta o problema da cidade de Deus e da cidade terrena: no momento da crise do Império Romano, ameaçado pelos bárbaros – por Alarico – que está em plena crise, e que é uma realidade deficiente do ponto de vista cristão, mas grandiosa, extraordinária...

O pensamento de Santo Agostinho tem uma visão de realidade inteiramente nova. Por isso falo de outro estilo de fazer filosofia, e de um profundo dramatismo. O pensamento de Santo Agostinho é profundamente comovente, porque, além do mais, possui um valor literário extraordinário: Agostinho foi um dos maiores escritores da língua latina.

Curiosamente, esse entrar em si mesmo, essa relação com a intimidade, o levará à superação do ceticismo. Lembrem que a Academia platônica perdeu seu vigor criador, metafísico, depois de Platão, mas continuava existindo e era uma escola de céticos: os acadêmicos. Ele escreveu um tratado contra os acadêmicos, contra os platonizantes, que não era o mesmo que platonismo. Pois bem, é curioso como ele se opõe justamente a esse ceticismo dominante na Academia, e é extremamente interessante que ele faça um apelo à evidência, e portanto, ao pensamento: eu penso; eu posso errar; posso me enganar; mas não posso duvidar de que existo, porque se me engano então existo, porque só existindo é que posso me enganar. Isto é, eu não posso duvidar precisamente porque é evidente minha realidade pensante.

Considerem que isso é exatamente – em termos muito parecidos, embora com outros pressupostos, com um alcance diferente – o que será o núcleo do pensamento de Descartes. *Cogito, ergo sum*, penso, logo existo. Sou uma *res cogitans*, sou uma coisa que pensa. E é curioso que foi precisamente com Descartes é que iniciará outra grande época do pensamento. Se dividirmos o pensamento filosófico em grandes épocas, teremos a grega, com sua prolongação romana (que não é original, depende do pensamento grego). Depois vem o pensamento cristão, que começa em forma plena com Santo Agostinho, e que irá durar até que aparece o pensamento moderno, o idealismo, a doutrina de Descartes.

É curioso que justamente o grande momento inicial do *cogito*, a operação da evidência, alcançar o que é absolutamente evidente, um fundamento que não só não seja duvidoso, mas também indubitável, algo do qual não se possa duvidar, justamente porque está na própria evidência do pensamento: palavras muito parecidas às de Agostinho em *De civitate Dei*.

Outra coincidência curiosa: o livro fundacional da filosofia moderna é o *Discurso do método*, de Descartes, que é também uma autobiografia. É, mais ou menos, um livro autobiográfico, não é um tratado, não é uma exposição de tese, é um relato da própria vida de Descartes. Muito mais curto que as *Confissões* de Santo Agostinho, escrito em francês, e é justamente uma narração, uma exposição de sua própria vida, apoiando-se em um argumento, que é o *cogito*, que apareceu de forma diferente, com propósito diferente, mas com um apelo à evidência radical, como em Santo Agostinho.

Com isso se diz que a filosofia com a qual se inicia uma nova época, a grande época da filosofia moderna, está assentada, está condicionada pelo agostinismo em dois sentidos: na relação com a evidência do pensamento, por um lado, e o caráter autobiográfico, narrativo, porque expositivo da própria vida nas duas grandes obras: as *Confissões* e o *Discurso do método*. Vejam, isso é bem surpreendente.

Há ainda uma coisa muito importante: Santo Agostinho iniciou esse estilo de filosofar, que iniciou uma nova etapa condicionada pelo cristianismo como tal, e que terá uma vigência absolutamente espantosa. Santo Agostinho morreu em 430, e foi a grande figura que dominou todo o pensamento cristão, absolutamente todo, até mil e duzentos e tanto, até bem avançado o século XIII.

Durante oito séculos, Santo Agostinho foi a maior figura dominadora do pensamento cristão: todos recorrem a ele, todos o respeitam. Isso tem uma importância particular, porque, claro, temos esse conceito tão usado por Ortega, e também por mim, que é de vigência, que é o vigor. Têm vigência as coisas que devemos ter em conta. Se querem saber se uma determinada realidade de nossa época tem vigência ou não, é muito fácil fazer o teste: se é preciso contar com ela, então tem vigência. Se podemos ignorá-la, se podemos, por exemplo, não opinar sobre ela; então ela não tem vigência. Pois bem, se consideram o pensamento moderno, a literatura, as formas estilísticas, verão que têm um certo período de vigência. Se uma forma intelectual, ou artística, ou literária tem vigência de séculos, parece algo extraordinário. Santo Agostinho tem oito séculos de vigência; isso é absolutamente espantoso.

Na próxima conferência, vamos nos encontrar com São Tomás de Aquino, que questiona a vigência do agostinismo: embora de certo modo o use, e terá outra longa vigência, e também terá seus problemas e, naturalmente, teremos que analisá-los. Mas vejam como é realmente extraordinário, ter uma fecundidade quase inesgotável, o fato de que Santo Agostinho, com sua proposta nova, com esse novo estilo de pensar que inaugura, que nasceu precisamente de uma visão dupla: por um lado viu o mundo com olhos antigos, foi o grande último homem antigo, mas ao mesmo tempo foi o primeiro pensador que parte da situação criada pelo cristianismo, condicionada por ele, que vê portanto o mundo dessas duas maneiras. Participou da visão pagã, da tentação maniqueia, a que cedeu, evidentemente, com grande entusiasmo – em Santo Agostinho, tudo é especialmente forte – depois é, naturalmente, de um cristianismo essencial, apaixonado.

Essa ideia da intimidade, da personalidade, o levará a dar, por exemplo, um papel extraordinário ao amor, inclusive filosoficamente. Ele diz que se a sabedoria é Deus, ou se Deus é a sabedoria, o verdadeiro filósofo é amante de Deus: *si sapientia Deus est..., verus philosophus est amator Dei*. Deus é sabedoria, a filosofia é amor à sabedoria, como já o dizia Aristóteles. Então, para o cristão, o verdadeiro filósofo é aquele que ama Deus. Confunde-se o amor à sabedoria com o amor a Deus. E há um outro texto dele também extremamente enérgico: *non intratur in veritatem, nisi per caritatem* – só se entra na verdade, pela caridade, pelo amor.

Isto naturalmente leva à afirmação da liberdade. Reparem que essa descoberta do homem interior, do homem íntimo, da capacidade que tem, pela condição espiritual, de entrar em si mesmo, faz com que o homem seja livre.

Sua liberdade é absolutamente fundamental, e, claro, está na própria entranha do cristianismo: “a verdade vos fará livres”. E ele prosequirá: *ama et quod vis fac*, ama e faz o que queiras, sentença extremamente enérgica de Santo Agostinho. Faze o que queiras. Se repararmos bem, não está tão longe de Kant.

Ama e faz o que queiras; o que queiras, não o capricho, não o teu bel-prazer, mas sim o que possas querer, o que possas verdadeiramente querer. Isso está a dois passos da ideia de Kant, para quem o único bem é a boa vontade. É a única coisa que é verdadeiramente valioso para Kant: o que podemos querer. Não os sentimentos, não o capricho, não, não... mas o que possas realmente querer. Ama e faz o que queiras. Se fazes realmente por amor, podes fazer o que queiras. O que possas querer realmente, o que possas querer amorosamente, por amor. Naturalmente, se se suprime o “ama”, destrói-se a frase, como é natural. Não é “faze o que queiras”, o capricho, ou o que te agrade, ou o que te convenha; não, não, pelo contrário.

Se falarmos de estilos na filosofia, este é um estilo totalmente novo. A palavra filosofia, desde Santo Agostinho, quer dizer outra coisa. Os senhores diriam: mas isso estava claro? Não, é muito raro que as coisas estejam claras. Se olharmos as coisas que estão aí, que foram conhecidas, que foram expressas, que foram formuladas, às vezes de modo genial, com um talento como o de Santo Agostinho, veremos que muitas vezes passa-se à margem delas. Dizia Aristóteles que a sabedoria é descoberta e depois esquecida. Sim, e não somente a sabedoria em geral, mas em cada época. Seria interessante explorar isso, sei lá, poder-se-ia escrever um livro extraordinário, só sobre os esquecimentos do homem, sobre as coisas que foram vistas, compreendidas, entendidas, que uma vez o homem as conquistou, e depois as abandonou, as esqueceu...

É curioso como a mudança de pensamento, que poderia incluir um acréscimo, um acréscimo constante, uma aquisição, uma incorporação de novas visões, de novas realidades, a inclusão de verdades novas... raramente é assim. Quando aparece algo novo, quase sempre aparece com algumas perdas, com esquecimentos, com falta de algo que já tinha sido conquistado, mas que em certo momento se debilitou, perdeu o vigor, perdeu a vigência e assim foi abandonado.

Convém que neste curso, que precisamente trata dos estilos do pensamento, olhemos para trás com muita frequência. Não se esqueçam da brevíssima vigência do pensamento mais genial, talvez o maior de toda a história da filosofia, que é o de Platão e de Aristóteles.

Como filósofos, provavelmente sejam os dois cumes da história da filosofia inteira. Nós lhes devemos uma proporção quase inimaginável do que possuímos, e no entanto, os senhores lembrem-se de como logo após a morte de Platão, e depois logo após a morte de Aristóteles, desapareceu do horizonte essa forma de pensamento, esses dois cumes extraordinários. Partiu-se para um outro nível. Há muito tempo, Ortega disse: a filosofia é questão de nível. Surpreendi-me quando ouvi essa frase, mas agora vejo que tem um imenso valor. Efetivamente, a filosofia é questão de nível. E cada filosofia tem o seu nível, e esse nível não é que esteja dado, chega-se a ele, e pode-se perdê-lo. E, de fato, perde-se uma e outra vez. E hoje falamos justamente de um dos cumes do pensamento, um cume que teve uma longa e verdadeira vigência.

Se a capacidade de visão, se a capacidade de inovação de Santo Agostinho tivesse sido conservada ao longo dos séculos, aonde teria chegado o pensamento, esse pensamento agostiniano, fiel a Santo Agostinho? Às vezes passivamente fiel, talvez

sem o impulso criador e inovador que Agostinho tinha, mas foi conservado com bastante fidelidade, com algumas perdas e com certo distanciamento, talvez com esquecimento daquilo que é mais criador, daquilo que era verdadeiramente o fermento de Santo Agostinho.

## Leibniz

(Transcripción de una conferencia dictada por Don Julián Marías en el curso  
“Los estilos de la filosofía”, Madrid, 1999/2000 – edición: Jean Lauand)

Julián Marías

Buenas tardes, hoy vamos a hablar de Leibniz, Gottfried Wilhelm Leibniz. Él nació exactamente 50 años después de Descartes: él nació en 1646 y murió el 1716. Una vida -70 años- para la época relativamente larga (Descartes murió joven, a los 54 años). Había nacido en Leipzig y murió en Hannover. Es una figura particularmente compleja y sumamente interesante.

Fue matemático -uno de los grandes matemáticos de la historia- su gran descubrimiento es el Cálculo Infinitesimal, que llamó *Calcul de l'infinement petit*. Es un descubrimiento que se hizo paralelamente a lo de Newton; Newton llamó a su descubrimiento *Método de las Fluxiones*. Ha habido una disputa sobre la prioridad del descubrimiento, parece que no hubo prioridad por parte de ninguno: fue un descubrimiento simultáneo en formas distintas y además las notaciones eran diferentes: la de Leibniz es la que ha prevalecido -aproximadamente es la que se conserva, a lo largo de la historia en el Cálculo Infinitesimal.

Era además físico, físico sumamente importante. Luego diremos una palabra sobre la discrepancia -parcial- que tiene con Descartes. Era además jurista, historiador, en ocasiones diplomático. Tenía una gran preocupación religiosa; era protestante, pero se sentía muy próximo al catolicismo. Él era partidario, tenía mucho entusiasmo por la unión de las iglesias: mantuvo una relación muy prolongada con el gran obispo y teólogo francés Bossuet y con el obispo español Rojas Espinola, para conseguir una aproximación y un poco de unión entre las iglesias. Él no quería convertirse; él quería que las iglesias protestantes y católica se aproximaran y llegaran a una unión, sin cambiar las confesiones. Esto, como saben ustedes no llegó a producirse. Hay varios estudios, hay un libro muy importante de Jean Baruzi, a quien conocí en París hace bastantes años y se llama *Leibniz y la organización religiosa de la tierra*. Escribió historias, sobre todo los *Annales Brunsvicenses*, es decir, de la casa de Brunswick. Pero naturalmente lo que fue sobre todo y primariamente -y en eso que fue absolutamente genial- fue filósofo.

La obra de Leibniz tiene una estructura y sobre todo una transmisión muy azarosa. Él escribió principalmente en francés y en latín. Escribió doce libros, bastante extensos -no enormes-; dos libros considerablemente extensos: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, un título reflejo del título de Locke -de quien hablaremos la próxima semana- *Ensayos sobre el entendimiento humano*; él escribe en francés *Nouveaux essais sur l'entendement humain* y otro libro extenso *Teodicea*. La palabra "teodicea" quiere decir literalmente "justificación de Dios", el esfuerzo por interpretar la realidad divina -en relación con el mundo, el hombre- y justificar porque Dios -siendo infinitamente bueno, infinitamente sabio- ha creado un mundo en el cual hay el mal - en muchos sentidos: el mal físico, el mal moral... Pero la palabra "teodicea"

luego ha sido usada en un sentido más lato, más general, como el conocimiento filosófico de Dios.

Escribió además una serie de breves tratados -no más de cincuenta o sesenta páginas-, algunos muy importantes. El *Discurso de Metafísica* -yo lo he traducido hace bastantes años, casi sesenta-, *La monadología*, *Los principios de la naturaleza y de la gracia* y otros más, muy importantes.

Como todos los autores de su tiempo mantuvo una correspondencia científica con figuras importantes de varios países, y esa correspondencia está en latín o en francés -algunas cartas en inglés y muy pocas en alemán.

Como autor es un autor de lengua francesa y latina; el alemán no era todavía una lengua de cultura, no era una lengua en que se escribiera filosofía. El primer autor que escribe en alemán de un modo normal -además de en latín- es Wolff, discípulo de Leibniz. Luego ya Kant escribirá casi toda su obra en alemán.

Esta es en conjunto, digamos, la obra externa de Leibniz. No fue nunca profesor; él fue fundador de la Academia de Ciencias de Berlín, en 1700, y fue director de ella. Viajaba por Europa, en coches -de caballo, naturalmente- y leía y escribía en esos grandes coches del siglo XVIII.

Es una figura por tanto amplísima; escribe sobre gran cantidad de temas, y fue sobre todo como matemático y como filósofo una de las grandes figuras creadoras. No olviden ustedes que la matemática superior es creación simultánea de Leibniz y Newton.

Como físico tiene ciertas discrepancias con Descartes. Descartes se ocupa del movimiento, por supuesto, pero lo ve como un cambio de lugar y estudia lo que llama la cantidad de movimiento cuya fórmula es  $mv$ , masa por la velocidad. Pero la concepción de Leibniz -y lo digo porque tiene conexión con sus ideas filosóficas- es una concepción dinámica, no se trata simplemente de cambio de lugar y lo que importa no es la cantidad de movimiento, sino lo que él llama "la fuerza viva", que tiene una fórmula distinta:

$$mv^2$$

Esto tiene conexión con la idea de fuerza, de *vis*, de conato, de impulso..., a diferencia de la concepción de cierto modo estática de Descartes.

Y hay un concepto enormemente importante, que está en el centro de la filosofía de Leibniz, el concepto de mónada. Mónada es una palabra griega, *monás*, *monadós*, que quiere decir unidad. Y llama mónadas justamente a los componentes de la realidad. Son precisamente lo que llama substancias indivisibles, que no tienen partes. Y por tanto no pueden proceder por agregación, porque no tienen partes, ni pueden desaparecer por disgregación. Añade, con una imagen muy curiosa que "las mónadas no tienen ventanas", no se pueden comunicar entre sí, directamente no se comunican. La comunicación que tienen es en Dios. Recuerden ustedes como aparecía la intervención de Dios en la realidad en todo el pensamiento del siglo XVII: en Descartes; en Malebranche, en forma de ocasionalismo; en Spinoza... En Leibniz la solución va a ser justamente que las mónadas por ser indivisibles, sin ventanas, no pueden aparecer más que por creación y no se pueden destruir más que por aniquilación.

Vean ustedes que este concepto capital en el cristianismo, el concepto de creación -y su reverso, aniquilación- tiene un carácter ontológico, un carácter filosófico capital en el pensamiento de Leibniz. En definitiva, diríamos que las ventanas de las mónadas dan a Dios; es decir, la comunicación de las mónadas es con

Dios, no es entre ellas. Y esto lo lleva a un concepto que ha sido muy famoso: la armonía preestablecida. Las mónadas que son, repito, incomunicantes, que no tienen ventanas, que no tienen partes, sin embargo componen un universo coherente: porque han sido creadas por Dios justamente siguiendo la armonía preestablecida. Es decir, Dios ha preestablecido la coherencia de las innumerables mónadas de tal manera que es como si se comunicaran; no se comunican realmente pero la armonía preestablecida hace que estén concordes. Recuerden ustedes el problema planteado por Descartes de cómo puede ser que la realidad física, *extensa*, afecte a la *res cogitans*, a la substancia pensante o a la inversa: que el entendimiento o la voluntad, que son espirituales, puedan actuar sobre lo físico: que yo pueda mover mi brazo... Recuerdan ustedes como Malebranche atribuía a Dios una intervención constante de tal manera que *con ocasión* de la existencia de este tapiz rojo yo tengo la sensación de rojo; con ocasión de mi voluntad de levantar el brazo, Dios hace ese acto. Pues bien, en el caso de Leibniz hay una armonía preestablecida y por tanto hay una concordancia general en el universo porque Dios justamente ha hecho que el mundo sea de esa manera.

Hay una idea muy arraigada en Leibniz y que después ha sido muchas veces comentada -en general entendida muy mal, superficialmente-, decir que el mundo es el mejor de los posibles. Esto fue llamado de optimismo de Leibniz; pero no se trata de optimismo, sino de lo mejor de los posibles. El mundo ha sido criado por Dios y es el mejor de los posibles porque... hay un concepto capital, enormemente interesante, que utiliza Leibniz y que es lo composable, la composibilidad.

Qué quiere decir Leibniz con composable? En la concepción tradicional es posible lo que no es contradictorio; por ejemplo, un círculo cuadrado es imposible porque justamente hay contradicción entre la circularidad y el cuadrado. Pero si ustedes preguntan si es posible el centauro -mitad hombre, mitad caballo-, bueno, sí. O la sirena, que es mujer y pez -siempre he pensado que no sabría lo qué hacer con una sirena: si enamorarse o comérsela con mayonesa...

Son posibles, diría Leibniz, con posibilidad abstracta, pero no real, no son composibles: es decir no puede haber un organismo que sea mujer y pez, o hombre y caballo... no hay una posibilidad real, una posibilidad concreta. Ese concepto de composibilidad es sumamente importante, porque el mundo está regido por el principio de la composibilidad: las cosas tienen estructuras que las hacen a algunas composibles y a otras no: hay problemas importantes de coherencia en la realidad. Dios ha creado el mundo con el mayor bien posible (de lo que es composable): y así no es que el mundo sea óptimo; sino que es el mejor de los posibles, el que tiene mayor grado de perfección posible, tomando la realidad en conjunto. Lo que pasa además es que esto se debe aplicar teniendo en cuenta que nosotros no conocemos el mundo, no conocemos más que muy parcialmente el mundo: imaginen ustedes con todo lo que ha avanzado el conocimiento del mundo, por ejemplo, desde Leibniz hasta ahora y el número de cosas que ignoramos -es abrumador: sabemos una pequeña fracción de lo que había que saber...

Por otra parte, él tiene una distinción muy importante entre las mónadas personales y las demás. Las mónadas personales son libres y además tienen percepción, tienen conocimiento. Él tiene la idea de que la realidad está compuesta de mónadas, cada una de las cuales refleja el universo entero, una concepción maravillosa de Leibniz. Hay un verso suyo que dice: "*Particula in minima micat integer orbis*", en la partícula más pequeña se encuentra el reflejo del universo entero.

Es una idea capital en Leibniz porque en las mónadas personales hay libertad y hay conocimiento. Cada una de las mónadas conoce en principio -aunque sea de una manera parcial, incompleta- el proceso entero del universo. Y es libre, tiene espontaneidad. Todo, todo en sí misma: las mónadas son cerradas, no pueden percibir

nada de fuera, no tienen partes, no tienen ventanas, en definitiva lo que hacen, las acciones de cada mónada son el despliegue de sus posibilidades internas. Y en el caso de las personas es una espontaneidad que añade conocimiento y la libertad: es libre.

Es muy importante esto, porque precisamente el pensamiento leibniziano está impregnado de la idea de libertad. Veremos en la próxima conferencia como el teórico del liberalismo y de la democracia fue Locke. Y Locke no acababa de creer en la libertad humana, la libertad personal; para Leibniz la libertad era condición fundamental de la persona. Ya veremos como Locke creía en la libertad política, pero no demasiado en la libertad humana; hay un cierto determinismo en su pensamiento. Es lo contrario de Leibniz. Siempre he pensado que si el teórico del liberalismo -y secundariamente de la democracia- no hubiese sido Locke sino Leibniz, creo que la historia sería sensiblemente diferente y hubiera habido una dosis capital de libertad. Es interesante ver como a veces la creencia en la libertad política y la defensa de la libertad política -que me parece muy bien- no está sostenida por algo mucho más profundo, que es precisamente la creencia en la libertad humana. Yo he dicho muchas veces que es muy importante tener libertad, pero es mucho más importante ser libre. Porque libertad, siempre hay alguna, por lo menos la que uno se toma; pero si no se es libre, si el hombre no es libre, por muchas libertades reconocidas, políticas, no hay verdadera libertad. Yo creo que si hubiera sido Leibniz, diríamos, el patrono de los sistemas políticos de los últimos siglos, hubiera sido más profunda y más verdadera la libertad.

Era un hombre que afirmaba la libertad personal y la relación del hombre con Dios. Para él, Dios es rigurosamente personal. Está muy lejos del panteísmo de Spinoza, pero tampoco tiene la idea muy dominante en la época de un Dios, que sí es creador, providente, que tiene todos los atributos de infinitud y de perfección, pero a quien no se ve rigurosamente como persona.

Y cuando se refiere a Dios emplea palabras sumamente curiosas y yo creo que no se han empleado más que en su pluma: él hablando de Dios y del amor de Dios emplea la palabra ternura, *tendresse*. Es extraordinario. A veces se entiende el amor a Dios de un modo abstracto, se piensa que el amor a Dios consiste en cumplir los mandamientos: sí, pero la palabra amor quiere decir otra cosa. El sentido primario de la palabra amor es otra cosa. Recuerden ustedes la distinción que hace Pascal: *le Dieu des philosophes et des savants* a diferencia del Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios religioso. Para Leibniz amar a Dios es amarlo con ternura, lo cual no he encontrado en ningún otro lugar. Y hablando de Dios emplea otra palabra extraña: dice que es encantador, *charmant*. Dios nos encanta, es encantador. Y tiene por nosotros no un amor abstracto sino ternura y el hombre debe sentir también ternura respeto de Dios. Hay una relación estrictamente personal. Relaciones de amor, de ternura, de libertad: justamente esto es lo que es la persona.

Hay un hecho curioso, Leibniz era naturalmente una figura muy admirada y respetada pero con poca difusión: los escritos suyos circulaban poco. Y hay un hecho tremendo: la primera edición de conjunto -incompletísima- es de 1765, es decir, medio siglo después de la muerte del autor... Y hay otra cosa muy importante: uno de sus dos grandes libros, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, era una réplica a Locke, que había publicado sus *Ensayos sobre el entendimiento humano* en 1690. Los *Nuevos Ensayos* son, en definitiva, una discusión con Locke y la obra termina hacia 1704, que es cuando muere Locke. Y entonces Leibniz por una excesiva delicadeza no lo publica: porque era una discusión con Locke, Locke no puede contestar y no lo publica y el libro permanece inédito hasta 1765... Y hay cosas extraordinarias que, naturalmente no fueron leídas -fueron leídas por pocos- hasta medio siglo después de la muerte de Leibniz. Y hay unas páginas -yo las comenté hace tiempo en un artículo-

en que Leibniz, hacia 1704, prevé una revolución general en Europa. La revolución se produce en 1789; en 1704 la prevé Leibniz. Y la ve como una crisis general de los usos, de las valoraciones y de la moral; de como los grandes modelos de perfección humana se han olvidado... Ustedes imaginen que este libro hubiera sido leído desde el comienzo del siglo XVIII, que hubiera estado en manos competentes, que se hubiera tenido en Europa otras actitudes avanzadas, creadoras, personales, fundadas en el concepto de libertad, fundadas en una actitud religiosa, en la esperanza en Dios etc. Pero por el azar editorial, por esa delicadeza -un poco excesiva- de Leibniz, los efectos fueron mínimos... Y se ha leído una serie de obras muy inferiores, muy superficiales, los llamados "filósofos" filosóficamente eran muy poca cosa: no olviden ustedes que la gran creación de la ciencia y de la filosofía es del siglo XVII; el siglo XVIII vive de las rentas y hay una disminución de valor, de profundidad de ese pensamiento filosófico y científico: los grandes creadores son del siglo XVII -sin duda ninguna- los demás son continuadores, divulgadores -a veces rebajadores- del gran pensamiento del siglo XVII. Habrá que llegar a Kant, para encontrar una gran filosofía creadora en el siglo XVIII.

Ven ustedes los azares de la historia. El estudio de Descartes en el siglo XVIII es superficial; se habla de sus doctrina físicas, de los animales como máquinas, la idea de los torbellinos; de Leibniz, se habla de la idea de lo mejor de los mundos posibles, pero no se piensa a fondo el concepto de substancia, que es fuerza, que es *dynamis*, conato, impulso, creación: armonía preestablecida, que hace que el mundo sea un mundo, un universo, en el cual hay una relación con un Dios, que es amable, que es amado con ternura etc.

La idea de felicidad -que es justamente lo más importante- ha sido tratada por Leibniz con una profundidad extraordinaria. La felicidad es al hombre lo que la perfección es a los entes. La idea que corresponde a la perfección en las cosas, los entes deben ser perfectos; en el hombre, justamente la perfección es ser feliz. Y esa felicidad radica muy fundamentalmente en el amor. Y el amor -hay una frase suya que me parece extraordinaria-, el amor a Dios, dice Leibniz, debe ser un amor con *tendresse* y dice además que tiene que tener el ardor combinado con la luz. Ardor y luz, es precisamente una combinación del amor con la razón. A veces se contraponen amor y razón -el amor no es razonable, el amor es ciego..., Ortega opinaba que eso es un error gravísimo; el amor es perspicaz, el amor descubre... las perfecciones del amado, por ejemplo. La perfección humana consiste en amor luminoso, un amor esclarecido, un amor en que se combina la ternura con la razón.

Veán ustedes como es una figura extraordinaria, la amplitud: es quizá el último hombre en Europa capaz de poseer el universo de las ciencias, después esto no ha sido posible, por la especialización, por el crecimiento de la información... Y actualmente se llega hasta el extremo de que los científicos no conocen la disciplina que profesan, sino conocen una pequeña parcela de ella: un botánico que está especializado en las algas o en una variedad de algas y nada más, no sabe mucho de lo demás. Y lo mismo ocurre con el físico, con el químico, con todos los científicos. Hay una parcelación del saber que impide la visión universal que posee todavía Leibniz.

¿Es esto posible? ¿Es necesaria esa visión de conjunto, la visión abarcadora del real? Ustedes piensen que la crisis de la filosofía en estos últimos decenios, que es muy grande -lo que se llama filosofía muchas veces tiene muy poco que ver con ella- consiste precisamente en un abandono de la perspectiva filosófica, del punto de vista filosófico. El filósofo no sabe casi nada sobre casi todo, pero tiene el punto de vista filosófico: él se pregunta sobre la realidad y por el puesto que cada cosa, cada parroquial realidad tiene en el conjunto de la realidad. En esto consiste la filosofía y por esto siempre insisto en que se trata de hacer las preguntas radicales: las respuestas

son inseguras, no son necesarias, a veces no se encuentran... pero si se hacen las preguntas radicales, se está haciendo filosofía; si no se hacen esas preguntas –hágase lo que se haga- se está fuera de la filosofía. Y es interesante ver como el exceso de crítica que aparece ya después de Leibniz, justamente consiste en una serie de renunciaciones... Renunciaciones que van a estar de cierto modo compensadas por lo contrario: por excesos. En las sesiones siguientes nos ocuparemos de eso.

## Kant

(Edição - em que procuramos manter o estilo oral - de conferência de Julián Marías, que, como se sabe, não se vale de texto escrito. Conferência do curso "Los estilos de la Filosofía", Madrid, 1999/2000. Edição: Jean Lauand. Tradução: Elie Chadarevian)

**Julián Marías**

Hoje vamos falar de Kant. Kant é uma das maiores figuras da História da Filosofia, mas além disso representa algo de muito especial neste curso, cujo tema é "Os estilos da Filosofia". Como veremos, ele não só representa um estilo novo, mas também tem uma particular consciência disto.

Kant, Emanuel Kant, nasceu em 1724 e morreu em 1804. Nasceu, viveu e morreu em Königsberg, não saiu de sua cidade natal. Era um homem metódico, as pessoas acertavam seus relógios quando o senhor Kant passava, porque sabiam a que hora passava. Há uns versos de Antonio Machado que dizem:

Tartarin em Königsberg!  
Com a mão no queixo,  
tudo chegou a saber.

Era de uma família modesta, muito religiosa, protestante, pietista, teve uma vida de professor, solitário, uma vida enormemente singela e simples. É curioso o fato de que tinha boa imaginação: dava cursos de geografia e, ao que parece, descrevia países que não conhecia, que nunca tinha visitado, com grande imaginação.

Seu pensamento filosófico começou cedo, sem muita precocidade, mas há uma longa época em sua vida - que é o que depois se denominou "o período pré-crítico" - na qual - mais ou menos - segue os caminhos do pensamento dominante das primeiras e médias décadas do século XVIII. Depois há uma época bastante longa em que não escreve, medita, pensa... e então começa o período crítico: em 1781 publica seu livro principal, *Crítica da razão pura*, *Kritik der reinen Vernunft*, que depois voltou a publicar - uma edição bastante modificada - em 1787. Justamente a palavra "crítica" é essencial nesse período; ele publica outros livros importantes: *Crítica da razão prática*, *Crítica do juízo*, *Fundamentação da metafísica dos costumes*...

O interessante é que nessas obras de maturidade, mais propriamente pessoais, que marcam um estilo novo - ele tem consciência disto - diz que se trata de "uma revolução copernicana". Ele pensa na inversão da concepção astronômica de Ptolomeu feita por Copérnico e apresenta sua filosofia como sendo "uma revolução copernicana", *eine kopernikanische Wendung*.

Ou seja, ele tem plena consciência de um novo estilo. Este estilo tem que ver, evidentemente, com a tendência que já temos encontrado (e a vimos claramente em Descartes): a tendência a evitar o erro. Mais do que a descoberta da verdade, com mais força ainda, o que se busca é evitar o erro.

Lembrem como Descartes põe em dúvida muitas possibilidades de conhecimento, ele acha que não são seguras e busca evitar o engano, e procura um fundamento indubitável, que vai ser o *cogito*, a mente que pensa: algo do qual não se pode duvidar. Isto aparece também no empirismo, especialmente em Locke, também há uma espécie de renúncia a muitos problemas - já os vimos outro dia - justamente porque se trata de poder estar seguro mediante a experiência.

Pois bem, isto é capital. Não esqueçamos que Kant recebe uma poderosa influência não só de Locke, mas também de Hume, a quem chama "esse homem adulto", que chega a uma forma inclusive quase cética do empirismo de Locke e questiona uma série de possibilidades de conhecimento: isto faz com que Kant fique em alerta, e ele vai se concentrar sobre os objetos da razão e seus limites, suas possibilidades. É a crítica da razão.

Cabe aqui um esclarecimento terminológico: em Kant a palavra "puro" quer dizer: independente da experiência. Kant dirá em algum lugar: "Todo conhecimento começa com a experiência mas nem todo conhecimento se funda na experiência". Há conhecimentos que não se fundam na experiência, isto quer dizer "puro" ou também, com outro termo que ele usa muito, "a priori". "A priori" ou "puro" quer dizer independente da experiência, oposto a "a posteriori", que é fundado na experiência.

Em segundo lugar, outro esclarecimento terminológico, quando Kant fala de crítica da razão pura e de crítica da razão prática o leitor não filósofo supõe que há uma contraposição entre puro e prático. E não: a razão pura é toda a razão; é a razão pura teórica e a razão pura prática. Ou seja, o adjetivo "puro" corresponde às duas, a diferença é que uma é teórica e outra é prática.

Kant vai empreender a tarefa da crítica da razão, de estabelecer os limites da razão, suas possibilidades, sua justificação e isso justamente no momento em que a Física de Newton tem um enorme prestígio. E as três perguntas fundamentais que Kant lança na *Crítica da Razão Pura* são: Como é possível a matemática pura? Como é possível a física pura? É possível a metafísica?

Vejam a diferença entre as perguntas: toma como certo que são possíveis a matemática e a física puras e pergunta se é possível a metafísica. E diz que ainda não se encontrou o caminho seguro da filosofia: enquanto a matemática e as ciências encontraram um caminho seguro e progridem, avançam, se consolidam; em filosofia, em metafísica não se chegou a ter o caminho seguro da ciência "*kein sicherer Weg der Wissenschaft*" e isto é justamente o que ele vai buscar, o que vai determinar a obra de Kant.

Isto vai levar Kant a uma reflexão muito profunda. Normalmente considera-se que o pensamento conhece as coisas; conhece as coisas tal como são. E Kant diz: não, isto não é possível. O que chama de "a coisa em si", "*das Dinge an sich*" não se pode conhecer; porque eu conheço "a coisa em mim". O que eu conheço, conheço submetido a mim; submetido ao meu espaço, ao meu tempo, às minhas categorias, isto é a "coisa em mim", que ele chamará "fenômeno", opondo-o ao "*noumeno*", a coisa em si.

Quando eu conheço algo, transformo, modifico a coisa em si, que, como tal, é inadmissível. É contraditório que eu conheça a coisa em si porque quando a conheço está em mim, ingressa em minha subjetividade, que a modifica.

É algo capital, decisivo, que vai iniciar uma nova maneira de propor os problemas filosóficos e é justamente isto que a *Crítica da Razão Pura* vai explorar.

Então faz uma crítica muito profunda da qual, naturalmente, só podemos dar umas poucas amostras. Por exemplo, recordem como, por meio de Deus, esse famoso problema da comunicação das substâncias foi resolvido na filosofia do século XVII (Deus como garantia da evidência em Descartes: não há um gênio maligno que nos engana etc.). A abordagem de Kant é diferente: fala-se da existência como se fosse uma qualidade das coisas... e não! *Sein ist keine reales prädikat*, o ser não é um predicado real. O que isto quer dizer? Não é que uma coisa seja o que é e além disso exista; não! a existência não é um predicado real. Ele diz "Cem táleres - a moeda da época - pensados são o mesmo que cem táleres reais" (bem, no meu bolso, não, não é o mesmo...[risos] - se tenho mil pesetas possíveis ou se tenho mil pesetas reais, há uma pequena diferença...). Mas, em que consiste a diferença? Não no conteúdo, mas na conexão com a experiência. Digamos: os cem táleres reais estão aqui, tenho-os na mão, estão nesta mesa, estão em conexão com a experiência; os outros, não. Portanto é um caráter que não é intrínseco à própria coisa: a existência é justamente algo que é a conexão de alguma coisa com o conjunto da experiência: é o que os filósofos dessa época - e Kant é o primeiro - chamarão "a posição", está posto: o ser não é um predicado real. Por exemplo, Fichte, o discípulo mais próximo de Kant dirá, em sua forma de idealismo: o eu se põe a si mesmo e ao não-eu; o não-eu, o mundo, é posto pelo eu - por isto é idealismo. Há um ato de posição: isto é muito importante no pensamento pós-kantiano.

Isto leva a uma ideia que é o que se vai chamar o ser transcendental. É uma ideia capital e por isso o idealismo de Kant é chamado de idealismo transcendental. A escolástica já usava os conceitos de imanente e transcendente. Imanente é o que permanece no sujeito; transcendente é o que está além. Kant dirá: não se trata de imanente nem de transcendente, trata-se do transcendental. O transcendental é o resultado da inserção, digamos, do real em si - que não é acessível, que não se pode conhecer diretamente como tal - em minha sensibilidade: o espaço, o tempo e as categorias são as que ordenam o que, de modo bruto, é simplesmente um caos de sensações. O que eu vejo, o que eu percebo está ordenado segundo o espaço, o tempo e as categorias e isso não são as coisas, mas os fenômenos, que é o que eu conheço.

Este é o ponto de vista da visão kantiana do real, que traz naturalmente consigo uma visão do conhecimento. Uma visão que é - e isto terá consequências - uma transformação do real: ao conhecer eu transformo; o *noumenon*, a coisa em si não é acessível, não é cognoscível, porque conhecer quer dizer transformar o *noumenon* em fenômeno, que é o que eu conheço. Portanto o conhecimento é, de certo modo, uma transformação do real. É interessante como, por exemplo, muito recentemente se chegou a uma visão, inclusive física, que tem conexão com isto: para estudar um fenômeno físico, eu devo iluminá-lo, mas a luz transforma o objeto, o modifica: se eu ilumino um sistema físico, modifico-o, mas para conhecê-lo tenho que iluminá-lo...

Kant tem, então, a matemática e a física - e a física de Newton é o modelo de ciência que é válido para ele (isto, naturalmente, pode-se corrigir, foram feitas críticas posteriores, houve modificações muito profundas com Einstein, com Planck, com Heisenberg, etc., mas para Kant a física de Newton tem plena validade). E Kant se depara com o problema da metafísica; os grandes problemas: Deus, a liberdade, a imortalidade. Estes problemas escapam à experiência...

Então ele dirá: não é possível chegar a um conhecimento pleno na crítica da razão pura dessas realidades que vão se portar como o que ele chamará de ideias regulativas, mas não são objeto do conhecimento especulativo, da razão pura teórica.

Kant então se encontra com este fato e há uma limitação, que afeta precisamente estes grandes temas da metafísica. Mas não é que desapareçam, o que ocorre é que reaparecem no âmbito da razão prática e precisamente no âmbito da moralidade. E há um fato da moralidade: o homem é moral. O homem se sente responsável e portanto livre. E portanto moral. O único bem sem restrições é a boa vontade, que será o núcleo da atitude moral de Kant: a boa vontade. Ele vai precisamente considerar que a boa vontade consiste no respeito ao dever. Kant desvaloriza os desejos, os sentimentos, as emoções... tudo isto está muito bem, mas não tem que ver com a moralidade. Se eu faço algo porque me comovo, porque me parece desejável, por compaixão... isto está muito bem pessoalmente mas não tem nada que ver com a moral. A moral consiste em que eu faça algo por puro respeito ao dever. Este é o ponto de vista kantiano.

Por um lado, Kant necessita estabelecer uma moral que seja absolutamente válida. Ele distingue entre imperativos condicionados e imperativos categóricos. Se dizem a uma pessoa: - Não coma demasiado porque vai engordar - Pois bem, vou engordar. Não faça tal coisa porque vai se machucar - Pois bem, vou me machucar... Ou seja, o imperativo perde validade, porque são imperativos condicionados, dependem de uma condição: se essa condição falta ou não se cumpre, então o imperativo cai. E ele quer um imperativo categórico, que obrigue sem restrições, sem mais. Então tem que ser um imperativo não material, não de conteúdo, que não dependa de tal ou qual coisa, mas: Faça as coisas de tal maneira!

A fórmula - há várias fórmulas para o imperativo categórico, mas seria mais ou menos isto: "Age de modo que o motivo de tua ação possa ser uma lei universal da natureza". Se eu posso querer que o motivo pelo qual faço algo se converta em lei universal da natureza, então isto moralmente obriga de modo absoluto. Ele dá exemplos, alguns muito triviais: se uma pessoa, faz um depósito em empréstimo para outra pessoa, há obrigação de devolver. Ou será que posso desejar que seja lei universal que quando se faz um empréstimo não se devolva? Ou que possa querer que seja lei universal que se minta quando se fala? Não, porque então ninguém acreditaria no que se diz e não se poderia viver.

Como vêem, essa ideia muito profunda em Kant - a ideia de uma moral autônoma, categórica - não pode ser uma moral de conteúdo - o que depois se chamará "moral material" - é uma moral formal, que se atém à forma da ação, ao motivo pelo qual se executa uma determinada ação.

Ora, o fato da moralidade - o fato de que o homem é responsável, se sente responsável e portanto livre e portanto moral - faz com que ingressem no campo da razão prática - que é superior à teórica - esses grandes temas, que não se podem equacionar suficientemente na esfera da razão pura teórica; essas grandes ideias regulativas, reaparecem no mundo moral, culminam no conceito de pessoa moral, que é central no kantismo.

Como vêem, é realmente uma revolução copernicana, é uma mudança profundíssima, é uma maneira nova de ver as coisas, é uma renúncia à crença ingênua de que se conhecem as coisas em si mesmas - há uma subjetividade que as transforma, que as converte em algo diferente; conhecer é transformar -, mas se salvam os grandes conteúdos da metafísica na esfera da razão prática.

É que a metafísica é *eine Naturanlage* "uma tendência natural": o homem não pode renunciar a fazer metafísica; o que acontece é que a tem que deslocar da razão especulativa para a razão prática. "Em primeiro lugar tive que eliminar o saber para dar lugar à crença", uma crença racionalmente justificada, na esfera da razão prática, que é a decisiva.

Isto foi, naturalmente, como uma espécie de terremoto intelectual. Naturalmente se trata de um sistema complexo e difícil: se quiserem ler Kant, eu lhes recomendo - as grandes *Críticas* são muito difíceis e muito extensas - *A fundamentação da metafísica dos costumes*, é um livro breve, muito acessível e claro. E a *Introdução à Lógica de Kant*, publicado por Jaesche, e que é uma introdução a seu método filosófico.

Kant foi um filósofo que viveu 80 anos. E só muito tardiamente exerceu influência: por exemplo, seu principal discípulo, Fichte, só o conheceu em 1791, bastante tarde, e os outros são posteriores. Ou seja, os kantianos são netos de Kant: há uma geração intermediária que não é kantiana. E há ainda um problema muito delicado: quando há um grande filósofo, nem toda sua obra está em linguagem clara: há certos silêncios, certos esquecimentos, certas omissões... E entre os pós-kantianos, a razão prática têm muito maior relevo: sim, partem da crítica da razão teórica, contam com ela, mas não é o que seguem, não é o que primariamente desenvolvem. E o que fazem é uma especulação: são grandes construtores de catedrais, os grandes sistemáticos da filosofia, que elaboram grandes e impressionantes construções intelectuais, às vezes com certas violências à realidade. Ortega disse certa vez que tinha pensando em escrever um ensaio intitulado "Genialidade e inverecúndia no idealismo transcendental". E há esse afã, de esquematismo, do desenvolvimento das grandes construções intelectuais... e isto é a consequência imediata de Kant.

Depois há o positivismo. O positivismo recebe influência do kantismo, mas o recebe num momento em que se renuncia aos grandes problemas, em que se fala dos fenômenos e de suas leis; não se fala de essências, do que as coisas são. E isto faz com que o pensamento kantiano se converta numa espécie de metodologia do conhecimento empírico. E já na segunda metade do século XIX aparece o que se chama de neo-kantismo (sempre que eu vejo o prefixo "neo" me preocupo - há um livro famoso "Kant e os epígonos", cujos capítulos sempre terminavam com: "portanto é preciso retornar a Kant") - cuja escola mais importante é a escola de Marburgo, que além do mais nos interessa muito particularmente porque foi nela que Ortega se formou. O que querem é, em última análise, converter o kantismo em teoria do conhecimento, em epistemologia.

E ainda mais: há um momento no século XX em que se volta a ler Kant de outra maneira, com outros olhos. E lê-se Kant sobretudo como um pensador inacabado, que não chegou a completar sua filosofia: toda sua enorme obra era uma preparação para isto. O primeiro a reparar nesse fato foi Ortega. Ortega escreve um folheto em 1924: *Kant: reflexões de um centenário*. E precisamente examina Kant a partir do ponto de vista do que representa para a cultura alemã. Por exemplo, a dificuldade de ir mais além de si mesmo, a atitude frequentemente subjetivista que aparece no pensamento alemão. Pouco depois publicou outro folheto *Kant* no qual explicita isto: Kant, afinal, é um metafísico: trata de fazer uma obra que não chega a completar, que se indica em alguns de seus livros, especialmente num deles há textos muito interessantes que comentarei brevemente daqui a pouco.

E em 1929 Heidegger publica *Kant und das Problem der Metaphysik*, Kant e o problema da metafísica, uma visão da metafísica indicada - mas não plenamente realizada - por Kant, que, em última análise, seria justamente um metafísico que não acaba de realizar sua obra.

Além disso Kant diz coisas particularmente muito interessantes quando fala das quatro perguntas fundamentais que devem ser feitas:

O que posso saber? A Metafísica responde a isto.

O que posso esperar? A religião responde a isto.

O que devo fazer? Isto é a moral.

E finalmente: O que é o homem? A isto responde a antropologia.

E Kant diz que estas quatro perguntas resumem-se, afinal, na última: "O que é o homem": E isto é interessante porque Kant faz a distinção entre dois conceitos da filosofia: o *Schulbegriff*, o conceito escolar da filosofia e o *Weltbegriff*, o conceito mundano da filosofia, a filosofia para a vida. E ele diz: mais importante é a filosofia para vida, o conceito mundano da filosofia.

Precisamente nesse breve texto da *Introdução às Lições de Lógica*, editadas por Jaesche, já no final da vida de Kant, é interessante que justamente a filosofia de Kant desemboca na distinção entre o conceito escolar e o conceito mundano da filosofia e nessas quatro perguntas capitais.

Já há bastante tempo eu disse na *Antropologia Metafísica* que, do meu ponto de vista, não é certo que se possa reduzir tudo a uma pergunta: O que é o homem? E o dizia precisamente num livro de antropologia. Eu dizia: - não, para começar, não está correta a pergunta: "O que é o homem?". Essa pergunta tem sido feita pela filosofia já há muito tempo, mas é uma pergunta errada, é uma pergunta que propõe um problema de resposta falsa, porque o homem não é um "que"... Se alguém bate à porta, não se pergunta "que", mas sim "quem" é. Devemos distinguir radicalmente entre "que" e "quem". A pergunta não é portanto "O que é o homem?", nem tampouco "Quem é o homem?" - isto não tem sentido - a pergunta radical é "Quem sou eu?".

Outros filósofos alemães - de Kant a Hegel - falam do eu; a filosofia de todos os idealistas alemães está centrada no conceito do eu, que põe o não-eu. O eu transcendental. Sim, sim, mas quando se usa o artigo determinado com a palavra "eu", esta palavra se altera profundamente, fica substantivada, coisificada. Porque "eu" é um pronome, é um pronome pessoal, que indica precisamente a posição existente e única. Quando alguém bate e se pergunta "Quem é", frequentemente se responde: "eu", se a voz for conhecida. "Eu", não "o eu", que é uma abstração; "eu", rigorosamente pronominal.

Portanto, a pergunta não seria "O que é o homem?", a pergunta seria "Quem sou eu?". Mas esta pergunta vai acompanhada de outra, inseparável: "O que vai ser de mim?". São duas perguntas inseparáveis e que de certo modo se contrapõem: quero dizer que na medida em que posso responder plenamente a uma, a outra fica na sombra. Se eu sei quem sou, se eu me vejo a mim mesmo como pessoa, como quem, não acabo de saber o que vai ser de mim... Se, por outro lado, quero ter a certeza sobre o que vai ser de mim, evidentemente necessito apoiar-me em algo estável e executo a operação de - de certo modo - coisificação. Essas duas perguntas são inevitáveis, inseparáveis e - de algum modo - conflitantes. Por isso, é que eu acho que a vida humana é dramática. Continuaremos na próxima quarta-feira.

## Nietzsche

(Transcrição de conferência de Julián Marías no curso "Os estilos da Filosofia",  
Madri, 1999/2000 - edição: Jean Lauand. Tradução: Elie Chadarevian)

Julián Marías

Boa noite, hoje vamos falar de Nietzsche, figura complexa, interessante, com uma certa anormalidade – tínhamos visto uma certa anormalidade, digamos, genial, nos últimos anos de Comte; também houve uma certa anomalia, não muito grande, em Kierkegaard –; a anomalia em Nietzsche foi muito mais grave.

Friedrich Nietzsche nasceu em 1844. Teve uma rápida carreira de filólogo, foi professor de filologia clássica em Basileia. Depois deixou a cátedra e dedicou-se a escrever; ele tem uma obra filosófica e literária muito importante. Em 1889 perde a razão e vive em estado de loucura – de grave loucura – onze anos: morreu em 1900.

Como vêem, é uma vida anormal em muitos sentidos, é uma figura particularmente atraente, que teve um êxito muito grande, um êxito especialmente literário: era um grande escritor. Ele tinha um sentido profundamente arraigado da arte e da literatura. Foi uma figura que exerceu fascinação sobre muitos, em diversos países, muito particularmente na Alemanha, não somente porque era sua língua, mas porque era um grande escritor em língua alemã.

Houve muitas traduções de Nietzsche, nem sempre boas, nem sempre seguras; frequentemente se tem enfatizado o aspecto mais extremado que tinha a obra de Nietzsche e teve por exemplo uma manifesta tendência à desmesura. Os senhores conhecem a famosa doutrina dos dois conceitos de Nietzsche, das duas tendências: o apolíneo e o dionisíaco. Ele falou longamente disto – evidentemente procede de sua cultura clássica, de seu estudo da língua grega e da literatura grega – e sua obra, em conjunto, oscila entre o que ele chamava apolíneo – ou seja, a medida, o equilíbrio, a serenidade – e o dionisíaco: exaltado, violento, apaixonado.

Esta influência – em grande medida literária – está além disso ligada a duas grandes devoções de Nietzsche. Uma delas é Schopenhauer, um grande escritor – eu acho que maior escritor que filósofo. Ele também tem um talento literário muito particular – lembrem sua oposição (em certo modo pelo ressentimento... devido ao êxito enorme que teve na Universidade de Berlim) a Hegel. Mas, afinal, ele teve uma influência difusa, não tanto por sua doutrina mas por seu talento de escritor. Nietzsche cultivou também – como Schopenhauer – um gênero interessante e um pouco duvidoso também: o do aforismo. O dois foram dois grandes autores de aforismos. Aforismos para a vida, dizia Schopenhauer; os aforismos de *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche.

Ele tinha escrito um livro inicial, um livro ligado a seus estudos clássicos em sua cátedra de Basileia, *O nascimento da tragédia, Die Geburt der Tragödie*. Esse

livro foi muito combatido pelos filólogos profissionais. Por exemplo, o mais famoso filólogo e de maior prestígio acadêmico em sua época, Wilamowitz Moellendorf, fez uma crítica muito dura de *O nascimento da tragédia*, que lhe parecia um livro caprichoso, inexato etc.

Mas os livros -livros apaixonados, sedutores- de Nietzsche foram lidos enormemente; nem sempre foram lidos filosoficamente, foram lidos como documentos biográficos, como formas de exaltação, como recreação literária.

O aforismo é um gênero particularmente atraente: são escritos breves, às vezes são frases fulgurantes, brilhantes, com expressões felizes; contudo eu acho que a filosofia não aceita o aforismo, a filosofia tem uma certa resistência; porque o aforismo é como uma flor cortada, arrancada; ou seja, elimina-se a justificação – o aforismo não se justifica: o aforismo se formula, faz seu efeito, frequentemente é refulgente, excitante... – mas a filosofia é essencialmente justificação.

A filosofia justifica o que diz. Lembrem a definição que eu cunhei há muitos anos: "a visão responsável". Eu sempre acho que a filosofia é fundamentalmente visual, existem filósofos que são visuais e outros que não – lembrem como falávamos de que um dos filósofos menos visuais é Santo Tomás.

Tem havido grandes aforistas (não no sentido literal porque são fragmentos de um livro que não chegou a escrever) como Pascal; Kierkegaard é aforista em grande parte de sua obra; Unamuno -na primeira parte de sua obra, também o foi em alto grau- todos eles têm uma certa semelhança.

Schopenhauer de um lado e, por outro lado, a música de Wagner. Wagner também é uma figura muito importante na vida e no pensamento de Nietzsche (entre parêntesis: Nietzsche gostou muito - como comenta em uma carta a Peter Gast, seu amigo - de "La Gran Vía", a zarzuela espanhola. Cada vez me parece mais valiosa a zarzuela espanhola das últimas décadas do século XIX e a música é particularmente interessante e atraente mesmo que não tenha sido muito apreciada pelos profissionais, pelos autores que escreveram sobre música).

Grande parte das obras de Nietzsche são aforísticas, por exemplo: *Para além do bem e do mal*, *Assim falava Zaratustra*, *A genealogia da Moral* e uma que é particularmente importante, que teve influência muito grande, que se intitula: *Die Wille zum Macht*, *A vontade de poder*. Este título não é de Nietzsche; este título foi dado, em grande parte, por sua irmã e seus seguidores; as edições mais recentes costumam ter como título *Nachlasse*, *O legado*. O título *A vontade de poder* foi um título lançado em época já muito posterior à morte de Nietzsche, especialmente quando começava a dominar a ideologia que haveria de ser depois o nacional-socialismo. O título é de certo modo tendencioso, é um título da exaltação do poder, da vontade do poder, da capacidade de afirmar-se, do homem que se afirma como poderoso, como enérgico e tudo isso forma com uma exaltação de tudo que é militar, guerreiro... que teve grande prestígio na época. Mas o título, insisto, não é de Nietzsche e provavelmente cabem interpretações diferentes dessa obra, bastante diferentes da habitual.

Nietzsche trata de defender a atitude dos poderosos, dos homens fortes; é muito profundamente hegeliano; ele vai contra a compaixão, a piedade com os necessitados; crê que tudo isso é contrário à exaltação da vida, que é contrário aos valores vitais. É curioso que essa exaltação de tudo que é enérgico, poderoso, triunfador em Nietzsche, dá-se ao longo de uma vida em que a realidade de Nietzsche é bem o contrário da exaltação do poder enérgico e dominante.

A ideia da compaixão, a ideia da tolerância, a ideia da piedade, tudo isso lhe parece bastante desagradável e condenável. O que ocorre é o seguinte: a época em que

Nietzsche vive, 1844-1889 (é a época de sanidade, depois já começa a loucura e deixa de escrever e deixa de existir como pensador), neste momento há o domínio de uma religiosidade oficial, muito institucional - não esqueçam a atitude de Kierkegaard, há muitas semelhanças...

Já em 1933 ou 1934, desde o momento em que acaba de triunfar o nacional-socialismo, começa uma espécie de culto a essas formas de exaltação da vida enérgica, poderosa: não esqueçam da expressão muito famosa de Nietzsche "a moral dos senhores e a moral dos escravos", há a *Herrenmoral* e a *Sklavenmoral*, a moral dos homens passivos, inferiores, débeis, os quais, afinal, despreza.

Também é de Nietzsche a frase, digamos, escandalosa: *Gott ist tot*, Deus morreu. Eu recorro que -faz pouco tempo que esta frase voltou a ficar na moda- em uma parede de Nova York alguém pintou um grafite, que dizia: *Gott ist tot - Nietzsche* e alguém acrescentou: *Nietzsche ist tot - Gott*.

Esta ideia de moral do homem enérgico, de certo modo implacável, se contrapõe precisamente à moral da resignação, da passividade, da compaixão, para Nietzsche isto parece uma certa negação da vida.

Não esqueçam que em Nietzsche há uma mudança de atitude, uma espécie de inversão do pensamento de seu admirado Schopenhauer. A obra de Schopenhauer é uma obra fundamentalmente pessimista. Afinal -além de umas raízes de hedonismo- é a abolição da vontade de viver, é a maneira de evitar o sofrimento... Toda essa atitude de Schopenhauer é de certo modo invertida por Nietzsche. Nietzsche afirma o que ele chama de *os valores vitais*. Os valores de exaltação da vida, uma atitude triunfalista, uma atitude de domínio e de plenitude. Mas -ao mesmo tempo- isto também não é totalmente assim. Porque há um conceito capital no pensamento de Nietzsche que é o que ele chama *Umwertung alle Werte* a transmutação ou transvaloração de todos os valores.

Há portanto uma vontade de renovar as valorações dominantes e vigentes, e é o que chama de transmutação ou -mais literalmente- transvaloração de todos os valores. Como vêem há uma vontade de renovação, de transformação, de mudança de sentido no quadro das ideias e na visão geral da vida.

Por outro lado há uma crítica do cristianismo, do ponto de vista do que ele chama "o ressentimento". O ressentimento é um conceito muito importante em Nietzsche e ele acredita que o cristianismo é uma atitude ressentida: é a atitude do homem que é débil e acaba por aceitar a submissão, a debilidade ou a piedade; que aspira a uma espécie de aceitação dos fortes. E isto faz com que ele veja o cristianismo como uma forma de ressentimento.

Max Scheler repensou este tema muito mais tarde -trinta anos depois da morte de Nietzsche-. e escreveu um livro muitíssimo interessante, *O ressentimento e a Moral*, e ele justamente nega que o cristianismo seja uma forma de ressentimento. Isto lhe parece inaceitável, porque ele tem uma ideia de ressentimento diferente da de Nietzsche, e acho que mais justa, mais adequada. Para Max Scheler, o ressentimento é a negação dos valores, pela inversão dos valores. Lembrem, noutro dia aludíamos à doutrina do valor (a *Werttheorie*) que está sobretudo realizada por Max Scheler e por Nicolai Hartmann. E os dois pensadores tratam de fazer uma moral de certo modo contraposta à kantiana, ainda que conserve a característica fundamental de Kant, que é a autonomia: uma moral que emane do sujeito, do próprio sujeito, que não seja heterônoma, que não seja uma norma ditada por alguém que não o próprio sujeito.

Max Scheler pretende conservar esta atitude de autonomia, mas aceitando ao mesmo tempo -o que em Kant não era possível- uma moral com conteúdo, uma moral que diga o que é que se deve fazer.

Lembrem como em Kant a moral é formal: ele busca um imperativo categórico, que mande sem restrição, incondicionalmente. Sempre que existe um conteúdo, existe uma condição, que alguém pode não querer cumprir; se se diz, por exemplo: "não coma tais coisas porque vão te fazer mal", alguém pode contestar: "É que não me importo que me façam mal...".

O preço que Kant tem que pagar por essa autonomia da vontade é seu caráter meramente formal, porque não vai integrar conteúdos concretos, mas o como, por que motivo -por que máxima, dirá Kant- fazemos o que fazemos. Por isso o famoso livro de Max Scheler é uma *Ética Material dos Valores*, ele busca a ética material, a ética que tem conteúdo e o conteúdo consiste na realização dos valores.

Pois bem, o contrário da moral, a forma suprema de atitude não moral ou anti-moral, é precisamente o ressentimento, que consiste na negação dos valores. Na negação dos valores ou na sua inversão. Suponham que alguém não realiza valores ou se oponha a eles: isto não seria propriamente ressentimento. Ressentimento é negar que aquilo seja valor. A bondade ou a beleza ou a elegância ou a santidade ou qualquer valor é um valor. Ressentido é quem diz: "Não, não, é que não é um valor, não é desejável, não é valioso". Isto, ou também a inversão: ou colocar o valor inferior por cima do superior; ou inverter a direção: tomar o negativo como positivo. Isto é o que Scheler entende por ressentimento, de um modo muito mais agudo e certo que a ideia de Nietzsche.

De modo que, como vêm, entre Nietzsche e Scheler se produz uma mudança de orientação, de definição do que são valores e, por conseguinte, do ressentimento. Negação do valor ou inversão dos valores ou alteração da hierarquia objetiva dos valores, isto é ressentimento. Quem diz: "Isto não é um valor, que bobagem! a beleza, a santidade, a bondade... nada disto tem valor", é justamente isto que Max Scheler entende por ressentimento.

Como vêm no fundo da atitude de Nietzsche está latente um equívoco: porque ele vê o cristianismo a partir das formas sociais vigentes na segunda metade do século XIX. Formas que estão ligadas a uma série de concepções que não são propriamente morais - e certamente também não são religiosas- mas são, antes, sociais ou políticas. Considerem por exemplo a democracia. A democracia é uma tendência igualitária, que não afirma o grande homem poderoso, enérgico, afirmativo, criador, mas que supõe uma igualdade e supõe que há uma espécie de normas nas quais todos têm direito, qualquer forma de vida é aceitável, por exemplo o que ele chamará a moral dos escravos.

O elemento de doação, o elemento de generosidade, o elemento de riqueza espiritual que existe no cristianismo -no qual o homem se doa aos outros-, o conceito capital de amor efusivo do cristianismo, isto, afinal, é o que Nietzsche não vê. O que ele vê é conformismo, submissão dos débeis, frente à exaltação do poder, à vontade de poder. É esta atitude, que de certo modo também se nutre da contraposição -também do gosto de Schopenhauer- entre os dois princípios persas -o bem e o mal, resumindo: o maniqueísmo- a do personagem Zaratustra de Nietzsche.

Como vêm, é uma figura inquietante, que começa rapidamente a mostrar sinais de anormalidade, que termina em loucura pura e simples -e desaparece como escritor- com uma boa dose de megalomania -há um livro dele que se chama *O Anticristo* e no final de sua vida ele assinava: o Anticristo, o que já significava que estava num terreno de anormalidade psíquica. E isto foi -em grande parte- uma das razões do sucesso de Nietzsche: é evidente que há uma espécie de fascínio que Nietzsche exerce por seu pensamento, em grande parte aforístico, que não costuma ter justificação racional, que é brilhante, fulgurante, mas que não tem esse caráter visual (que me parece tão necessário), que não tem esse elemento de justificação, de prova -

no sentido amplo da palavra, não tem que ser necessariamente demonstração- tudo isto afinal falta no pensamento de Nietzsche.

Principalmente depois de sua morte, o impacto da obra de Nietzsche foi muito forte e um pouco ambíguo: em última análise, não é fácil extrair um pensamento filosoficamente justificado, coerente da obra de Nietzsche. Ela está repleta de afirmações valiosas, há nele essa ideia dos valores vitais, a ideia de valor que tem a vida como tal -certas dimensões por exemplo como o prazer, que lhe parece que tem um profundo valor- e que isso tudo reclama eternidade... Tudo isto exerceu uma influência muito forte, muito ampla, não propriamente filosófica, certamente não inteiramente racional, mas que foi, digamos, um grande estimulante.

A obra de Nietzsche passou para uma fase bastante diferente; agora tem sido objeto de estudo, e, em boa medida, de estudo filológico. É curioso como o destino de Nietzsche de certo modo se inverteu: do estímulo da exaltação ao que é escandaloso, violento, apaixonado, passou-se a um estudo mais analítico de Nietzsche, a uma filiação de seus aforismos, a uma busca do sentido que tem precisamente esse pensamento erudito, porque está cheio de perspectivas valiosas do pensamento grego.

Heidegger escreveu uma obra muito extensa sobre Nietzsche e ele evidentemente tinha um interesse puramente filosófico: é que existem certas intuições em Nietzsche, que lhe parecem muito valiosas e que têm conexão com o que havia de ser a filosofia da existência (e que não é o existencialismo, certamente: são coisas bastante diferentes). Há, talvez uma última consideração propriamente filosófica, propriamente intelectual de Nietzsche, que é aquela feita por Heidegger em -isto é curioso- uma obra muito extensa, na qual lhe dedicou uma atenção surpreendente, porque a obra de Heidegger não se parece muito com a obra de Nietzsche, mas ele está presente em Heidegger que sente um interesse permanente por ele, retorna a ele, ainda que haja, evidentemente, diferenças muito grandes.

É interessante quando se considera um grande filósofo -como é o caso de Heidegger- examinar suas raízes, de onde vêm? É evidente que vêm de Kierkegaard, vêm dos idealistas alemães, vêm -muito mais do que parece- de Dilthey...

E é curioso como uma coisa são as raízes e outra coisa é a planta que delas brota. E -é um problema capital da história do pensamento- o problema das raízes. Às vezes há uma inversão profunda. Às vezes há um autor que serve de estímulo e que conduz ao sentido contrário, outras vezes o influxo permanece soterrado, por baixo de uma superfície que aponta em outro sentido...

É o que acontece, evidentemente, com Husserl. Estou falando de filósofos sobre os quais vamos discutir nos próximos dias.

É evidente que Heidegger é o principal discípulo de Husserl. E como veremos há um momento em que Husserl romperá com seus melhores discípulos (com Max Scheler, com Heidegger e com outros...) vai contrapor-se a eles, vai renegá-los de alguma forma.

E o mais curioso destes casos é que Husserl, nas mãos dos fenomenólogos atuais, vai experimentar uma mudança de orientação e Husserl será considerado - nestes últimos decênios- como sendo o contrário do que ele afirmava ser, precisamente no ponto pelo qual renegou seus discípulos...

E é curioso como hoje há uma tendência, muito especialmente na França, que é atribuir a Husserl aquilo que ele combateu durante a maior parte de sua vida: precisamente a eliminação da redução fenomenológica, que para ele era ponto decisivo e capital...

Como vêm as diferentes raízes de que lhes falava vão se entrelaçando, e às vezes apresentam mudanças que podem ser quase uma inversão de seu sentido original. E é curioso como nos filósofos que estamos considerando há profundas mudanças de atitude.

Nos próximos dias passaremos justamente ao estudo de Dilthey e Husserl.

## Husserl

Julián Marías  
(edição: Jean Lauand)

**Resumen:** El presente texto es la transcripción de una conferencia dictada por el Doctor Julián Marías, que, como se sabe, no utiliza para ello un texto escrito -en la edición se mantiene el estilo oral. Conferencia del curso “Los estilos de la Filosofía”, Madrid, 1999/2000.

**Palavras Clave:** Julián Marías. Husserl. Fenomenología.

**Abstract:** Public Lecture by Dr. Julián Marías in “Los estilos de la Filosofía”, a course of Philosophy (Madrid 1999/2000).

**Keywords:** Julián Marías. Husserl. Phenomenology.

Husserl, como saben ustedes, es quizá el primer gran filósofo del siglo XX. Es interesante que hay tres grandes filósofos que son casi coetáneos: Brentano, Dilthey y Husserl. Brentano nació en 1838, Dilthey en 1833 y Husserl en 1859. Son tres figuras de alta importancia y que significan el primer nivel de los pensadores de nuestro siglo.

Es interesante darse cuenta de como Husserl es en cierto modo paralelo a Brentano y como también hay una cierta polémica con Dilthey. Hay una cierta oposición y sin embargo los tres quedan como unidos.

Husserl es discípulo de Brentano; tiene unos antecedentes intelectuales que apuntan en una dirección aristotélica, leibniziana; también de Bolzano, de quien le viene una formación científica, en lo cual se diferencia de Dilthey, que tiene una formación psicológica, filosófica, que arranca de la historia, de la psicología.

Y parte Husserl de las matemáticas. Husserl escribe muy joven una *Filosofía de la Aritmética*. Pero muy pronto se interesa por la filosofía y publica un libro *Investigaciones Lógicas - Logische Untersuchungen*, libro publicado el año 1900 -es interesante advertirlo desde el primer momento: el nombre de Husserl está ligado a la idea de fenomenología, pero en este libro no aparece la palabra "fenomenología". (La edición española se publicó muy pronto -el año 1929, cuando no se había traducido a ninguna otra lengua occidental- en cuatro volúmenes, traducción de Manuel García Morente y José Gaos). Este libro ha traído no el concepto de fenomenología, sino la realidad de la fenomenología. El término aparecerá más tarde; hay un escrito muy breve *Philosophie als strenge Wissenschaft*, filosofía como ciencia rigurosa, y que representa una cierta polémica respecto de Dilthey.

Hay incluso una frase de cierto modo crítica porque dice -refiriéndose a Dilthey- que parte de hechos -hechos históricos, hechos psicológicos- pero que no se puede abstraer de hechos, es "*ex pumice aquam*" sacar de hechos teorías es como intentar sacar agua de la piedra pómez. Sin embargo, más adelante, cuando se ve al conjunto de las dos filosofías -la de Dilthey y la de Husserl-, se descubre un profundo parentesco.

El punto de partida filosófico de Husserl es la crítica del psicologismo. (Por cierto, la tesis doctoral de José Gaos era sobre la crítica al psicologismo en Husserl. No olviden ustedes que quien dio a conocer a Husserl en España fue Ortega y parten de Husserl las dos tesis doctorales de los dos discípulos de Ortega -*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* de Zubiri y *La crítica al psicologismo* de Gaos).

La primera obra en la cual aparece propiamente la idea de fenomenología es *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, que es de 1913. Este libro es la teoría de la fenomenología; la práctica, la puesta en juego de ese método, precisamente como método, es las *Investigaciones Lógicas*.

El punto de partida es la crítica del psicologismo, que dominaba todo el pensamiento de los últimos decenios del siglo XIX. La idea es la siguiente: la lógica, la ética, la estética... tratan del pensamiento; la ciencia del pensamiento es la psicología y por tanto esas disciplinas son psicológicas. Se llama psicologismo a la actitud filosófica dominante en los últimos decenios del siglo XIX, según la cual la psicología es la raíz, el fundamento de la filosofía, especialmente de esas tres grandes disciplinas: lógica, ética y estética.

Ahora bien, Husserl se opone absolutamente a esto y hace una distinción elemental y sumamente importante. Y dice que hay un equívoco: es evidente que se trata de pensamiento, pero la palabra "pensamiento" quiere decir dos cosas: una actividad psíquica, que no tiene nada que ver con esto; y los objetos, el comportamiento de los objetos: la lógica no se refiere para nada a los actos del pensamiento - yo puedo pensar una cosa u otra, ese pensamiento puede estar justificado o no: la lógica no habla para nada de pensamientos, no habla de actividad psíquica; habla precisamente de los objetos, de los contenidos de pensamiento. Y lo mismo se puede decir de la ética o de la estética...

Por tanto, no tratan esas disciplinas filosóficas de pensamiento, de actividad psíquica, sino de comportamiento de objetos, que él llamará *ideales*. Los actos psíquicos son actos reales, son actos psíquicos, de pensamiento, por tanto, algo que yo pienso, que están en el tiempo, que acontecen, que tienen una cierta individualidad. Lo que llama Husserl *objetos ideales* no tiene nada que ver con eso: cuando, por ejemplo, se afirma la validez del principio de contradicción no se quiere decir que yo no puedo pensar que A es B y no-B al mismo tiempo, sino que el objeto A no puede ser B y no-B al mismo tiempo. No se refiere por tanto a una posibilidad psíquica, a que yo pueda pensar o no pensar algo, sino que los objetos no pueden comportarse más que con arreglo al principio de contradicción. Lo mismo diríamos de los principios éticos o estéticos.

Entonces, naturalmente, hay una translación de la psicología a la validez de los objetos ideales, que no son individuales, que no son temporales, que no quedan afectados por la individualidad ni por las circunstancias de la realidad y que son simplemente algo que tiene validez. Y estos objetos ideales tienen una validez universal, no quedan afectados en modo alguno por las vicisitudes de lo real y tienen simplemente ese carácter de validez objetiva y universal.

Entonces Husserl trata de describir justamente aquellos objetos que son objeto de conocimiento intuitivo, de conocimiento con evidencia, con una validez universal y que, repito, no quedan afectados. Las cosas reales quedan afectadas por el tiempo, tienen un carácter individual, tienen realidad, lo cual no tienen los objetos ideales.

¿Qué son los objetos ideales? Los números, las figuras, las especies... Por ejemplo, el número siete. El número siete no queda afectado, no envejece... tiene simplemente un valor permanente y no cambia nunca ni queda afectado por ninguna circunstancia particular.

Las especies: *el árbol, el perro...* la especie, no los individuos; los colores: el rojo, el color rojo y no las cosas rojas; las cosas rojas son objetos reales. Las especies y los géneros, eso son objetos ideales. Y por consiguiente tienen un carácter de validez universal y no tienen realidad. Esto es lo fundamental: la irrealidad de los objetos ideales.

Entonces Husserl trata de encontrar un método, un método fundamental que es un método descriptivo; descriptivo de los objetos ideales: de las especies, de los números, de las figuras, de los principios lógicos, toda esa esfera de los objetos ideales - he empleado la palabra "esfera", es un mundo ideal y, repito porque es fundamental, no real.

Naturalmente, la consecuencia que extrae Husserl de eso es que se trata de un método descriptivo, y es un método descriptivo que retiene un resto de positivismo. Husserl considera que el positivismo de Comte y de los positivistas es deficiente, incompleto, es parcial; el positivismo que él pretende realizar es un positivismo total, global, que no deja fuera ningún aspecto de los objetos ideales. Naturalmente, esto hace que el método que tiene que seguir sea un método descriptivo, que conserva un resto de positivismo -recuerden ustedes como también Dilthey conservaba un resto de positivismo.

El positivismo de Husserl estriba precisamente en negarse a hacer todo juicio de existencia: no afirma ni niega la realidad de las cosas o su existencia. No hay tampoco escepticismo: no es que dude, no duda porque si dudara cambiaría el género del acto. Si yo niego la realidad de los objetos o la afirmo o la pongo en duda, cambio la cualidad del acto, es decir: hay que retener la cualidad propia del acto, pero practicando lo que él llamará, con un término griego, la *epokhé*, la abstención, lo que llama con términos alemanes, la *Einklammerung*, la puesta entre paréntesis -o entre corchetes.

Es decir, un acto, con su contenido propio, con su cualidad de acto; simplemente se pone entre paréntesis, se practica la *epokhé*, la abstención de toda posición existencial, ni se afirma ni se niega ni se duda, porque si yo afirmara o negara o dudara, cambiaría la cualidad del acto. Hay un principio en la fenomenología que dice que la percepción equivale a un juicio; percibir es percibir algo como existente: yo en este momento los estoy viendo a ustedes y yo al verlos, al percibirlos, los percibo como existentes. Ahora bien, fenomenológicamente yo no tomo posición: ni afirmo ni niego que ustedes existan, ni lo pongo en duda, porque si lo pusiera en duda ejecutaría un acto psíquico distinto del habitual, que es percibir: la percepción va acompañada de la creencia en lo percibido. Pero si yo me pongo a dudar -y esto sería la posición por ejemplo escéptica- entonces cambio la cualidad del acto. Por tanto lo que hago es simplemente poner entre paréntesis, yo me abstengo (*epokhé*) de tomar posición ninguna.

Este va a ser el método de Husserl, el método que él llamará después fenomenológico.

Naturalmente, esto va a ser la condición *sine qua non* del pensamiento de Husserl. Husserl no admite ninguna toma de posición existencial de ningún tipo: ni afirmativa ni negativa, ni dubitativa tampoco. Es por consiguiente simplemente la abstención de toda toma de posición y entonces no me puedo equivocar, porque ni afirmo, ni niego, ni dudo. Por tanto es un método puramente descriptivo y eso es lo que va a caracterizar a la fenomenología como método.

Claro está que Husserl no se queda en esto. Husserl va a hacer no solamente un método descriptivo fenomenológico, sino que va a hacer una filosofía fenomenológica. Es decir, en definitiva va a tomar una posición idealista, que se

desentiende de la toma de posición, pero que en definitiva hace una descripción fenomenológica que retiene la cualidad del acto y el objeto.

Cuando yo ejecuto un acto de abstención, un acto de eliminación de toda tesis, de toda posición, el sujeto del acto, el contenido del acto y el objeto todos ellos sucumben a la *epokhé*, desaparece toda tesis, toda posición, en definitiva. Y esto va a ser justamente lo que él llamará el método fenomenológico y entonces se van a unir las notas unidas entre sí por fundación -la palabra que emplea Husserl es fundación- y que por tanto al descubrir unas, descubro las demás.

Por cierto Ortega empleaba un término más español, más claro, hablaba de complicación e implicación. Si ustedes toman, por ejemplo, un color; el color está unido a la extensión, un color está siempre en una extensión. Pero evidentemente no están unidas por implicación sino por complicación: el color no puede existir más que en su extensión, pero la extensión podría no ser coloreada. Hay por tanto un vínculo unilateral entre extensión y color y esto es lo que él llama complicación. La palabra fundación es un poco menos clara para el español y Ortega habla de implicación y complicación. El color implica extensión, la extensión complica el color.

Por tanto, el método fenomenológico es un método descriptivo, pero ¿de qué? No de realidades, sino de las vivencias de la conciencia pura. Justamente la conciencia es lo que queda cuando yo hago una reducción fenomenológica. Y después habrá otra reducción, que él llamará eidética, es decir, se pasa de los contenidos directos de conciencia a los contenidos eidéticos, es decir, a las esencias, las esencias de la conciencia pura.

Como ven ustedes, es un método sumamente vigoroso, es un método que garantiza la evidencia, que afirma la seguridad de aquello que se describe, evitando -hay que tener cuidado en esto, porque si no se confunde todo- toda toma de posición existencial.

Dirán ustedes que esto es un poco difícil, porque al desaparecer todo, al desaparecer el sujeto, el acto -la cualidad del acto- y el objeto, desaparece toda realidad. Y queda todo reducido al mundo de los objetos ideales. Esto es lo característico y esto es lo que fundamenta la validez universal de la fenomenología. Ustedes piensen que los grandes discípulos de Husserl -Max Scheler y Nicolai Hartmann, los autores de la teoría de los valores; Heidegger, figura capital- todos ellos, en definitiva, en la práctica, no practican la *epokhé*. Teóricamente ellos prestan, diríamos, una especie de asentimiento a la idea de *epokhé*, pero de hecho no la practican. Y es curioso como en definitiva recaen en la posición que elimina la *epokhé*. A esto reacciona con gran hostilidad Husserl; le parece que esto es inaceptable y les dice "*Tua res agitur*", se trata de tu asunto, es decir, no acepta en modo alguno la recaída en la posición, diríamos, ingenua, que acepta la existencia o la niega o la pone en duda.

Esto tiene una consecuencia sin embargo muy grave y es interesante como Ortega, que acogió la fenomenología desde muy pronto -Ortega escribe sobre fenomenología desde la publicación de *Ideas*, el año 1913- y sin embargo él lo cuenta en aquél famoso *Prólogo para alemanes*, que escribió en 1934, que rechazó la fenomenología casi inmediatamente después de haberla adoptado, de haberla descubierto como el gran método de la filosofía. Hay un texto, un prólogo que escribió -y esto es curioso en Ortega: él solía decir las cosas no en revistas técnicas, sino en un prólogo a un poeta- a un libro de un poeta andaluz, José Moreno Villa, y en ese prólogo hace la crítica a la fenomenología sin nombrarla siquiera. Él demuestra -en ese importante Prólogo- que la reducción fenomenológica es imposible; es decir, la rechaza desde el año siguiente de haberse formulado la teoría, en 1913, y esto lo escribe Ortega el año 1914.

Por una razón: si hubiera aquí una pizarra haría un esquema muy claro [JM hace una descripción que corresponde al esquema abajo):

(yo \_\_\_\_\_ > el acto y su cualidad \_\_\_\_\_ > objeto intencional)

El objeto es puesto entre paréntesis por la reducción fenomenológica. Ahora bien, ¿cómo se pone el paréntesis de la *epokhé*? El paréntesis se pone fuera, de modo que englobe el sujeto, el acto con su cualidad y el objeto intencional. Se pone fuera y por tanto queda eliminada toda posición de realidad. Sí, pero este paréntesis se ha puesto desde fuera, no desde dentro, y se puede, naturalmente volver a poner otro paréntesis: yo puedo ahora poner entre paréntesis el acto anterior ya reducido, el acto reducido fenomenológicamente, pero puedo hacerlo únicamente desde fuera de ese paréntesis poniendo otro paréntesis, que lo engloba. Por consiguiente, el acto de poner entre paréntesis, el acto de abstención se hace desde fuera del paréntesis.

O sea: yo no puedo saltar por encima de la sombra... O sea, que no es posible el acto fundamental en que se funda todo. Lo que es curioso actualmente es que si ustedes leen escritos recientes de fenomenología -muy especialmente, los franceses que han cultivado una escuela fenomenológica- constantemente están empleando como concepto capital de Husserl, lo que llaman *die Lebenswelt*, el mundo vital. Ahora bien, el concepto de mundo vital no es husserliano, es lo contrario de Husserl; es precisamente lo que no ha admitido nunca en toda su vida hasta muy en los últimos años. Y es interesante porque es un concepto trivial: no olviden ustedes que Ortega, desde 1914, desde el momento en que aceptó y no se quedó en la fenomenología dirá: "yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo a mí mismo". Y ese principio que es justamente el núcleo del pensamiento de Ortega es lo que se expresa actualmente -actualmente, no antes- como *Lebenswelt*. Justamente el mundo de Husserl no ha sido nunca un mundo vital; era un mundo ideal, era deducido fenomenológicamente sin tesis ninguna, sin afirmación ni negación ni duda. Es decir, después de las conversaciones que tuvo Ortega con Husserl el año 1934, cuando Ortega le expuso detenidamente su punto de vista, su posición filosófica fundamental. Y esto es lo que ahora circula en el mundo, en los medios fenomenológicos, como de Husserl - a mí me parece perfecto, pues, evidentemente, si Husserl llegó a ese punto de vista del mundo vital, del *Lebenswelt*, si dio un paso más en el pensamiento, eliminando la imposible *epokhé*, perfecto. Pero, claro, lo único es que esto evidentemente representa los tres o cuatro últimos años de Husserl y no el conjunto de su obra, la que lo hizo renegar de sus grandes discípulos, porque decía que no hacían fenomenología, sino psicología o antropología...

Y después hay otro paso: la reducción eidética, que precisamente reduce no ya a las vivencias, sino a las esencias de las vivencias de la conciencia pura. Cuando Ortega toma posición sobre este punto capital en la fenomenología de Husserl, él añade algo muy interesante: es que para Husserl, cuando hace su filosofía fenomenológica, él dice que la realidad -la traducción es muy curiosa- "relativa a nada" -que es una manera curiosa de decir "absoluta"- es precisamente la eliminación de toda vivencia empírica y por consiguiente de la conciencia pura. Para Husserl, la realidad "relativa a nada" es la conciencia.

Ahora bien, Ortega llega en su crítica al extremo: porque dirá que la conciencia no existe, porque la conciencia no es una realidad. Porque la distinción de que "yo tengo conciencia de" no es exacta; cuando yo digo que "tengo conciencia de" lo que tengo es "las cosas y yo". Y por tanto, la interpolación, diríamos, de ese concepto de conciencia, de conciencia pura, no es fiel a la realidad; la realidad es "la

cosa-yo"; las cosas y yo. Como ven ustedes, esto es justamente la fórmula orteguiana "yo soy yo y mi circunstancia" y él añadirá "si no la salvo a ella, no me salvo yo". Como ven ustedes, por tanto, aceptando el método, como método fidedigno, riguroso, descriptivo, que se mantiene fiel a la realidad, lo que no acepta son los conceptos teóricos fundamentales: *epokhé*, reducción fenomenológica y el concepto de conciencia -que no es la realidad; la realidad no es conciencia; la realidad es yo con las cosas, yo con la circunstancia.

Como ven ustedes, el método fenomenológico es algo absolutamente extraordinario, ha renovado la filosofía completamente desde los comienzos del siglo XX, ha hecho que se emplee un método de fidelidad extrema a la realidad, de fidelidad escrupulosa a lo que se encuentra unido por implicación o por complicación. Hay además el hecho de que se van descubriendo objetos ideales, hay una enorme proliferación de objetos ideales -la intención que tenía el positivismo era de una cierta pobreza- con gran rigor, lo cual es sumamente valioso.

Y en definitiva la filosofía un método *primariamente* descriptivo, que es lo que va a ser justamente lo más fecundo, *pero* lo que introduce Husserl en esta filosofía fenomenológica, precisamente por un resto de positivismo, por no quedar completamente libre frente al prejuicio positivista de que no se puede hacer ninguna toma de posición y que hay que reducir fenomenológicamente todo el contenido de las vivencias, en un primer paso para eliminar toda cuestión de existencia; en un segundo paso para elevarse a las esencias de la conciencia pura; esto en definitiva no se justifica.

Con lo cual, lo que hace Ortega es la liberación de ciertos prejuicios de la fenomenología, reteniendo lo que tiene de fecundo, lo que tiene de método como tal, de método descriptivo, de fidelidad precisamente a la distinción de lo real: con toda su riqueza, con todo su contenido; evitando -por supuesto- la cuestión existencial, pero reteniendo todos los contenidos.

La filosofía procedente de Husserl ha sido la más valiosa. No olviden ustedes que Husserl publica el *Anuario de fenomenología y filosofía fenomenológica*, que publicaba las obras más interesantes de los filósofos posteriores, como por ejemplo un lógico como Pfänder; Scheler o Edith Stein -que ahora está muy famosa, incluso religiosamente también- y esto ha sido lo más valioso del pensamiento del siglo XX. Yo tengo una curiosidad bibliográfica: yo tengo no sólo la primera edición de *Sein und Zeit*, el gran libro de Heidegger, que se publica en 1927, sino la edición cero, que se publicó primero en el *Anuario*, con otros dos libros más, y sólo después como libro autónomo.

Y es interesante como en los escritos de Husserl, él en definitiva elimina el valor fenomenológico de esos libros, porque rechazan justamente sus supuestos teóricos. Y hay después esa reconciliación póstuma, mediante ese concepto de *Lebenswelt*, mundo vital, con que se produce, en definitiva, la renuncia a la *epokhé* y lo que era más agudo en la discrepancia entre Husserl y sus grandes discípulos.

¿Cómo podemos ver nosotros ahora, en el año 2000, el pensamiento de Husserl? Lo vemos de una manera distinta: retenemos lo que tiene de descubrimiento, de adquisición de posibilidades de exploración de la realidad, renunciando al mismo tiempo a la reducción fenomenológica y a sus consecuencias. Hoy encontramos mucho más próximos Husserl y sus discípulos que lo que parecían en vida de Husserl.

## Heidegger

Conferência do curso “Los estilos de la Filosofía”, Madrid, 1999/2000.  
Edição: Jean Lauand. Tradução: Sylvio Horta)

**Julián Marías**

Boa tarde, já estamos terminando este curso; só nos restam esta conferência e a próxima.

Hoje vamos falar de uma personalidade particularmente importante: Heidegger. Heidegger é, evidentemente, um dos maiores filósofos de nosso tempo. Tive a oportunidade de conviver com ele em certa ocasião como recordarei mais adiante.

Heidegger passou a ser conhecido no ano de 1927: publicou o livro *Sein und Zeit, Ser e Tempo*, que teve imediata repercussão. Ortega leu o livro imediatamente e no número de fevereiro de 1928 da *Revista do Ocidente*, ao final de um artigo que escreveu, dizia em nota de pé de página: "Sobre estes temas, finas verdades e finos erros no recente livro de Martin Heidegger: *Sein und Zeit*".

Quer dizer, ele tinha lido o livro com grande interesse, logo após a sua publicação. Gostaria de saber - não posso sabê-lo - que pessoas leram Heidegger então? Outro fato curioso é que não se encontra nenhuma referência a esse livro na obra de Unamuno: as conexões entre Unamuno e Heidegger são bastante claras, há muitas semelhanças entre os dois pensadores. Surpreendeu-me muito que em Unamuno não houvesse nenhuma só alusão à obra de Heidegger. Isto me pareceu bastante estranho e demorei muitos anos para atinar com a razão deste fato: Unamuno não cita Heidegger e parece não conhecê-lo - nem pouco nem muito - simplesmente porque estava na França. Se estivesse em Salamanca, como lhe era habitual, teria sabido da publicação de *Sein und Zeit*, tê-lo-ia pedido imediatamente, tê-lo-ia devorado e com certeza, tê-lo-ia comentado. Mas na França este livro não despertou eco algum: ninguém - ou quase ninguém - sabia que existia esse livro nem que significado poderia ter. E isso explica a ausência total de referências a Heidegger em Unamuno.

Isto nos remete a uma outra experiência curiosa, ocorrida também, naqueles dez dias de convivência que tive com Heidegger em 1955. Numa daquelas longas conversas que tivemos, ocorreu-me falar-lhe de Unamuno e perguntar sobre ele. Parecia-me muito plausível que o houvesse conhecido: tinha sido muito traduzido ao alemão nos anos 20. Contudo, Heidegger disse-me que não o conhecia, que não havia lido nada dele, mas que lera García Lorca. Isso me surpreendeu bastante, porque a distância entre Lorca e Heidegger é imensa...

Isso me leva a pensar em como funciona o mundo atual, em como afinal se conhecem as coisas de que se fala. É evidente que por razões políticas - que deram grande fama a Lorca desde 1936, a guerra civil espanhola - sua obra chegou ao conhecimento de Heidegger, que o leu com interesse. Mas é claro que enquanto parece

quase obrigatório o conhecimento de Unamuno por Heidegger, não parece necessário o conhecimento de Lorca: e assim caminha o mundo de hoje... A ausência de um e a presença do outro; a ausência mútua de Heidegger e Unamuno, é um fenômeno que requer explicação e que evidentemente revela uma faceta da vida intelectual do nosso tempo.

Eu li Heidegger já em 1934 - e isto parece tão incrível que se não fosse evidente eu mesmo o colocaria em dúvida. Eu me reunia com umas quantas colegas, companheiras de curso, para lhes dar aulas sobre certos temas bastante gerais de filosofia já que eu estava um pouco mais avançado nos estudos filosóficos e elas tinham que se preparar para um exame chamado intermediário e não havia cursos gerais de filosofia, mas somente cursos puramente monográficos. E isso durou dois anos, com dois grupos, e elas prestaram o exame com surpreendente sucesso, porque tinham encontrado naqueles meus cursos improvisados o que necessitavam para passar no exame.

Ao final do curso, informal, puramente entre amigos, essas jovens - acho que eram doze ou quatorze - deram-me dois livros. Na escolha dos livros percebia-se - claramente - a mão de Ortega: *Sein und Zeit* de Heidegger e a *Ética* de Nicolai Hartmann. Fui bolsista naquele ano na Universidade de Santander, que se chamava então Universidade Internacional de Verão Santander - que não era, naturalmente Universidade Menéndez Pelayo, ainda não se chamava assim, o que só veio a acontecer muitos anos depois - e levei o livro de Heidegger, junto com o dicionário alemão *Langenscheidt*. Eu ficava num quarto e passava horas e horas com o livro de Heidegger e o dicionário. Nem é preciso dizer que Heidegger ainda não estava traduzido a nenhuma língua; quer dizer, só se podia ler Heidegger em alemão. E parecia-me que só se podia lê-lo em alemão, porque as pouquíssimas traduções - muito fragmentárias - que havia, eu não as entendia, nem as entendo ainda hoje... Entendo Heidegger apenas em alemão; na tradução, não entendo absolutamente nada. Há uma tradução de meu mestre, professor queridíssimo, José Gaos, que o traduziu muitos anos depois, mas eu também não a entendo...

A dificuldade do alemão de Heidegger é especial. O alemão não é uma língua fácil, mas além disso o alemão filosófico tem certas dificuldades e, no caso de Heidegger as tem em grau superlativo. Porque Heidegger escreve não em alemão, mas no seu alemão particular. Ele até acreditava - eu acho que é um erro, mas enfim ele pensava deste modo - que a filosofia só pode ser escrita em duas línguas: grego e alemão. Eu acho que não, creio que é um erro e até um erro grave de Heidegger. Acredito que a filosofia se pode... - ia dizer se pode escrever em qualquer língua, mas tampouco acredito nisso: poder-se-ia fazer um catálogo de línguas nas quais não se pode fazer filosofia; mas, em muitas, certamente, isto é possível. E nas grandes línguas europeias, das quais tenho alguma ideia; e de outras - das quais não tenho nenhuma ideia - estou certo de que se pode fazer filosofia.

Além disso o alemão de Heidegger é um alemão muito pessoal; um alemão no qual ele introduz uma enorme quantidade de variantes, de modificações. Há uma seleção de vocabulário muito rigorosa. Emprega também alguns artifícios que o tornam particularmente difícil. Por exemplo, emprega frequentemente dupla clave, quer dizer, usa a palavra alemã, de origem alemã, mas também vale-se da palavra de origem latina, com um sentido diferente. Por exemplo, aparece a todo momento - e trata-se do contexto capital da sua filosofia - a ideia de *dasein*. *Dasein* é um verbo que significa existir e naturalmente é também o substantivo "existência", *Dasein*. A palavra *Dasein* se traduz, naturalmente, por existência, é a tradução normal. Mas há um momento em que Heidegger define *Dasein* e diz: "*Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*", que se se traduz literalmente: "a essência do *Dasein* consiste em sua

existência", resulta em uma tautologia. Eu propus uma tradução que pelo menos não é uma tautologia. Porque como "existir" é um infinitivo e o espanhol - e o alemão - admite o infinitivo substantivado, que se converte em substantivo, então traduzo: "a essência do existir consiste em sua existência". Não é totalmente claro, mas não é uma tautologia. De modo que esta é uma tradução possível, que me parece melhor do que a tautológica: "a essência da existência é sua existência".

E há muitas coisas mais. Por exemplo, no alemão, as palavras vão acompanhadas frequentemente de prefixos ou de sufixos, que modificam o sentido. Por exemplo: a palavra "perguntar" se diz em alemão "*fragen*"; mas existem os verbos compostos: "*anfragen*", que é "perguntar a"; "*befragen*", que é perguntar em sentido transitivo, perguntar algo; "*erfragen*", perguntar em um sentido originário, algo parecido ao prefixo *ur*, que é o primitivo... Naturalmente, isto em espanhol não tem muito sentido porque - ao contrário do alemão - não distinguimos "*befragen*", "*erfragen*", "*anfragen*".

Há, também, sufixos, uma palavra tem uma terminação que altera seu sentido. Por exemplo, a palavra *Zeit* significa tempo e *zeitlich* é temporal; mas também há *zeitig* - outro sufixo - ou *zeitmässig*, adequado ao tempo... No alemão isto se entende, entende-se quando Heidegger dá um valor particular a estas formas; mas em espanhol, não. Quando Gaos traduziu *Sein und Zeit*, ele inventou, forjou alguns adjetivos como: temporal, temporâneo, temporáceo, temporoso... Eu me pergunto: O que quer dizer isso em nossa língua? Pode-se até definir estas palavras, pode-se explicar o que se entende por temporáceo ou temporoso, mas por si mesmas essas palavras não têm significado algum.

Como podem ver, as dificuldades são consideráveis e em última análise encontra-se uma série de expressões que não chegam a ter um sentido determinado. E isso acrescenta dificuldades muito grandes à leitura de Heidegger em qualquer língua.

Há além disso outro problema: a dificuldade de se traduzir as frases mais importantes de Heidegger. Há uma frase famosíssima, citada mil vezes, segundo a qual, diz Heidegger, que o homem é *sein zum Tod*, que se traduz invariavelmente como "ser para a morte". O único problema é que isto não quer dizer no alemão "ser para a morte"; porque a palavra *sein*, que quer dizer certamente "ser", significa também outras coisas como "estar"; os alemães não dizem "estar" porque não têm o verbo "estar". Costumo dizer que dariam uma das poucas províncias que lhes restam em troca dos verbos *ser*, *estar* e *haver*, três maravilhosos verbos para fazer filosofia.

Mas, claro, *ser* é ser ou estar. Os livros de gramática - em geral - dizem que "ser" é o essencial, o fundamental, o permanente, enquanto que "estar" é o passageiro, o transitório, ou que se trata de um estado momentâneo... Eu me pergunto se quando rezamos o Pai Nosso e dizemos: "Pai nosso, que estás no céu...", queremos dizer que está lá passando as férias? Parece-me que não, se há algo permanente é justamente esse estar no céu. Como podem ver, "estar" tem um sentido radical, real, muito real. Eu tenho feito uma observação empírica, sem maior importância, mas que é bastante iluminadora: quando se diz a uma mulher que ela é muito bonita, ela agradece, mas agradecerá mais ainda se lhe disserem que "está muito bonita": ao lhe dizer que "é muito bonita", elogia-se a sua beleza, a sua qualidade estética; mas quando se diz a uma mulher "você está muito bonita", isso significa que "estou me deparando com o fato de que você é realmente muito bonita", o qual é algo concreto, real, eficaz...

Por outro lado, a preposição *zu* não quer dizer "para", mas "a". Isto é, a expressão "*sein zum Tod*", poderia ser traduzida por "estar à morte (*estar a la muerte*)". Qual é a condição dos homens - e das mulheres, evidentemente - não somente quando nos atropela um caminhão ou quando temos pneumonia dupla? O homem está à morte sempre, está na possibilidade de morrer, está em potência

próxima de morrer, está exposto à morte: e é isso justamente o que quer dizer "*sein zum Tod*", estar aberto à morte, estar nessa possibilidade próxima, real, eficaz. Quero dizer portanto que a tradução, que me parece incorreta, de "*sein zum Tod*" como "ser para a morte" deve-se não tanto a que o tradutor não saiba bem o alemão, mas que não sabe bem espanhol: o que é muito mais grave.

Essas dificuldades rondam naturalmente a obra de Heidegger, afetando sua compreensão. Como a obra de Heidegger é muito densa, muito complexa, extremamente original, atinge um nível profundíssimo de intelecção e de conceituação, isso significa que a intelecção de Heidegger é bastante problemática e sempre exige muito esforço.

Além do mais, Heidegger formula que a tarefa de sua filosofia é a de descobrir *der Sinn der Seins überhaupt*, o sentido do ser em geral. Ele trata de determinar o que quer dizer "ser" e faz uma distinção - que é válida para algumas línguas e para outras não - entre *Seiendes* e *sein*; a distinção de sempre: *on/einai* (em grego), *ens/esse* (em latim), ente - particípio de presente - e ser (infinitivo). No alemão se diferenciam bem; em latim e em grego se distinguem bem e nas línguas procedentes do latim essa distinção é também bastante natural. É curioso que em francês não havia isso: chamava-se igualmente *être* ao ente e ao verbo ser. E é interessante notar que por influência de Heidegger, quando se introduziu a terminologia de Heidegger, foi necessário introduzir uma palavra em francês para dizer "ente": *étant*, que é um particípio presente construído sobre o verbo *être*. E esse uso hoje é normal e há, por exemplo, livros de filosofia que se chamam: *L'être et les étants*.

Como podem ver, há problemas muito delicados. Heidegger leva muito a sério isso e inclusive faz uma distinção que me parece um pouco duvidosa: ele diferencia entre o que ele denomina ôntico e ontológico, distinção bastante curiosa e que nunca chega a ser totalmente clara. Porque ôntico é o que se refere aos entes, às diferentes formas de entes; o que se refere ao ser, é o que ele irá chamar de ontológico (inclusive há um momento em que fala do que é ôntico-ontológico...).

Vejam, portanto, como há uma grande dificuldade conceitual ao se querer penetrar a fundo no pensamento de Heidegger.

Mas o que tem de mais original, de mais criador, é precisamente que ele desce a um nível muito profundo, mais profundo que qualquer filósofo contemporâneo, sem dúvida nenhuma, e então ele aponta o que é o problema fundamental da filosofia: o sentido do ser em geral; ele trata de entender o que quer dizer a palavra ser - em geral, em todos os sentidos - **mas** - e aí está a grande descoberta de Heidegger - a abordagem do problema do ser depende precisamente do problema do *Dasein*, do problema do existir, porque justamente o nível, diríamos, em que se aborda o problema do ser é o problema do *Dasein*, o problema - diríamos - da pessoa. A pessoa que é cada um, cada um de nós, esse ente que somos nós. Não é o homem, porque se falamos de homem, falamos de antropologia e aqui se fala precisamente da estrutura da própria realidade; justamente o que chamamos o ser, a pessoa. E isso é o que suscita o problema do ser em geral; o problema do ser em geral se expõe precisamente ao analisar o *Dasein*, ao analisar esse *gemeines*, esse cada um de nós, que somos e que tem um tipo de realidade novo, completamente distinto, que é o que será chamado de existencial.

A palavra "existencial" é introduzida por Heidegger, seguindo afinal Kierkegaard, mas é uma expressão que também não é inteiramente clara, porque justamente quando passamos ao ôntico, ao que não é ontológico, já se perde este sentido: há certos resquícios de inexatidão, de imprecisão terminológica.

Evidentemente Heidegger chega a uma análise de uma enorme profundidade. Essa realidade a que chamamos *Dasein*, que é cada um de nós, essa realidade pessoal é uma realidade temporal, afetada pela temporalidade, condicionada pela temporalidade - não se esqueçam do título do livro: "Ser e Tempo" - e portanto há toda uma série de categorias, categorias que precisamente são as que vão delinear a realidade nos diferentes aspectos. Ele distinguirá por exemplo entre o que é existente - o que é *vorhanden* - e o que é *zuhanden*, o que está à mão, aquilo que nós manejamos e está à mão. O que existe, o que está presente é *vorhanden*, o que está a frente, a frente da mão; mas *zuhanden* é aquilo que está à mão. Quer dizer, elabora uma complexíssima ontologia das diferentes realidades, que vai desde as coisas exteriores, as coisas que integram o mundo, as coisas físicas, até justamente o mais profundo da pessoa.

Como podem ver, portanto, a compreensão do pensamento heideggeriano é enormemente complicada, mas desce a níveis muito profundos: fala de vida autêntica e de vida inautêntica; do que é o cotidiano e do que não é cotidiano; o que ele chama de *Zuhandenheit*... e todos os outros conceitos que devem ser elucidados pela linguística: não que eu queira ser pedante, mas não é possível não ser...

Então, a compreensão de Heidegger levanta problemas gravíssimos - problemas, principalmente para ele: como se pode comunicar o pensamento de Heidegger? Como se pode estar certo de compreendê-lo adequadamente?

Lembro-me de que nessa reunião no Château de Cerisy na Normandia, ele deu uma breve conferência introdutória - O que é isto, a filosofia? - *Was ist das - die Philosophie?* - e então nos pediu à quatro dos participantes - Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, Lucien Goldmann e eu - que fizéssemos quatro contra-conferências, que abordassem o problema geral a partir de nosso ponto de vista pessoal, indicando as coincidências, as divergências, as discrepâncias para apresentar quatro visões da questão fundamental proposta por ele em sua conferência inicial.

E depois tivemos três seminários: um sobre Kant, outro sobre Hegel e outro sobre o grande poeta Hölderlin, que para ele era algo capital. E umas reuniões, diríamos, já de colóquio geral, interessantíssimas, para as quais chamei a atenção num texto que publiquei pouco depois: "A Oficina de Heidegger". Nela os conceitos eram analisados, desmontados, procurados, buscava-se chegar ao fundo, com dificuldades consideráveis - ele era um homem tímido e disse: "sou muito tímido porque sou filho de camponeses". Era um homem simples (ia dizer que tinha "os olhos de um homem astuto", como no verso de Antonio Machado; tinha uma atitude de certo modo receosa, cauta, de homem do campo...). Ele vinha vestido como todo mundo, mas um dia colocou uma jaqueta esverdeada - traje típico da Floresta Negra - e foi algo apaixonante ver Heidegger analisando os conceitos, com essa simplicidade, entrando na discussão, sem entender direito o que lhe diziam a menos que fosse em alemão. Havia uma convenção: Heidegger falaria em alemão e os outros falariam entre si e a ele em francês. Supunha-se que isso iria dar certo; mas reparei que quando lhe falavam em francês, ele não entendia. Não é que não entendesse o francês; é que não entendia o *que* lhe era dito em francês. E passados alguns dias eu cansei e me dirigi a ele em alemão e, aí sim, ele entendia.

Como vêem, era uma experiência humana, intelectual, realmente apaixonante estar na oficina de Heidegger - por dez dias estivemos falando de tudo, da poesia, dos grandes filósofos - os gregos apareciam por todos os lados - foi algo inesquecível e estou certo de que os que passaram aqueles dias em Cerisy tiveram uma impressão duradoura, que não se poderá nunca esquecer. Surgiram as questões mais profundas... a chave da comunicação, como se pode comunicar esse pensamento noutras línguas. Ele nunca respondeu claramente sobre isso. Recordo-me de que Gabriel Marcel lhe

perguntou sobre isso com bastante seriedade, mas ele afinal desentendia-se da questão de como se pode expressar essa filosofia em outras línguas: isto não ficou nunca claro.

Evidentemente a marca do pensamento heideggeriano permaneceu em nós e foi algo muito importante. Creio que esta experiência - tal como acabo de contar - com sua incoerência, com suas obscuridades, com suas vacilações, que requereriam uma larga reflexão posterior, na solidão da casa de cada um, com os textos de Heidegger e outros..., foi algo absolutamente inesquecível e deixou uma marca muito profunda.

Já estamos terminando este curso e nos falta apenas Ortega. Ortega é outro mundo, outro estilo da filosofia, não cabe estilo mais profundamente diferente nem mais profundo nem mais valioso. Os dois tiveram uma estimacão muito profunda um pelo outro - certamente, não há nenhuma dúvida - mas isto já supõe mudar de clima, mudar de país, mudar de luz, mudar de estilo intelectual. É o que tentaremos fazer na próxima semana.

## Ortega

(Edição - em que procuramos manter o estilo oral - de conferência de Julián Marías, que, como se sabe, não se vale de texto escrito. Conferência do curso “Los estilos de la Filosofía”, Madrid, 1999/2000. Tradução: Ho Yeh Chia)

### Julián Marías

Boa tarde. Tudo se acaba, até este interminável curso. Eu tinha proposto, para esta última lição – sobre Ortega –, explicar aos senhores o fato bastante insólito do aparecimento, na Espanha, no começo deste século, de uma figura da magnitude de Ortega, um filósofo de máxima importância.

Porque o fato é que na Espanha não havia a tradição filosófica de uma Alemanha, ou, em um grau menor, a da França, a da Inglaterra e (menor ainda) a de outros lugares como a Itália etc. Na Espanha não existia isto. Na Espanha, como sabem, tinha havido, em conjunto, pouca filosofia, a maior parte dela foi feita na época em que a língua culta era o latim. Quando se começou a escrever em espanhol, já no século XVIII, a filosofia que existia na Espanha não era criativa, era, de certo modo, receptiva; e no século XIX também não houve nada parecido. Houve figuras muito interessantes, como Balmes, que teve uma vida curta, morreu com 38 anos – fato que costuma ser esquecido e é importante –, e como Sáenz del Rio, que teve o mérito de entrar em contato, pela primeira vez, com o pensamento alemão de um modo direto, mas que não tinha talentos de escritor, e também não era um filósofo criativo; sua vida inteira foi expor, parafrasear, comentar a obra de Krause.

Ou seja, não havia essa tradição filosófica que faria verossímil o aparecimento de uma das figuras capitais da filosofia. E isto é o que eu quero explicar: como isto foi possível?

Sabemos que Ortega nasceu em Madri, no ano de 1883, e morreu em 1955; morreu relativamente jovem para nossa época – a mesma idade com que morreram Unamuno e Marañon, aos 72 anos.

A ideia muito dominante, muito generalizada – e muito falsa – é que a Espanha das últimas décadas do século XIX, a Espanha da Restauração, era um país de segunda categoria. Na verdade, era um país sumamente civilizado. Era um país que tinha figuras como Menéndez Pelayo, Menéndez Pidal, Gómez Moreno, Cajal, e muitos outros como Galdós, Valera... figuras de primeira classe que representavam um nível cultural, intelectual, altíssimo. Mas dirão os senhores: não eram muitos. De fato, eram grupos relativamente minoritários, não havia um grande contingente culto, como em outros lugares. A universidade da qual se falava sempre mal e com desprezo, tinha um nível incomparavelmente inferior às da Alemanha ou de Inglaterra ou da França. Mas tinha figuras muito interessantes, de grande capacidade criativa. Ou seja, era um país sumamente civilizado.

Ortega tinha 17 anos quando acabou o século. Ele tinha uma excelente formação. Saiu da Espanha com seus conhecimentos linguísticos, com seu grego e seu latim e suas línguas modernas, e um conhecimento de toda a história da filosofia, e uma bagagem de leitura imensa – porque era um grande leitor –, este era o jovem Ortega que saiu da Espanha, e que estava indo para o centro da filosofia, o lugar em que a filosofia se cultivava, com mais intensidade, com mais criatividade: a Alemanha.

Mas é preciso dizer, desde já, que Ortega não era só isso. Ortega não era só um estudioso, um estudante. Ortega não era o que se chamava de um *Gelehrter*, um *scholar*, não era isto; era um espanhol mergulhado no seu país, preocupado com seu país, que conhecia detalhadamente em sua realidade física e em sua história. Um homem preocupado com o drama do 98, recém ocorrido em sua plena adolescência, preocupado com os companheiros da geração anterior, à qual de certo modo parecia incorporado por sua precocidade, ou seja, Ortega parecia ser um mais do 98, porque era mais jovem que eles, mas a atitude era muito parecida e além do mais sua precocidade literária foi muito grande também. Este homem, preocupado com a Espanha, mergulhado nos problemas da Espanha, e que não era puramente um homem de teoria, e esse fato é decisivo como veremos a seguir: um intelectual alemão podia ignorar dos problemas de seu país; já um espanhol, não, em absoluto. E portanto, ele ia a Alemanha preocupado precisamente com sua nação, como uma preocupação humana histórica, com uma consciência enorme do que significava a Europa. Não se esquecem que para Ortega, a Espanha era o problema e a Europa, a solução. Ele tratava de evitar todo provincianismo, e procurava a versão espanhola da Europa. Isto não se pode separar da figura de Ortega nem por um só momento.

E este homem, este jovem chega à Alemanha, primeiro a Leipzig, depois a Berlim. Em Berlim, conheceu um filósofo muito interessante, muito refinado e muito agudo, Simmel, mas depois se estabelece em Marburgo. Marburgo era o centro principal do neokantismo. O neokantismo era o sistema, era a disciplina, era justamente aquilo que Ortega tinha dito: que depois do positivismo havia uma operação que executar: ir à escola. Ir à escola significa ir ao passado, e aí surgem *neoísmos*: o neokantismo, secundariamente o neocristianismo, o neohegelianismo, o neotomismo, o neoescolasticismo em geral, em outra versão... Em Marburgo estavam duas grandes figuras, Hermann Cohen e Paul Natorp, seguidores de Kant. De Kant com uma forte influência platônica, com uma grande influência platônica. Ortega, evidentemente, parte de toda a tradição intelectual, dos pré-socráticos, de Platão e de Aristóteles, de Descartes, de Leibniz, depois dos idealistas alemães, de Kant principalmente. Kant era o que se ensinava em Marburgo; Marburgo era o kantismo.

O que havia, sem dúvida, era o sistema, o grande sistema filosófico, com uma dependência excessiva que Ortega descobrirá logo, naturalmente. E havia uma equipe, uma equipe de jovens estudantes, de jovens doutorandos, dirigidos pelas duas grandes figuras de Cohen e Natorp, que fazem com que os estudantes, os jovens, ingressem nesse enorme universo kantiano, com toda sua dificuldade: o rigor, a exigência e o esforço.

Esta era a grande disciplina que Ortega adquiriu, e isto é fundamental. Em algum lugar dos seus escritos juvenis, ele disse: “eu saí da Espanha procurando encher de idealismo alguns barris e vocês não imaginam o trabalho que isso me custou”. Esta primeira formação, esta formação de disciplina intelectual, ele a completou, evidentemente, com o domínio do alemão e com o conhecimento de todo o mundo cultural alemão – que possuía de um modo extraordinário. Todo o pensamento contemporâneo alemão aparece em Ortega com um realce que não tinha nem sequer nos alemães de seu tempo.

Isso foi crucial, mas não parou por aí. É importante, em dois sentidos, que não tenha parado por aí. Por um lado, ele não podia ser simplesmente o *Gelehrter*, o intelectual, o homem ocupado com questões acadêmicas. E é isto que ele repreenderá, com grande amargura, na cultura alemã posterior. Isto, por um lado. Esse homem que tinha que se angustiar, que tinha que se preocupar com os problemas reais, com os problemas históricos, com os problemas sociais, com os problemas de seu país, que estava numa situação difícil em muitos sentidos, especialmente depois do 98, mas não foi somente por isso.

Por outro lado, havia uma atitude dele presente desde o começo, que era a visão da Europa. Ele achava que a Europa era evidentemente o nível que devia ser atingido pela Espanha, que, em muitos sentidos, estava por baixo. Mas não para imitar, não para repetir. Ortega cunhou uma expressão interessante: ele diferenciava, desde muito jovem, entre provincial e provinciano. Provincial, dizia ele, é tudo que pertence a uma província, somos todos provinciais. Já provinciano é aquele que pensa que sua província é o mundo e seu vilarejo, uma galáxia. Em nossa época o provincianismo é o mais extremo e ridículo que se pode imaginar. Se Ortega estivesse vivo, não sei o que pensaria. Bem, sim, sei o que pensaria...

Ortega acreditava na Europa, mas não para ser imitada, não para ser repetida; ele dizia: “Não devemos ser outra França, outra Alemanha, outra Inglaterra: já existem esses países”. O que sim, é preciso, é dar uma interpretação espanhola do mundo, é preciso integrar o que significa a visão que esta instalação humana, que é a Espanha, tem”.

Pois bem, em 1914, o ano de meu nascimento, o ano do primeiro livro de Ortega, *Meditações do Quixote*, estoura a Guerra Mundial, a Primeira Guerra Mundial: algo atroz! Quando a Espanha pensava em se apoiar, pensava em se fundamentar precisamente nesse nível que era a Europa, especialmente intelectual e cientificamente, sobrevém a extinção da Europa, a discórdia da Europa, a hostilidade interna da Europa.

Não se esqueçam do que foi aquilo. A Primeira Guerra Mundial foi uma guerra de trincheiras, uma guerra na qual morreram milhões de pessoas, milhões. Foi, além do mais, uma guerra que produziu os primeiros ramos de algo novo que é o nacionalismo. Os primeiros ramos da hostilidade entre países. Os países da Europa sempre fizeram guerras, sempre lutaram uns contra outros, mas sempre se admiraram, sentiam-se como uma comunidade humana, cultural, civilizada. Pela primeira vez na história produz-se um tipo de hostilidade entre países: não se podia tocar certas músicas em alguns países, não se podia ler certos autores, certos escritores, poetas, ou filósofos porque eram inimigos. Isto foi uma coisa terrível, uma coisa terrível que vem rondando a realidade profunda da Europa desde então, desde 1914.

Pois bem, Ortega teve uma atitude de fidelidade à Europa. Isso é fundamental. Ortega achava que era necessário salvar, afirmar, conservar a Europa como tal. E que a Espanha era um país europeu que tinha naturalmente que afirmar esta identidade e mantê-la a qualquer custo. Por isso, quando Ortega começou a ser traduzido, depois da Guerra Mundial, naturalmente, primeiramente foi para o alemão. Não se esqueçam que era o país em que a filosofia tinha vigência, provocava entusiasmo. O entusiasmo que Ortega provocou na Alemanha foi profundo. Há alguns dados que vale a pena recordar: quando ainda estava vivo, *La rebelión de las masas* tinha vendido muito mais que trezentos mil exemplares na Alemanha. Seu livro *Über die Liebe, Estudios sobre el amor*, era o presente tradicional dos namorados alemães, em centenas de milhares de exemplares. Os cursos de Ortega e os livros de Ortega se difundiam como os de nenhum autor alemão. Quando Ortega morreu em 1955, as livrarias alemãs encheram suas vitrines de exemplares de seus livros com um retrato com tarja preta. Eu

li mais de cem artigos necrológicos sobre a morte de Ortega na Alemanha. A comoção que causou foi muito maior do que a que causou Heidegger mais tarde.

E isto por muitas razões. Entre outras, pela pavorosa queda de interesse pela filosofia na Alemanha, da exigência da filosofia na Alemanha – isso quase se evaporou. Há um dado que não tem nada que ver com a Espanha nem com Ortega, mas que é revelador: a figura filosófica mais importante, mais interessante da Alemanha, Gadamer, acaba de completar cem anos. Será isto verossímil? Será possível que não tenham aparecido depois de 1900 – ele nasceu exatamente em 1900 – figuras superiores ou comparáveis a Hans Georg Gadamer? Isto é um fato. Outro fato é que Ortega descobre precisamente naquele momento, justamente naqueles anos, descobre a grande inovação filosófica da época, da qual falamos no outro dia: a fenomenologia. Lembrem-se como Husserl começa a publicar as *Investigações Lógicas* em 1900 (traduzida ao espanhol em 1929, muito antes do que ao qualquer outra língua ocidental). Depois, em 1913, publica a teoria da fenomenologia. A palavra “fenomenologia” não tinha aparecido ainda nas *Investigações Lógicas*, mas aparecia já, teoricamente nas ideias, e então introduziu o método do qual falamos no outro dia: o método descritivo, o método que se fundou na forma mais depurada de idealismo, na redução fenomenológica, o colocar entre parênteses, a eliminação de toda tese existencial, de toda afirmação ou negação da realidade ou dúvida, e portanto a pura distinção das vivências da consciência pura. Este é o método de Husserl, o método fenomenológico, que foi a grande descoberta, a grande contribuição teórica de Husserl em 1913.

Pois bem, em 1914, Ortega recebe a fenomenologia. Percebe que é um método magnífico, que era justamente o que iria fecundar a filosofia naquele momento, *mas* em 1914, escreve um prólogo ao livro de um poeta espanhol, Moreno Villa, e nele disse – como Ortega acostumava dizer as coisas: não numa revista técnica, mas num prólogo a um poeta – precisamente que não se pode fazer a redução fenomenológica. Porque a redução fenomenológica, é colocar entre parênteses, mas para isso – como comentávamos no outro dia – é preciso estar fora dos parênteses. Pode-se voltar a fazer uma segunda redução, de fora de outro parênteses exterior, ou seja, da realidade: não se pode eludir a realidade, faz-se a partir do real, e por conseguinte, a consciência, a consciência pura, que será justamente a grande descoberta de Husserl; essa consciência pura, dirá Ortega, não existe, não é realidade. Quando há algo, quando há realidade, há eu e a coisa. O ter “consciência de” é algo diferente, não é isso, não é realidade. A consciência não é realidade. Quer dizer, Ortega aceita a fenomenologia, ele acha que é um grande método descritivo, que dará uma incrível fecundidade à filosofia, mas ao mesmo tempo, o princípio no qual se fundamenta, o princípio idealista não lhe parece ser aceitável, ou seja, é um fato extraordinário que Ortega supere a fenomenologia no ano seguinte de sua formulação teórica.

Ele retém o método descritivo. E rejeita precisamente aquilo que mais tarde vão rejeitar os grandes discípulos de Husserl: Max Scheler ou Martin Heidegger, aos quais Husserl de certo modo repudiará, porque ele acha que eles fazem antropologia ou outra coisa qualquer, mas não fenomenologia.

Reparem neste fato, um fato inadvertido, e que é absolutamente difícil. Husserl faz duas coisas: por um lado Husserl fazia a ciência descritiva das vivências, das essências da consciência pura; por outro lado, fazia a filosofia fenomenológica, a forma mais refinada do idealismo. O idealismo que se empenha em evitar a tese existencial, a posição da realidade, que a elimina e que fica simplesmente com uma mera descrição de vivências da consciência pura. Esta é a questão. Portanto, é curioso ver como Ortega possuía a forma de sistema que existia na época, o kantismo, ver que ele parte dessa concepção sistemática e exigente que é o sistema – Ortega dirá em

algum momento que o sistema é a exigência e a honra do pensador. Ao contrário dos idealistas alemães que eram sistemáticos porque achavam que deviam ser, porque a imagem que tenha da filosofia era o sistema, que portanto elaboravam essas grandes construções intelectuais como catedrais. E os senhores lembram que – como já falei anteriormente – Ortega dizia que era necessário escrever um ensaio intitulado *Genialidad e inverecundia en el idealismo trascendental*. Pois bem, Ortega acreditava no sistema, acreditava que a filosofia é sistema, mas não por capricho, não porque o filósofo o queira, mas sim porque a realidade é sistemática. A filosofia é sistema porque é o reconhecimento do caráter sistemático da realidade, ele era sistemático mesmo que não quisesse, porque a realidade o obrigava a ser, impunha a ser, e não porque o quisesse.

Portanto, vejam, com que tipo de radicalidade aparece o problema filosófico em Ortega. Em 1928, quando Curtius o traduziu ao alemão, ele disse que a Alemanha havia perdido o sentido da filosofia e o gosto pela filosofia depois da Guerra Mundial, mas recuperou-o, graças a “este pequeno celtíbero do Escorial”. É a fórmula certa que ele emprega. Ou seja, Ortega devolveu à Alemanha o sentir e o gosto pela filosofia. E foi fecundante para o crescimento alemão de um modo incrível. Justamente porque não era meramente um intelectual, mas um homem comprometido com problemas reais de seu país e do mundo e da Europa, é claro, porque além do mais foi fiel à Europa. Porque compreendeu que não se podia sacrificar parte da Europa e nem renunciar a nenhuma parte dela.

Isso acaba explicando um pouco de porque este homem, este jovem espanhol, será um filósofo totalmente extraordinário. Mas em que consiste essa filosofia? A filosofia dominante na época era o idealismo. O idealismo tinha partido da primeira descoberta cartesiana, continuando naturalmente depois até 1928 ou 1929, e se pensava que a realidade verdadeira não são as coisas – como pensou o realismo –, que a realidade verdadeira são as ideias, as ideias, o que eu penso, a consciência, em última instância. E esta era exatamente a filosofia europeia até então. E a forma mais refinada do idealismo, que supera o positivismo, que supera o psicologismo, era precisamente a de Husserl: a fenomenologia. E então se descobrem os objetos ideais: os números, as figuras, as espécies; o que não é real, o que não tem realidade precisamente porque havia sido eliminado o problema da realidade. A lógica pura. E então, começam a proliferar objetos, objetos ideais e o mundo se enriqueceu imensamente.

Este será o ponto de vista. Mas não esqueçamos de que se trata da consciência pura. A consciência, para Husserl, é o absoluto. Ele diz: “relativo a nada”. Já Ortega acha que isso não é assim, que isto é impossível. Que a consciência não é realidade, que a consciência é justamente o estar co-migo.

Ortega diz – e é a tese que formula em seu primeiro livro *Meditaciones del Quijote*, e que resume admiravelmente o seu pensamento filosófico –: “eu sou eu e minha circunstância”. E acrescenta: “e se eu não a salvo, não me salvo a mim mesmo”.

Ou seja, os realistas pensam que a realidade são as coisas. Os idealistas pensam que a realidade é a ideia: eu, a consciência. Mas Ortega não se limita a dizer: Não, não é isso; as coisas sozinhas não, eu não sei nada sobre elas, não sei nada das coisas, não sou testemunha delas... Porque o eu também não: eu nunca estou sozinho. Ah, este é o grande erro do idealismo! Eu estou sempre com as coisas, com umas ou com outras; eu mudo, há pouco eu estava em casa, agora estou aqui com vocês nesta sala. Sim, sim, mas estou sempre com alguma coisa. Não, eu nunca estou só. E além do mais há uma parte, uma parte que me acompanhou da minha casa até aqui, este corpo, esta mente, a realidade psíquica, que não me abandonou. Mas não é só isso;

Ortega não se limitou a dizer: eu e as coisas, eu e minha circunstância – e circunstância é tudo o que me rodeia, tudo o que encontro ou posso encontrar. Por isso disse: eu sou eu e minha circunstância: isto é o decisivo! A realidade, a realidade a que ele chamará de realidade radical, a realidade com a qual me encontro, com a qual tenho que ver, é eu e minha circunstância, eu com tudo o que me rodeia, com tudo o que me encontro. Não é que eu esteja com isso; é que sou isso, minha realidade consiste nisso, minha realidade inclui o mundo enquanto circunstância.

Vejam o problema se estabelece a um nível muito mais radical. Não se trata de eu entre as coisas, mas eu com as coisas, eu fazendo algo com elas, porque viver é fazer algo. Por isso a realidade radical é vida, é minha vida; não a vida em geral, que é uma teoria, mas a vida de cada um, a minha, a de cada um de nós, quando dizemos: “minha vida”. E essa vida inclui a realidade inteira, inclui aquilo que nos rodeia. Essa é a realidade radical e as demais realidades são secundárias; para Ortega são realidades radicadas. São realidades que eu encontro em minha vida, que se manifestam, que aparecem em minha vida, que se manifestam nela, que se constituem nela: mas isso não quer dizer, acrescenta Ortega, que a realidade radical signifique a única realidade, e menos ainda a mais importante, não! Ela é, sim, a realidade na qual aparecem todas as demais realidades, qualquer realidade para que signifique realidade para mim, tem que aparecer em minha vida, tem que aparecer e se manifestar nela – o próprio Deus. Deus é criador, criador de toda a realidade, mas Deus – para que eu possa dizer algo sobre Deus, para que saiba algo sobre Ele, para que seja realidade para mim – tem que aparecer na minha vida, tem que se manifeste em minha vida, constituir-se nela.

É nesse sentido, uma vida radicada; criadora, mas radicada. Vejam como se trata de estender a um nível de radicalidade muito mais profundo. E isto significa que essa realidade a que chamamos de vida, de minha vida, de vida humana, não é coisa alguma. Não é coisa alguma: pois é ação, é projeto, é imaginação, antecipação, projeção. Este é o ponto de partida, e esta é a origem da metafísica orteguiana, que como podem ver, não é idealismo, nem realismo, e nem uma mera coexistência de eu e as coisas, mas justamente a constituição de uma atividade dinâmica, ativa, que consiste precisamente em projetar-se uma sobre a outra.

E consiste em interpretação. Viver é interpretar, viver é projetar-se sobre as coisas para interpretá-las, justamente para realizar os projetos que constituirão nossa vida. Este é o ponto de partida. Esta é justamente a origem, o núcleo fundamental do pensamento orteguiano, que, como podem ver, é bem mais profundo que os anteriores.

E naturalmente há o problema de como isso se conhece, em que consiste precisamente o conhecimento. Como sabem, o conceito de razão é fundamental. O conceito de razão que se tem usado desde os gregos, naturalmente, e depois na Idade Média, e depois no Renascimento, e em Descartes e em Leibniz, e depois em dois termos diferentes, *Verstand* e *Vernunft*, pelos alemães, os idealistas alemães.

Mas tem preponderado uma ideia deficiente de razão: a razão explicativa, a razão científica, o modelo científico da razão, que consiste em reduzir as coisas a suas causas, elementos ou princípios; o que traz consigo, evidentemente, um inconveniente: para a ciência, isso pode se aplicar, mas não basta, pois quando uma realidade me interessa por si mesma, não basta reduzi-la a causas, princípios ou elementos: se eu digo que a água é H<sub>2</sub>O, e tenho sede, eu não posso beber H<sub>2</sub>O, preciso de água; se quero ver seus rostos, preciso de luz, e não de fótons ou ondas eletromagnéticas. Essa ideia redutiva da razão que serve para muitas coisas não é apta para conhecer as realidades que interessam por si mesmas: a vida humana, a história... e então sobrevem, por um lado, o racionalismo extremo – formulado por Hegel: “o racional é real e o real é racional”, que é um ato de fé, porque não é racionalmente cognoscível que isto seja assim – e, por outro lado, o abandono da razão, o irracionalismo, que não

é possível, porque o homem não pode viver a não ser raciocinando. O homem tem poucos e pobres instintos, não tem nenhum sistema de tropismo que conduza sua conduta como ocorre com os animais, não há outra saída para o homem a não ser pensar, raciocinar.

E Ortega naquela famosa frase de *Meditaciones* reuniu justamente os dois conceitos “contrários”, razão/vida, na razão vital. Este foi o grande passo que a filosofia deu neste século: a razão vital sem a qual a vida humana não é possível.

Mas Ortega deu um passo a mais: a razão vital é a própria vida. A própria vida na sua função de dar razão; é a vida que faz com que as coisas me sejam inteligíveis. Eu entendo que isto é um microfone porque eu lhe atribuo uma função – a de fazer minha voz chegar aos senhores – se Platão aqui estivesse, ele não veria isto como um microfone porque não saberia para que serve, não veria nele nenhuma função vital. Isto é, a própria vida é o instrumento da razão. Não é que haja uma razão e uma vida; mas sim que a própria vida é o instrumento da racionalidade. E isso é o que significa “razão vital”.

Mas é preciso continuar. E Ortega continua. A vida humana é uma vida concreta, é uma vida histórica. É claro que essa razão funciona não somente na minha vida humana individual, funciona dentro de uma sociedade, dentro de um sistema de vigências, crenças e usos sociais. Portanto, é uma razão histórica. A razão, em sua forma concreta, é histórica; razão vital e razão histórica são a mesma: uma, vista de um modo concreto, na qual aparecem os limites não da vida individual, mas da vida coletiva. E isto levará Ortega a fazer uma sociologia inteiramente nova: não diferenciará somente entre vida individual e vida coletiva, mas diferenciará também a vida inter-individual (na qual existem várias vidas presentes, mas que há nelas, em última análise, as características da liberdade, da escolha, da decisão...) da vida coletiva, da vida social, que consiste nos usos, nas vigências, no que *se faz*, no que *se diz* (e que ninguém sabe porque se faz, porque se diz... e esta é a tremenda realidade social).

Essa realidade humana, insisto, não é coisa; é histórica. A vida humana consiste em historicidade, é algo que acontece historicamente. Mas não podemos esquecer o que temos antes: a vida humana é uma estrutura, não se dissolve no que foi a tentação do final do século, de Dilthey, de historicismo, reduzir a formas históricas. Não é isso, a história nos conduz à realidade, a história nos conduz ao futuro e é algo que descobre justamente uma estrutura, que não é rígida, que não é imóvel, que consiste em tensões, em movimento.

Nisso consiste – em uma palavra – a metafísica de Ortega. E portanto, a vida humana é primariamente imaginação, interpretação, projeção. E por isso poderá dizer, para compreender a vida humana em seu conjunto, que a vida humana é escolha, é responsabilidade, é moral, intrinsecamente moral. Eu tenho que justificar – antes de mais nada, para mim mesmo – por que escolho o que escolho, porque entre as possibilidades que a circunstância me oferece, escolho esta ou aquela, em cada caso. Por isso, Ortega achava que não tinha nenhum sentido essa palavra que se usa muito: “amoral” – pois amoral não é nada humano; ou é moral ou é imoral, isto é, a moralidade é para ele como uma condição fundamental, radical à vida humana, que é uma escolha, uma escolha justificada, uma escolha responsável.

Reparem como tudo isto que está resumido aqui em poucos minutos é o levantamento do problema filosófico em Ortega. É de uma extensão enorme, Ortega falou sobre uma quantidade enorme de coisas: estudou a história, a estrutura da sociedade, a rebelião das massas, os problemas da moralidade, a diferença entre o homem e a mulher, o Estado, a interpretação das histórias – a história da Espanha, a história de Roma, a da Grécia... Porque Ortega partia de uma concepção originalíssima

da realidade. Precisamente por isso chegará – não vou falar disso que seria muito complicado – a própria ideia do real, a ideia do ser. Ortega irá mais além da ideia do ser e mostrará como a realidade e o ser não são o mesmo; o ser é a interpretação mais ilustre do real, do que há, mas é evidente que o que há, ultrapassa... Não está muito seguro de que tudo o que há, seja. E nos lembrou de que há três esplêndidas palavras filosóficas – que estão ainda esperando que as usemos; ele assim o fez e eu também –: ser, estar e haver; o que é, o que está e o que há.

Como podem ver, foi uma renovação radical da filosofia, radical porque é de raiz; foi justamente um enfoque novo dos problemas da filosofia, dos problemas do conhecimento, dos problemas da realidade e, é claro, dos problemas da vida humana.