

PARA A ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

INTRODUÇÃO

G. Lukács

1. Ninguém se ocupou tão extensamente quanto Marx com a ontologia do ser social. A correção desta afirmação aparentemente apodítica somente poderá ser apresentada pela análise pormenorizada deste escrito sobre o método dos clássicos do marxismo e sua concreta posição acerca das principais categorias do ser social. Neste ponto pode-se apenas antecipar um catálogo resumido das questões decisivas e sua situação atual à guisa de orientação.

2. Quando os mais importantes filósofos do passado e do presente chegam a tocar em problemas que de fato pertencem à ontologia do ser social, na maioria das vezes apresentam-se as seguintes alternativas: ou o ser social não se distingue do ser em geral, ou se trata de algo radicalmente diverso, algo que não tem mais o caráter de ser, como, por exemplo, no século XIX, o valor, a validade, etc. como o tosco contraste entre o mundo do ser material enquanto reino da necessidade e um puro reino espiritual da liberdade. Essa alternativa, no entanto, jamais pode ser mantida em tal exclusividade radical de maneira conseqüente; é necessário procurar e encontrar soluções de compromisso. Desde logo, porque a contraposição entre reino da necessidade e reino da liberdade – de maneira evidente – dificilmente pode coincidir com a distinção entre ser em geral e o ser social. O ser social possui muitas zonas que, em uma maneira evidente para todos, parecem sujeitas à necessidade, à legalidade, como a própria natureza. Os pensadores são livres para julgar negativamente, do alto de uma moral ou de uma metafísica, tal legalidade do mundo social, como sucedeu freqüentemente, por exemplo, nas observações histórico-políticas de Machiavel ou com a economia de Ricardo. Com isso, no entanto, não se remove do círculo de problemas da filosofia o fato de que de que a vida social tem, ao menos em parte, um caráter de ser cuja cognoscibilidade exhibe muitas analogias com a apreensão cognitiva da natureza. As radicais bipartições do mundo segundo o modelo da “crítica da razão pura” e da “crítica da razão prática” revela-se sempre impraticável, posto que em última análise podem apenas contrastar entre si puro conhecimento da natureza e pura moral.

3. Resultam assim contínuos compromissos metodológicos que põem de lado o problema ontológico fundamental do caráter de ser da especificidade do ser social e enfrentam as dificuldades cognitivas dos setores singulares de modo puramente gnosiológico ou puramente metodológico, epistemológico. Assim, Rickert, ao identificar a ciência da natureza com o modo de observação generalizante, pode assegurar um lugar para a sociologia no quadro de seu dualismo metodológico.¹ Para um neokantiano do tipo de Rickert, um tal compromisso era conseqüente. Na medida em que sua gnosiologia excluía completamente o ser das coisas em si – incognoscível – da filosofia científica, na consideração do mundo fenomênico, cujo ser em sentido ontológico devia permanecer em suspenso, podia ser realizada qualquer disposição metodológica, qualquer manipulação dos objetos, desde que não envolvesse uma contradição lógico-formal. Aqui o neokantismo do final do século aproxima-se bastante do

¹ Rickert, H. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, 1929, p. 257.

(*) Tradução: Mário Duayer (UFF), da edição alemã *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Primeira Parte, Einleitung. Darmstadt: Luchterhand, 1984. Versão preliminar. Favor não citar sem autorização do tradutor. (mduayer@uol.com.br)

positivismo da época de Mach, Avenarius, etc. As sutis diferenças entre ambos, que foram então muito discutidas, são desprovidas de interesse para nossa colocação do problema, pois parecem irrelevantes diante de sua concordância fundamental, a saber, que não existem questões ontológicas para a filosofia científica. Em virtude disso, é irrelevante para uma ontologia do ser social se as ciências sociais são tratadas, como se faz no Ocidente, como ciência da natureza, ou se para elas é criada, como ocorre na Alemanha, uma rubrica metodológica das ciências do espírito.

4. O problema adquire seu justo perfil já por Marx. Antes de tudo, ele vê com clareza que há toda uma série de determinações categoriais sem as quais nenhum ser pode ter seu caráter ontológico concretamente apreendido. Por essa razão, o ser social pressupõe uma ontologia geral. Porém, esta ontologia não deve ser de novo distorcida em gnosiologia. Não se trata aqui de uma analogia ontológica com a relação entre a gnosiologia geral e os métodos específicos das ciências singulares. Trata-se, ao contrário, do fato de que aquilo que é conhecido numa ontologia geral nada mais é do que os fundamentos ontológicos gerais de todo ser. Se na realidade surgem formas de ser mais complexas, mais compostas (vida, sociedade), então as categorias da ontologia geral devem nelas permanecer como momentos superados; o superar teve em Hegel, corretamente, também o significado de conservação. A ontologia geral ou, dito mais concretamente, a ontologia da natureza inorgânica enquanto fundamento de todo existente é, por isso, geral, porque não pode haver qualquer existente que não seja de qualquer modo ontologicamente fundado na natureza inorgânica. Na vida aparecem novas categorias, mas estas podem operar com uma eficácia ontológica somente sobre a base das categorias gerais, com elas interagindo. Da mesma forma, as novas categorias do ser social relacionam-se com as categorias da natureza orgânica e inorgânica. A interrogação marxiana sobre a essência e a constituição do ser social só pode ser racionalmente posta sobre a base de uma fundamentação assim ordenada. A indagação acerca da especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e, simultaneamente, a evidência de suas próprias determinabilidades específicas.

5. Entretanto, este é apenas o primeiro e indispensável pressuposto para a correta compreensão de nosso problema. O próximo passo, dado por Marx, para avizinhar-se da questão decisiva, consistiu em conferir uma posição central ao espelhamento dialético da realidade objetiva. Na ausência deste, resulta automaticamente uma permanente confusão entre a realidade objetiva e seu espelhamento subjetivo imediato – considerado no plano ontológico. (O fato de que o espelhamento, quando é aproximadamente fiel, obtém uma objetividade cognitiva, em nada altera este problema ontológico; tampouco o fato, a ser examinado em detalhe na segunda parte do livro, de que o espelhamento em determinadas circunstâncias concretas, cuja espécie, limite, etc. dependem do respectivo ser social, pode contribuir de maneira ativa para provocar na sociedade novos fatos ontológicos.) Num dos capítulos finais da primeira parte do livro consideraremos extensamente as confusões que o ignorar desta estrutura necessariamente provocou em Nicolai Hartmann, ele próprio um pensador extremamente sério e insigne no campo ontológico.

6. O segundo pressuposto essencial para a cognição da especificidade ontológica do ser social consiste em entender o papel da práxis em sentido objetivo e subjetivo. Já nesta questão Marx rompeu de modo mais decisivo com seus predecessores filosóficos. A última *Tese sobre Feuerbach*: “Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de diversas maneiras; trata-se de

transformá-lo”,² o expressa de uma maneira programática. Entretanto, a inteira obra de Marx é uma concreta explicitação e uma defesa universal dos fatos ontológicos aqui aludidos. Objetivamente, de fato, o ser social é a única esfera da realidade na qual a práxis cumpre o papel de *conditio sine qua non* na manutenção e no movimento da objetividade, em sua reprodução e seu desenvolvimento. E em virtude desta função original na estrutura e dinâmica do ser social, a práxis é também subjetiva, gnosiologicamente, o critério decisivo de todo conhecimento correto. (Mais tarde consideraremos como esta concepção universal da práxis na filosofia moderna, no pragmatismo e no *behaviorismo*, tornada estreita e meramente imediata, é desfigurada.) Aqui importa assinalar brevemente o contraste entre a ontologia marxiana e as precedentes, que, de várias maneiras, elevavam a pura contemplação à veículo de conhecimento da verdade e, simultaneamente, à critério último do comportamento do ser humano correto na realidade social. Tal contraste do ponto de partida teórico baseia-se em uma nova noção da realidade social, na refutação da antinomia metafísica entre liberdade e necessidade no agir humano. Ao domínio teórico uniforme da necessidade corresponde uma radical homogeneização de todo ser no plano ontológico; como ocorre em geral no quadro do materialismo mecanicista mas, decerto, não necessariamente só neste último. (Basta recordar a doutrina da predestinação.) Com uma acentuação igualmente unilateral do princípio da liberdade deve resultar, por um lado, um rígido e irreconciliável dualismo no plano ontológico que lacera metafisicamente a unitariedade do ser social, como acontece com o mundo fenomênico e numênico em Kant, enquanto, por outro lado, na práxis social separa mecanicamente de todos os outros o mundo fundado sobre a moral. Marx assinala sobre tais questões o ponto máximo até então alcançado por aqueles esforços que não se davam por satisfeitos com nenhuma das citadas metafísicas unilaterais – pense-se em Aristóteles e Hegel – e que se orientavam para uma concepção do ser social dialeticamente unitária.

7. Tais tendências – e similares –, apesar de suas grandes e duráveis aquisições, estavam condenadas ao fracasso. Por um lado, porque, na totalidade e no método de compreensão do mundo, não demarcavam – ou o faziam de modo insatisfatório – a consideração lógico-gnosiológica da consideração ontológica e não entenderam ou não reconheceram – ou não o fizeram de modo suficientemente claro – a prioridade da segunda em relação à primeira. Por outro lado, porque baseavam suas concepções ontológicas sobre imagens de mundo condicionadas por sua época, mas cientificamente falsas ou religiosas. Nas considerações que se seguem deveremos analisar detalhadamente ambas as causas dos fracassos de pensadores geniais. Neste ponto podemos apenas antecipar algumas indicações sobre este complexo problemático, que contemporaneamente é de caráter histórico-social e sistemático e, por isso, como logo veremos, penetra igualmente na problemática da ontologia contemporânea, determinando-a substancialmente.

8. Não há até o presente uma história da ontologia. Esta lacuna, porém, não é uma carência fortuita da história da filosofia, mas está estreitamente vinculada ao caráter obscuro e à confusão da ontologia pré-marxista. Os fundamentos sociais do pensamento de qualquer época, incluídos os problemas das formas de objetividade privilegiadas, os métodos predominantes, etc. só foram investigados criticamente de maneira excepcional, em especial em tempos de crises agudas, durante os quais a tarefa principal parecia ser a refutação eficaz do adversário, em geral o poder do pensamento do passado, insuficiente na nova realidade, mas não a descoberta das causas sociais de seu ser-precisamente-assim [*Geradesosein*].

² MEGA V, Berlin, 1932, p. 535.

(Descartes e Bacon em sua relação com a escolástica). A difusão da filosofia e da pesquisa científica trouxeram à luz do dia uma massa enorme e imprevista de saber sem, entretanto, referir-se na maioria dos casos às questões, aqui emergentes, por nós afloradas. Temos conhecimento, por exemplo, da hipótese heliocêntrica de Aristarco e que não teve qualquer influência sobre a ciência e a filosofia, não obstante as causas sociais deste fato permaneceram sem discussão. Não é possível tentar aqui, com poucas alusões, recuperar o que até hoje não se fez, de modo que indicaremos brevemente algumas questões de princípio deste círculo de problemas, limitando-nos ao nível geral dos meros princípios.

9. Antes de tudo, vida cotidiana, ciência e religião (teologia incluída) de uma época formam um complexo interdependente, sem dúvida freqüentemente contraditório, cuja unidade muitas vezes permanece inconsciente. A investigação do pensamento cotidiano é uma das áreas menos pesquisadas até o presente. Há muitos trabalhos sobre a história da ciência, da filosofia, da religião e da teologia, mas são extremamente raros os que se aprofundam em suas relações recíprocas. Em virtude disto, resulta claro que a ontologia descola do solo do pensamento cotidiano e nunca mais poderá tornar-se eficaz caso não seja capaz – por mais que seja tão simplificada, vulgarizada e desfigurada – de nele voltar a aterrar. A maneira como a ciência ascende a partir do pensamento e da práxis da cotidianidade, em primeiro lugar do trabalho, e sempre a este retorna, fecundando-o, tentaremos mostrar no capítulo sobre o trabalho. O fato de que a origem de nossas representações ontológicas está na cotidianidade não significa que podem e devem ser aceitas acriticamente. Ao contrário. Tais representações são repletas não apenas de preconceitos ingênuos, mas com freqüência de idéias manifestamente falsas que, se às vezes provêm da ciência, nela penetram sobretudo a partir das religiões, etc. etc. Entretanto, a crítica necessária não autoriza descurar deste fundamento cotidiano. O prosaico e terreno senso do cotidiano, alimentado pela práxis diária, pode de quando em quando constituir um saudável contrapeso aos modos de ver estranhados da realidade das esferas “superiores”. Porém, do ponto de vista de uma ontologia do ser social, talvez o mais importante seja aquela ininterrupta interação que tem lugar entre teorias ontológicas e práxis cotidiana. A tarefa social – em geral não expressa, raramente formulável, mas na maioria das vezes inequívoca em seu Sim ou Não – que daqui ascende às esferas “superiores” modifica com muita freqüência as noções sobre ontologia proclamadas pela filosofia ou pela religião, e não só sobre o ser social, mas igualmente sobre a imagem geral do mundo. Nicolai Hartmann, que descobriu – talvez pela primeira vez – o caminho desde a cotidianidade até a ontologia, passando pela ciência, e que, sobretudo, reconheceu que as questões gnosiológicas têm uma dimensão totalmente diversa, desviada, transversal em relação àquelas, não se dá conta da dialética extremamente complexa que tem aqui origem e concebe, acriticamente, o caminho para a ontologia de maneira em geral muito retilínea.³ Sobre estas questões retornaremos amiúde.

10. O problema que aqui emerge em forma ingênuo-originária, muitas vezes completamente inconsciente, consiste no modo com que as necessidades vitais da práxis humana, entendida no sentido mais amplo, estão em interação com visões teóricas dos homens, sobretudo com as ontológicas. Naturalmente, esta práxis é determinada – objetivamente, em última análise – pelo ser, pelo ser social e, com a mediação deste, pela natureza. Entretanto, essa práxis postula por si só, necessariamente, uma imagem de mundo com a qual possa harmonizar-se e da qual resulta da totalidade das atividades vitais um contexto pleno de sentido. É claro que a ciência e filosofia a ela vinculada são chamadas em primeiro lugar a oferecer uma resposta

³ Hartmann, N. *Zur Grundlegung der Ontologie*, Meisenheim am Glan, 1948, pp. 49.

adequada, objetivamente correta; enquanto parte – e parte ativa, não funcional sem atividade – da inteira realidade social, não poderiam ignorar estas exigências provenientes da vida cotidiana; mesmo uma resposta negativa, uma refutação, representa, desde o ponto de vista do problema que tratamos, uma reação à tarefa social. Já a estrutura de classes antagônica da sociedade que dissolveu o comunismo primitivo torna inelutável uma tal alternativa de “Sim” e “Não”, uma vez que as classes em luta recíproca devem requerer, por meio de uma imagem de mundo, direções opostas para a tarefa social e sua infra-estrutura.

11. Tudo isto tem ser sublinhado para poder-se compreender a base da enorme influência da religião sobre os projetos ontológicos nas várias imagens de mundo. Sem dúvida, além da gnosiologia, da lógica, etc. as modernas filosofias e histórias da filosofia tratam igualmente, em uma rubrica especial, da filosofia da religião, e existe mesmo uma literatura monográfica sobre determinadas relações históricas entre religião e filosofia. Com isso, entretanto, nosso tema, mesmo quando reconhecido, ainda não foi abordado, a saber, que a filosofia, nas interações reais produzidas pelo desenvolvimento social, com freqüência coloca seu aparato espiritual à disposição da religião e, em outros casos, cuida da expressão teórica adequada do conteúdo postulado pela tarefa social. Entretanto, este é um momento secundário, acessório da influência sobre as imagens humanas de mundo no curso da história. Importam muito mais os problemas da vida cotidiana que emergem nas condições históricas dadas, nas situações de classe existentes e nas correspondentes atitudes da humanidade diante de uma realidade social imediatamente dada para si – incluída a natureza por ela mediada –, problemas para os quais os seres humanos por conta própria e, sobretudo, no quadro de sua respectiva vida terrena, não estão em condições de responder satisfatoriamente. Das necessidades religiosas assim formadas resulta a força das religiões vivas para delinear uma ontologia que proporciona um quadro adequado para a satisfação de tais desejos: uma imagem de mundo na qual os desejos que transcendem a existência cotidiana dos seres humanos, não atendidos na vida cotidiana, adquirem uma perspectiva de realização num Além apresentado com pretensão ontológica. A ontologia religiosa surge também por uma via oposta a da ontologia científico-filosófica: esta investiga a realidade objetiva para descobrir o espaço real para a práxis real (do trabalho à ética); aquela se move desde as necessidades de um comportamento frente à vida, das tentativas de conferir sentido à própria vida pelos seres humanos singulares da práxis cotidiana, e constrói uma imagem de mundo que, quando efetiva, possa constituir uma garantia para a realização de cada desejo que se faz perceptível na necessidade religiosa.

12. A filosofia e a religião, por isso, percorrem caminhos contrapostos – por princípio – na construção da ontologia. Não obstante, fazem apelo a necessidades teóricas e práticas, à razão, ao intelecto e à vida sentimental dos mesmos seres humanos. Por essa razão, tem haver entre ambas, de acordo com a estrutura e a dinâmica sociais, uma relação de aliança ou de concorrência (até de franca inimizade) no *hic et nunc* histórico. A forma pela qual esta inter-relação se realiza depende, em primeiro lugar, dos problemas histórico-sociais da época. Resulta evidente, portanto, que o nível cognitivo da ciência, condicionado – em última análise – pelo trabalho, e a compreensão da realidade pela filosofia, dentro um dado espaço, cumprem funções motrizes relativamente autônomas. Porém, não se deve esquecer que, por exemplo, em culturas como a indiana, foi possível um desdobramento relativamente elevado da matemática sem que esta pudesse exercer qualquer influência sobre os limites da concepção de mundo, traçados exclusivamente pela teologia.⁴

⁴ Ruben, W. *Einführung in die Indienskunde*, Berlin, 1954, pp. 263-76.

13. A Grécia antiga, onde não havia nenhum poder sacerdotal e nenhuma teologia dogmático-obrigatória, pôde tornar-se a terra onde a ontologia tem sua gênese. A nova filosofia dos pré-socráticos, em sua rápida gênese, descobriu uma após a outra e uma ao lado da outra suas categorias mais importantes. O fato de que só pudessem se tratar de primeiras aproximações, em geral expressas de modo semimístico, dos fatos autênticos, não diminui em nada a grandiosidade deste primeiro desenvolvimento. Se pôde dirigir-se de maneira tão monumentalmente retilínea aos objetos mais essenciais, isto se deveu à ausência de conflito com uma teologia. (Nem mesmo os recorrentes processos de *asebeia*, na maioria determinados por motivos francamente políticos, puderam deter este desenvolvimento). Como adversários da ontologia fundada num plano puramente filosófico apresentavam-se apenas os mitos, em contínua mutação e continuamente reinterpretados. E, uma vez que a poesia tinha participação preponderante nesta mudança, verifica-se um fenômeno que jamais se repete, a saber, em tais filosofias os poetas são sempre combatidos como principais inimigos de uma imagem racional do mundo.

14. Até Sócrates este grandioso objetivismo, este monismo cósmico manteve-se predominante na cultura grega. Somente a crise da *polis* e, junto com ela, a centralidade emprestada aos problemas morais, colocou de modo inequívoco o humano, o problema da práxis correta no centro da filosofia. Platão é o primeiro filósofo que, para responder à pergunta “o que fazer” na *polis* em dissolução, desenvolveu uma ontologia como base de sua tentativa de solução, cuja concepção de realidade, cuja imagem de mundo deve fornecer uma garantia de que os postulados morais aparentemente imprescindíveis para a salvação da *polis* possam ser fixados como possíveis e necessários. Por tal via ingressa na vida européia o dualismo ontológico que caracteriza a maioria das religiões, sobretudo o cristianismo: de um lado, o mundo dos homens, do qual provêm as necessidades religiosas e a ânsia por sua realizabilidade, de outro lado, um mundo transcendente, cuja condição ontológica é chamada para fornecer perspectivas e garantias de tal realizabilidade. A nossa tarefa aqui não pode consistir em delinear, sequer à guisa de esboço, o desenvolvimento histórico da filosofia grega. Importa assinalar que – apesar de todas as diferenças e contraposições muito profundas no plano dos princípios – esta estrutura dualista, esta função da ontologia nela permaneceu até o fim. Com os estóicos, com os neoplatônicos – neste caso evoluindo de maneira muito mais decisiva em uma religiosidade filosoficamente formulada –, com Plotino e ainda mais com Proclo.

15. Aristóteles constitui, naturalmente, uma resposta contra Platão na maioria das questões filosóficas fundamentais. No entanto, apesar do caráter amplamente terreno de suas ética e estética, de sua doutrina do Estado e da sociedade e da grande extensão de sua filosofia da natureza, a sua concepção do cosmo, com os motores imóveis como questão-chave, movimenta-se ainda na linha de uma ontologia bimundana. (Werner Jäger descreve com muita força a tormentosa luta do grande pensador com tal questão, para ele insolúvel no plano histórico-social.⁵) Esta tendência à auto-dissolução da terrenalidade [*Diesseitigkeit*] reforça-se com Aristóteles em virtude do caráter preponderantemente teleológico de sua ontologia. O modelo do modo de ser teleológico do trabalho, que teve influência determinante sobre toda a fase inicial do pensamento – Aristóteles é o primeiro pensador que apreende de modo aproximadamente correto em termos filosóficos esta conexão no trabalho –, a observação e a elucidação do “finalismo” na esfera da vida conduziram “por si mesmas” a conceber teleologicamente também a natureza inorgânica, vale dizer, a procurar uma

⁵ Jäger, W. *Aristoteles*. Berlin, 1955, pp. 366.

substância ou força teleológica originária por detrás da necessidade regular dos fenômenos singulares; resultando daí também o problema do motor imóvel. Quando, ao mesmo tempo, na vida humana, na existência e desenvolvimento da sociedade sob tais bases surge uma espontânea exasperação do ponto de vista diretamente teleológico, a interpretação teleológica das conexões ontológicas converte-se em um instrumento conceitual a afirmar tanto a unidade última do mundo, de acordo com a qual tudo deve estar submetido à determinação de deus, quanto a especificidade da existência dos seres humanos, que constitui um setor separado, especial, subordinado, mas de importância central no interior deste reino a deus subordinado.

16. Somente a filosofia de Epicuro interrompe esta tendência de desenvolvimento. Nele um materialismo crítico irrefreável destrói toda ontologia bimundana. Também Epicuro põe o sentido da vida humana, o problema da moral, no centro de sua filosofia. Mas esta se distingue de todas aquelas que lhe precederam porque nela o universo da natureza defronta-se com as aspirações humanas enquanto uma autolegalidade não-teleológica, completamente indiferente, e porque nela o homem pode e deve resolver suas questões vitais exclusivamente na terrenalidade de sua existência física. Só desse modo a morte, o como do morrer devem uma questão puramente moral, exclusivamente humana. Nenhuma constituição do cosmo pode fornecer uma indicação neste sentido, muito menos um impulso estimulado pela promessa de um prêmio ou uma pena. “Não é possível”, disse Epicuro, “libertar-se do medo com respeito às mais importantes questões vitais quando não se está informado sobre a natureza do todo, mas se movimenta nas conjecturas de caráter místico. Portanto, sem conhecimento da natureza não é possível alcançar a pura sensação de prazer”.⁶ E exatamente no mesmo sentido sobre a vida e a morte: “O mal pretensamente mais horripilante, a morte, não tem para nós qualquer significado porque, enquanto estamos ainda presentes, a morte não está presente, e quando a morte comparece, então não estamos presentes.”⁷ Por causa desta concepção de mundo, Lucrécio enaltece Epicuro enquanto libertador dos homens do medo, conseqüência necessária da fé em deus. Evidentemente a filosofia epicurista não podia exercer efeito geral e duradouro. Desde logo o ideal da sabedoria, ao qual orientava-se também esta ética, circunscrevia seu efeito a uma elite espiritual e moral, enquanto a moral estoica, em muitos aspectos particulares a ela análoga, é sustentada por uma ontologia muito mais compatível com a “necessidade de redenção” da Antigüidade tardia do que a ontologia radicalmente terrena de Epicuro. Desse modo, a imagem de mundo deste período, ainda ao tempo em que dominava a mística do neoplatonismo, está sempre pronta a acolher igualmente elementos da filosofia de Aristóteles e da *stoa*, decerto após uma profunda reinterpretação na maioria dos casos, enquanto o epicurismo permanece completamente isolado e passa a ser continuamente difamado como hedonismo vulgar. Este sempre é o destino de uma ontologia radicalmente terrena na época em que domina uma necessidade religiosa apaixonada.

17. O nascimento do cristianismo se dá neste ambiente da cultura antiga em dissolução, no qual também para a filosofia a satisfação mágico-mística da necessidade de redenção constitui o objetivo primário, no qual surge uma enorme quantidade de seitas dedicadas ao atendimento imediato de tais desejos de salvação pessoal da alma. Este não é o lugar seja para investigar a razão pela qual o cristianismo pode desenvolver-se triunfalmente como religião mundial desta luta entre seitas, seja para iluminar as mutações internas que

⁶ Laertius, D. *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Berlin, 1955, II, p. 289.

⁷ *ibid.*, p. 281.

acompanharam passo a passo esta via e suas causas. Devemos indicar apenas um momento ontologicamente decisivo nesta exposição extremamente sucinta: a espera do Cristo ressuscitado e a concepção, intimamente vinculada a tal espera, do fim do mundo, como evento que se imagina próximo e a ser experimentado pessoalmente. Da necessidade religiosa da época nasce assim uma ontologia religiosa característica que rejeita com ousada radicalidade a imagem de mundo então difundida – muito embora ainda problemática no plano científico –, e afirma como única realidade a objetivação da ansiedade religiosa resultante da desesperança quanto a um sentido terreno para a vida pessoal, não apenas entre os judeus submissos mas, sobretudo, entre os pobres. Com isso fica posto o desafio a todas as concepções existentes sobre o mundo e a posição em que nele ocupa o ser humano. O próprio Jesus combateu apenas os doutores da lei judaica; Paulo, que conduz o cristianismo para além dos estreitos limites de uma seita judaica, considera não obstante a revelação por ele anunciada como um “disparate para os gentios”, mas que, precisamente como disparate na revelação do salvador, de sua reaparição, de sua crucificação, de sua ressurreição, possui a garantia da única autêntica realidade, que justamente como disparate é chamada a formar o fundamento de uma autêntica ontologia religiosa. A reaparição de Cristo para breve representa seu perfeito apogeu; o juízo final, o fim da realidade até hoje existente.

18. A parúsia não aconteceu. No entanto, é muito interessante para a estrutura interna da ontologia religiosa que o colapso da revelação máxima e centralíssima não pôde anular a fé cristã. (Mesmo na teologia posterior, Franz Overbeck é um dos poucos que vislumbrou neste fato o fim do cristianismo.) Dela resultou – apesar das perseguições sempre recrudescentes – uma crescente adaptação ao império, incluindo sua cultura intelectual. Tertuliano é um dos poucos dentre os quais o ousado desafio de Paulo de vez em quando ainda se faz presente; as mais importantes tentativas de retornar às origens fracassam como heresias (também com o próprio Tertuliano), com Orígenes, Clemente de Alexandria, etc. o neoplatonismo e o estoicismo são cada vez mais incorporados na imagem de mundo cristã, até que finalmente, sob Constantino, o cristianismo devém parte orgânica, principal sustentação ideológica do império romano.

19. Certamente não se deve perder de vista que, não obstante todas suas transformações fundamentais, a imagem de mundo originária da cristandade sempre manteve sua estrutura bimundana: uma concepção do mundo dos seres humanos, teleologicamente fundada, no qual se realiza seu destino, no qual seu comportamento define sua salvação ou sua danação, e um mundo compreensivo, teleologicamente ainda superior, cósmico-transcendente, de deus, cujo ser constitui a garantia ontológica última da indubitabilidade do poder de deus na realidade terrena; o cosmos é, desse modo, o fundamento ontológico e objeto visível do poder de deus. Como quer que a teologia e a filosofia, então a ela subordinada, tenham interpretado os traços principais e os detalhes de uma tal imagem de mundo – e de Agostinho a Tomás de Aquino havia uma massa de teorias divergentes –, a religião e a Igreja puderam conservar intacta esta base ontológica através de muitos séculos; apesar das muitas dificuldades dogmático-ontológicas causadas pelo colapso da parúsia enquanto perspectiva real e, em íntima conexão com esta, pela adaptação da moral cristã às facticidades sociais e políticas existentes a cada momento, em oposição ao radicalismo ético do próprio Jesus. Visto que para a vida dos seres humanos as exigências do dia, da sociedade onde têm que operar, são antes de tudo decisivas, quando se prescinde das exigências postas por uma perspectiva de futuro dada por inevitável (tal como de início era a parúsia), então os problemas concretos do império romano tardio, da sociedade feudal em suas diversas fases, tinham conferir conteúdo concreto à finalidade à qual tinha de estar orientada a construção da ontologia das esferas superiores. Tudo quanto na

revelação originária contradissesse tais exigências e a “superestrutura” ontológica correspondente devia, quando proferida com pretensão religiosa, conduzir à heresia e, enquanto tal, era extirpada, isso quando fracassava a tentativa de adaptá-las, com adequadas “atenuações”, às necessidades dominantes, tal como ocorreu com o movimento de reforma de Francisco de Assis.

20. Como consequência necessária deste desenvolvimento, a ontologia originária, que refutava radicalmente tanto a imagem de mundo normal-cotidiana quanto a científica, perde sempre mais sua relevância atual, muito embora sem jamais ser explicitamente negada mas, ao contrário, retida enquanto um fundo decorativo sagrado. Esta é a razão pela qual repetem-se na Igreja as parúsias substitutivas, como o Terceiro Reino de Joaquim das Flores, como – em sentido preponderantemente terreno-político – em Dante, etc. Porém, apesar de todas estas transformações, permaneceram inabalados os princípios mais importantes da ontologia religiosa: o caráter teleológico do cosmo e do desenvolvimento social, a construção antropocêntrica (e, por esta razão, necessariamente geocêntrica) do cosmo que, governado pela onipotência de deus – exercida teleologicamente –, faz da vida humana terrena o centro, próprio ao ser humano e protegido na transcendência, do universo. Enquanto esta ontologia pudesse ser transformada em razão da mudança no ambiente social que concretiza a necessidade religiosa, enquanto ainda fosse possível para a Igreja realizar esta adaptação recíproca entre ontologia e moral socialmente clara e religiosamente garantida, não estava sob ameaça o seu poder espiritual. As descobertas científicas do período do florescimento e da crise insipiente, juntamente com as visões filosóficas que lhes acompanhavam, puderam ser integradas, com mais ou menos dificuldade, no sistema ontológico dominante; no caso extremo, a doutrina da dupla verdade fornecia uma espécie de asilo intelectual para a ciência.

21. Somente com as descobertas de Copérnico, Kepler e Galileu colocou-se para a ontologia uma situação fundamentalmente nova. Na verdade, o colapso do sistema geocêntrico poderia ser condenado como heresia, com todas as consequências daí decorrentes, mas a sua vigência social, seus efeitos sobre a práxis social não podiam mais ser detidos por tais expedientes. Certamente não é um acaso que a centralidade ontológica de uma semelhante descoberta científica coincida, histórica e temporalmente, com a impossibilidade social de reprimi-la por tais meios. Em todo caso, a explosão do conflito – no caso de Galileu – indica aqui uma mudança no destino da ontologia religiosa. Enquanto em fases precedentes a teoria da dupla verdade fora concebida para proteger o desenvolvimento da ciência à sombra da aparentemente inabalável ontologia religiosa, agora a Igreja, a ideologia religiosa oficial recorria à teoria da dupla verdade ao menos para salvar temporariamente o quanto de sua ontologia que não gostaria de ceder. Esta virada é usualmente associada ao nome do Cardeal Bellarmino. (Na verdade tal linha foi também sustentada por outros). A questão é repetidamente discutida na história da ciência. Brecht, em seu drama sobre Galileu, faz o Cardeal Bellarmino expor de maneira cínica e clara a nova versão da dupla verdade: “Vamos nos adequar aos tempos, Barberini. Quando novas cartas astronômicas, baseadas em novas hipóteses, facilitam a navegação de nossos marinheiros, eles devem usá-las. A nós desagradam apenas as teorias que falsificam a Escritura”.⁸ Do ponto de vista da honestidade no desejo de conhecer a realidade, a dupla verdade sempre teve em si qualquer coisa de uma postura cínica. Tal caráter se reforça agora quando não se trata de obter um pouco de espaço para um conhecimento antes reprimido ou condenado à extinção, mas sim de manter intacta, com a ajuda deste conhecimento no plano organizativo, a validade oficial de uma ontologia.

⁸ Brecht, B. *Stücke* VIII, Berlin, 1957, p. 94.

No entanto, este cinismo expressa a percepção instintivamente correta da nova situação por parte da Igreja: para a nova classe dominante em ascensão, para a burguesia, o desenvolvimento ilimitado das ciências, sobretudo das ciências naturais, era uma questão vital. Esta não teria jamais se conformado com uma resolução da Igreja segundo a qual os novos conhecimentos não deveriam ser utilizados para melhor dominar as forças naturais. Por esta razão, a atitude diante da objetividade real, diante da questão de se as verdades das ciências naturais reproduzem efetivamente a realidade objetiva ou apenas rendem possível sua manipulação prática, domina a filosofia burguesa desde os dias de Bellarmino até hoje e determina sua posição em todos os problemas ontológicos.

22. Naturalmente, o compromisso bellarminiano não consegue jamais bloquear totalmente as repercussões que a ruptura com a posição especial da terra, cósmica e ontologicamente, pode ter no plano das concepções de mundo. O fato de que na época em que a Igreja exercia pleno domínio muitos cientistas e filósofos se vissem na contingência de empregar uma linguagem esopiana sobre tais complexos em nada altera a linha histórico-universal. Esta linha consiste no irresistível avanço da ontologia fundada sobre as ciências da natureza. A filosofia de Pascal exhibe de maneira mais clara possível como tal linha influiu sobre os crentes cristãos. O seu sentimento profundo da solidão cósmica do ser humano, a necessidade de poder obter todas as categorias de uma vida humana intimamente cristã não mais de uma imagem de mundo vista desde a ótica da salvação cósmica mas, ao contrário, meramente de uma nova lógica da autonomia humana, uma lógica do coração, como dizia Pascal, mostra o quanto profundamente a nova ontologia penetrou no pensamento. Na filosofia burguesa sucede uma polarização crescente. De um lado, surgem correntes, de Hobes a Helvetius, de Spinoza a Diderot, que assumem a tarefa de acolher e aperfeiçoar a inteira herança da Renascença, de completar coerentemente a nova ontologia, sempre reforçada pelas ulteriores conquistas da ciência. Por outro lado, surgem também, sob o impacto dos acontecimentos mundiais, pensadores importantes e influentes que pretendem conferir fundamentações teórico-gnosiológicas ao cinismo político-eclesiástico bellarminiano. Basta recordar, a este propósito, Berkeley e Kant – a despeito todas as diferenças entre ambos quanto às questões de princípio. O elemento comum aos dois pensadores consiste, no essencial, em demonstrar gnosiologicamente que não é possível atribuir qualquer significado ontológico ao nosso conhecimento do mundo material. Se, então, estas tendências gnosiológicas chegam a devolver à religião (Berkeley sob a influência do compromisso de classe da *Glorious Revolution*) seu antigo direito de determinar a ontologia – pois precisamente disto consiste a religião – ou se, já sob a influência do Iluminismo e da Revolução Francesa, ambicionam meramente uma “Religião no interior dos limites da razão pura”, é indiferente no que diz respeito ao nosso problema. Em ambos os casos, o funcionamento do conhecimento da natureza – em cada ciência singular – em sua objetividade prático-imanente é deixado gnosiologicamente intacto, ao lado de uma negação – igualmente gnosiológica – de toda “ontologização” de seus resultados, de todo reconhecimento da existência dos objetos em si, independentes da consciência cognoscente; e, por conseguinte, é indiferente desde o ponto de vista do problema que aqui tratamos, se se refere a uma consciência humana real ou de uma “consciência em geral”.

23. A filosofia do século XIX é dominada por tais concepções. O breve impulso na direção de uma renovação do materialismo filosófico no mundo burguês – sobretudo sob o efeito das descobertas revolucionárias de Darwin que, com respeito à origem do ser humano aponta para uma nova ontologia, da mesma forma que a seu tempo o fizera o heliocentrismo – revelou-se apenas um episódio, antes de tudo porque a filosofia burguesa não é mais capaz de

criar a universalidade e o ímpeto de um Hobbes ou Diderot. (O marxismo trataremos em um capítulo específico.) As correntes dominantes da filosofia burguesa mantiveram-se fiéis ao compromisso bellarminiano, e o aprofundaram na direção de uma pura teoria do conhecimento, de orientação resolutamente antiontológica; pense-se como os neokantianos expurgam cada vez mais energicamente a coisa-em-si kantiana da gnosiologia, pois nem mesmo uma realidade ontológica por princípio incognoscível deve ser reconhecida.

24. No entanto, também na realidade religiosa a ser salva desvaneceu o conteúdo ontológico. Foi com Schleiermacher que esta tendência ganhou sua primeira, decisiva e mais influente forma por todo um século. Não importa aqui que mais tarde ele vertesse muita água no vinho termidoriano dos *Discursos sobre a Religião*; pois não se deve esquecer que o seu autor foi igualmente o autor de *Cartas Confidenciais sobre a “Lucinda” de Friedrich Schlegels*. Neste primeiro manifesto teológico da nova corrente, a religião transforma-se em mero sentimento subjetivo, no sentimento da absoluta dependência do ser humano das potências cósmicas – tornadas anônimas, subjetiva e arbitrariamente concebíveis e configuráveis. Schleiermacher nega apaixonadamente que as doutrinas de uma religião real possam contradizer a física ou a psicologia. O milagre não é outra coisa senão a objetivação da admiração com relação a um fenômeno da vida; quanto mais religioso se é, tanto mais milagre se vê em toda parte. Também a revelação adquire uma forma puramente subjetiva que pode conter em si toda visão originária e nova do universo. Com isso, mesmo desde a perspectiva desta nova e purificada religiosidade, a multiplicidade das religiões é concebida como algo necessário e inevitável, uma vez que ninguém pode impedir um ser humano de formar para si uma religião de acordo com sua natureza e seu entendimento.⁹ Este banimento radical de toda ontologia dogmática obrigatória na esfera da religião representa – objetiva e historicamente – não apenas a supressão por princípio de toda possível contradição entre religião e ciência ou filosofia, mas igualmente a supressão da religião enquanto formação objetivamente obrigatória.

25. Hegel já tinha compreendido isso com clareza no início de seu período de Jena, e provavelmente antes tomar conhecimento dos *Discursos sobre a Religião*, rejeitara-os ironicamente. Vislumbrou tal tendência na aproximação recíproca das religiões, tendência que em nossos dias transformou-se numa questão central do mundo religioso movimentos ecumênicos. “Um partido é quando se dissocia em si. Assim se dá com o protestantismo, cujas diferenças devem agora desembocar em tentativas unionistas; – uma prova de que não é mais. Porque na dissociação a diferença interna constitui-se como realidade. Com o advento do protestantismo cessaram todos os cismas do catolicismo.”¹⁰ Não temos que investigar aqui como se deu este desenvolvimento no século XIX. Mas é certo que a influência do Schleiermacher tardio, mais moderado, mais teológico, impera até Harnack e Troeltsch. Em compensação, na passagem do século seu radicalismo originário é entusiasticamente acolhido, em conexão com um renascimento geral das idéias religiosas. Quando, por exemplo, Simmel escreve: “A relação do filho piedoso com seus pais, do patriota entusiasmado com sua pátria ou, do mesmo modo, do cosmopolita com a humanidade; a relação do trabalhador com sua classe em luta para elevar-se ou do orgulhoso nobre feudal com sua classe; a relação do subordinado com seu dominador, sob cuja influência se encontra, ou do verdadeiro soldado ao seu exército – todas estas relações com um conteúdo tão variado poderiam possuir porém, considerando a forma de seu lado psíquico, algo em

⁹ Schleiermacher. *Über die Religion*, Obras Seleccionadas IV, Leipzig, 1911, pp. 280-81, 355, 360.

¹⁰ Rosenkranz, K. *G.W.F. Hegel's Leben*. Berlin, 1844, pp. 538-38.

comum que se deve qualificar de religioso”,¹¹ fica de todo evidente que se trata de uma continuação direta dos *Discursos*. A repercussão mais importante para o futuro para a concepção religiosa desprendida das tradições ontológicas, a kierkegaardiana, pode ser aqui somente mencionada; o seu efeito internacional imediato é antes escasso entre os contemporâneos, daí porque uma sua avaliação mais aprofundada tornou-se um problema importante somente para nosso século.

26. Com respeito às filosofias “profanas” já sublinhamos a tendência decisiva: o domínio exclusivo da teoria do conhecimento, o afastamento sempre mais decisivo e refinado de todos os problemas ontológicos do âmbito da filosofia. A já mencionada atitude dos neokantianos em relação à questão da coisa em si coincide no final do século com um forte advento de um positivismo de novo gênero. Tratava-se de um movimento internacional. Embora o efeito do neokantismo seja também visível fora da Alemanha, sua ubiqüidade é amplamente ultrapassada pelo positivismo. No que diz respeito ao nosso problema é importante assinalar, sobretudo, que as diversas correntes desta tendência (empiriocriticismo, pragmatismo, etc.) põem de lado sempre mais resolutamente o valor objetivo da verdade do conhecimento, ainda predominante no neokantismo, muito embora neste não se relacione à realidade existente em si, e procuram substituir a verdade pelas posições de finalidade prático-imediatas. A substituição do conhecimento da realidade por uma manipulação dos objetos indispensáveis na prática imediata ultrapassa neste ponto o neokantismo, embora seja certo que o pensamento de neokantianos singulares – basta citar aqui Vaihinger – move-se espontaneamente nesta direção. Igualmente evidentes são as convergências gnosiológicas entre Bergson, que tenta uma nova metafísica, e o pragmatismo, entre a gnosiologia de Nietzsche e o positivismo de seu tempo. Neste caso pode-se falar tranqüilamente, sem levar em conta as várias nuances que com freqüência dão margem a violentas controvérsias, de uma tendência geral da época que, em última análise, pretende a eliminação definitiva de todo critério objetivo de verdade, procurando substituí-los pelos procedimentos que tornam possível uma ilimitada manipulação, corretamente operativa, dos fatos praticamente importantes. Naturalmente, contra-tendências estão sempre igualmente presentes, e já nos referimos há pouco a Nietzsche e Bergson, que reclamaram a pretensão de uma metafísica. No entanto, nestes casos torna-se claro como estreitas conexões vinculam posições aparentemente extremas da filosofia contemporânea. Nietzsche e Bergson desejavam e pensavam poder fundar uma nova metafísica, poder apresentar em meio ao relativismo moderno os “fatos últimos” da realidade e, com isso, – o termo é estranho a ambos, mas que fora subjetivamente intencionado a própria coisa se encarrega de mostrar –, poder chegar a uma nova ontologia. Tal ontologia, entretanto, permaneceu objetivamente encerrada no quadro do positivismo gnosiológico e representa, objetivamente, nada mais do que um expressar patético do extremo polarmente oposto, mas interno, do positivismo: a problemática daquela subjetividade que, tornada abstrata e desterrada por intermédio da manipulação positivista, não está em condições de encontrar na própria realidade um lugar para exprimir-se, muito embora esteja – já em sua antitetividade – incindivelmente associada ao mundo manipulado.

27. Com isso, descobre-se o vínculo do positivismo com o mundo religioso contemporâneo: no positivismo a religiosidade moderna encontra a filosofia que pode conectar sua concepção de deus e do mundo com o pensamento mais moderno, mais científico. Tal solidariedade irrompe não somente quando Duhem julga cientificamente mais correto o ponto de vista de

¹¹ Simmel, G. *Die Religion*. Frankfurt/Main, 1906, pp. 28-9.

Bellarmino do que o de Galileu, não apenas no convencionalismo radical de Poincaré, não só porque do pragmatismo de James desenvolve-se uma teoria da religião moderna – antiontológica, não imposta a ninguém –, mas também quando uma parte dos marxistas russos se volta para o positivismo de Avenarius e Mach e, em seguida, um pensador tão brilhante quanto Lunatscharski transforma-se em um “buscador de deus”.

28. Com a crise mundial introduzida pela erupção da Guerra Mundial de 1914 todos esses problemas apresentam-se em um nível superior; não são mais formas de expressão de antagonismos ideológicos que, em geral, permanecem latentes, mas claras formas de expressão de uma situação mundial de crise geral e duradoura.