

Paradigmas do pensamento no ocidente: das essências à interpretação

Western thinking paradigms: from the essences to interpretation

César Augusto Danelli Júnior

Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul

cesardanelli@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/4022687804361614>

Paulo Evaldo Fensterseifer

Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul

fenster@unijui.edu.br

<http://lattes.cnpq.br/0895374096983586>

Resumo

O presente texto busca elucidar os modos de compreensão do mundo que, nas interpretações do pensamento filosófico e científico clássico, perpassam a história do Ocidente. Neste exercício interpretativo, serão revisitados os modos paradigmáticos desse pensamento, seguindo, por um lado, interpretações já consagradas e, por outro, arriscando-se em aspectos subjetivo-opinativos. Desse modo, tem-se a ideia de realizar uma breve interpretação de cada etapa de compreensão do mundo, adotando, *a priori*, a seguinte convenção de fragmentação histórica: a) paradigma das essências; b) paradigma da razão subjetiva; e c) paradigma intersubjetivo. Ao final, esboça-se um esforço reflexivo do próprio conhecimento à luz da filosofia de Nietzsche e da radicalidade do aspecto interpretativo de todo pensamento que se pensa ao pensar algo.

Palavras-chave

Pensamento Ocidental; Razão; Hermenêutica; Nietzsche; Conhecimento.

Abstract

The present text seeks to elucidate the ways of understanding the world, which, in interpretations of classic philosophical and scientific thought, permeate the Western history. With this interpretive exercise, paradigmatic ways on this thought will be revisited following on the one hand, already established interpretations, and on the other, risking ourselves in subjective-opinionated way. Thus, there is the idea of holding a brief interpretation of each step of the world understanding, adopting *a priori* the following historic fragmentation convention: a) paradigm of essences; b) paradigm of subjective reason; c) intersubjective paradigm. At the end, this rehearsal delineates a reflective effort of knowledge itself based on Nietzsche's philosophy and on the radical nature of the interpretive aspect of every thought that is thought by thinking something.

Keywords

Western thought; Reason; Hermeneutics; Nietzsche; Knowledge.

Pode-se dizer que, desde a aurora dos tempos, não empregando a noção temporal em *lato sensu* ao universo, mas em *stricto sensu* ao homem, este, de alguma forma, valeu-se de conhecimentos e improvisações que pudessem dar curso à sua sobrevivência, desde as questões referentes à alimentação, vestuário ou moradia, só para citar alguns elementos. Mas o ponto, aqui, diz respeito mais especificamente à reflexão sobre esses “saberes”, isto é, a tematização do conhecimento propriamente dito. A isso podemos ousar denominar de filosofia como a reflexão

sobre o conhecimento. Mas, retrocedendo ao surgimento da filosofia, o que havia, até então, era a mitologia como explicação do mundo. Nesse período, o homem se compreende como inserido na natureza, como parte do conjunto que articulava e formava o “todo”.¹ Assim, o homem, sem estar devidamente fundado como parte nesse todo, não se caracterizava como ser. Ademais, a natureza manifestava-se conforme a vontade dos deuses, numa atmosfera em que sentimentos humanos e forças da natureza se confundem e se atrelam, criando uma metamorfose indistinguível entre raiva, vingança, paixão, chuva, raios e trovões, por exemplo.

A função da mitologia, basicamente, consistia tanto em tranquilizar a comunidade, uma vez que, por menos embasado que fosse, oferecia uma explicação do mundo, quanto, também, na explicação dada em si. Portanto, o mito é uma espécie de descrição fantasiosa dos acontecimentos dos deuses na origem do universo, ou, ainda, do próprio homem, querendo dar significações para algo atual. Entretanto, chega um tempo em que a mitologia não mais satisfaz aos anseios existenciais do homem, daí sim o advento da filosofia. Podemos supor que o mito, ao chegar ao estágio de ter oferecido respostas a tudo, se esterilizou, dando a ideia de acabamento, ou de não ser mais necessário pensar. Contudo, o pensamento nunca para, a sua única exceção, é a morte. Afora isso, podemos entender o mito como a tentativa primeira de o homem dar origem e forma ao abismo nebuloso que se chamava caos.

Quanto ao surgimento da filosofia, seu aparecimento dá-se justamente no rompimento do estágio mitológico; agora, para conhecer, é preciso questionar. Há uma passagem do conhecimento mítico (alegórico) ao pensamento racional (*logos*). Desse modo, arriscando uma breve conceituação, sem pretensão de fechamento, cremos que a filosofia é o pensar além do óbvio, do puramente dado; é a investigação racional dos rizomas pré-determinados, sendo, conseqüentemente, a pergunta pelo ser na sua radicalidade. Em termos heideggerianos, a filosofia é uma ontologia fundamental.

A filosofia, na história do pensamento ocidental, remonta sua origem ao século VII a.C. na Grécia. Esse momento gradativo da transição do mito ao *logos* também está relacionado com o surgimento da *polis*, onde os cidadãos criam e organizam sua vida social – e não mais os deuses. Nesse período, o paradigma vigente denomina-se paradigma das essências, passando a existir precisamente a partir da filosofia grega, superando, até então, a explicação mitológica do mundo. Agora, a realidade é tomada como um dado objetivo, fazendo-se necessário apreendê-la a partir de suas essências.

No período pré-socrático ou cosmológico, as investigações racionais estão centradas na natureza, figurando, dentre os primeiros filósofos, Tales de Mileto (623-546 a.C.), considerado como o pensador que deu início ao questionamento a partir do *logos* sobre o universo. Para demarcar esse momento, seguem alguns nomes importantes que se sobressaem: Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto, Anaxímenes de Mileto, Pitágoras de Samos, Xenófanés de Colofão, Heráclito de Éfeso, Parmênides de Eleia, Zenão de Eleia, Melisso de Samos, Empédocles de Agrigento, Filolau de Crotona, Arquitas de Tarento, Anaxágoras de Clazômenia, Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera (Souza, 1989).²

¹ O “todo”, nesse caso, diz respeito ao conjunto que compõe o universo: a natureza, os quatro elementos, os astros, o cosmos, os planetas.

² A filosofia pré-socrática caracterizava-se, principalmente, pela concepção monista, isto é, por considerar que tudo o que existe pode ser reduzido a um princípio único ou realidade fundamental. A substância primordial (*arché*), para Tales, era a água. Já para Anaximandro, o princípio vital era o indeterminado (*ápeiron*), o “infinito” no tempo. Para Anaxímenes, o princípio de todas as coisas é o ar. Pitágoras defendeu a tese de que todas as coisas são números. Heráclito propôs que, se deveria haver um elemento primordial da natureza, este seria o fogo. Parmênides deu os primeiros passos com a ontologia e trabalhou seu pensamento em torno do ser. Empédocles sugeriu a existência de quatro elementos substanciais, que constituem as raízes de todas as coisas percebidas: o fogo, a terra, a água e o ar. Por fim, Demócrito e seu mestre, Leucipo, desenvolveram uma doutrina baseada no atomismo.

Sobretudo para o desenvolvimento da tradição, dois desses pensadores destacam-se de maneira especial: Heráclito e Parmênides. O primeiro, acreditava que tudo é *devenir* (vir a ser), ou seja, tudo é movimento, mudança, sendo o fogo o elemento transformador. Ao contrário da maioria dos filósofos pré-socráticos, que buscam na mudança aquilo que permanece, Heráclito aponta sua reflexão especificamente sobre o que muda, arguindo que tudo flui, nada perdura nem permanece o mesmo. Assim, o ser não é mais que o vir a ser.

Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, segundo Heráclito, nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição; mas, pela intensidade e rapidez da mudança, dispersa e de novo reúne (ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mais ao mesmo tempo) compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se (Plutarco *apud* Souza, 1989, p. 60, parágrafo 91).

Já o segundo, compreendia a transformação constante proposta por Heráclito como ilusória, uma vez que, se tudo é *ser*, este, por sua vez, é uno, fixo, imutável, perfeito, pleno, absoluto e eterno. Parmênides fez uso tanto da ontologia quanto da lógica em sua filosofia, proclamando que o *ser* é e o *não ser* não é. Aquilo que é, é exatamente a ontologia absoluta do mesmo, conforme exposto acima. Todavia, o que não é, não pode ser, ou existir (negação do ser) é nada, pois o ser é tudo. Poderíamos dizer que Parmênides, ao formular sua filosofia, compôs uma “teoria do ser”.

Pois bem, eu te direi, e tu recebes a palavra que ouviste, os únicos caminhos de inquérito são a pensar: o primeiro, que é e, portanto, que não é não ser, de persuasão é caminho (pois à verdade acompanha); o outro, que não é e, portanto, que é preciso não ser, este, então, eu te digo, é atalho de todo incrível; pois nem conhecerias o que não é (pois não é exequível), nem o dirias... (Plutarco *apud* Souza, 1989, p. 88, parágrafo 2).

Durante o transcurso da história do pensamento ocidental, principalmente nas filosofias de Platão e Aristóteles, a tradição deu ênfase ao pensamento de Parmênides, compreendendo-o como a busca incessante da verdade, do aperfeiçoamento da razão e da apreensão da realidade a partir das essências dos entes e do homem. Nessa perspectiva, considerando ainda os pré-socráticos, ainda não havia a compreensão das leis da natureza num sentido dado pela astronomia moderna; a natureza movimentava-se a partir da vontade e capricho dos deuses.

Fazendo a transição histórica das etapas do conhecimento, numa passagem da cosmologia para a filosofia antiga, não poderíamos deixar de lembrar, mesmo que superficialmente, o lendário Sócrates de Atenas, tanto, que a maioria das convenções históricas da filosofia o usa como simbolismo de passagem entre os pensadores pré-socráticos e pós-socráticos. Sócrates veio ao nosso conhecimento por meio de testemunhos posteriores, especialmente de Platão e Xenofonte, dois de seus alunos, como, também, retratado comicamente na dramaturgia de Aristófanes.

A filosofia socrática é baseada na arte de perguntar, através do chamado método dialógico. A partir de sua frase clássica: “só sei que nada sei”, Sócrates alimentava suas dúvidas e as promovia nas conversações a fim de atingir um conhecimento mais profundo e essencial sobre as coisas. Esse método, quando iniciada a dinâmica da conversação, se desdobrava em duas vertentes: a ironia e a maiêutica. A ironia era no sentido de ironizar o saber daqueles que antecipadamente se julgavam sábios por si próprios. Ademais, a ironia se fazia presente nas interrogações que Sócrates lançava contra seus interlocutores, demonstrando nada saber, apresentando-se como um ignorante acerca dos temas que seus interlocutores se julgavam sábio. Assim, de acordo com as afirmações eloquentes de seus parceiros de diálogo, Sócrates ia refutando, contestando e negando o que inicialmente era lançado como verdade. Do mesmo modo, esse efeito provocava a soberba e a presunção do saber com pretensões de acabamento. Já

a maiêutica encontra sua inspiração na mãe de Sócrates, que era parteira, versando, em suma, no processo de parir, aflorar, trazer à luz a verdade da alma, considerando que ele acreditava que a verdade está dentro de cada um. Possivelmente a maiêutica seja o estágio no qual são, definitivamente, reelaboradas as problemáticas a serem refletidas, com o objetivo de auxiliar a reconstruir as ideias e formulações de cada um.

Apesar dos muitos alunos de Sócrates, tanto ricos como pobres, quem mais se destacou foi Platão (Rivaud, 1955), e é dele que trataremos neste momento. Platão é considerado, por muitos, como um dos alicerces da filosofia ocidental, juntamente com Aristóteles, de quem comentaremos adiante. Para ele, há sempre uma essência por detrás das aparências, deixando subjacente que, diante dessa percepção, sobrevém sempre uma suspeita por parte daquele que quer conhecer. O essencial, aqui, é a ideia pela qual nos articulamos e que forma um conceito permanente com caráter de eternidade: “No campo do conhecimento, a distinção é estabelecida de forma sistemática, a partir de Platão, entre ‘conhecimento comum’, ou opinião (*dóxa*) e o ‘conhecimento buscado’ (*epistême*), universal, contemplativo, desinteressado, teórico” (Marques, 1996, p. 15).

Platão, como se sabe, fundou sua própria escola filosófica, chamada Academia, sendo, talvez, uma das primeiras instituições estáveis de ensino superior do ocidente, dedicando-se a pesquisas filosóficas, científicas e, também, à formação política. Preocupando-se com a problemática criada por Heráclito e Parmênides, ou seja, do *devoir* do primeiro e do *permanente* do segundo, Platão proclama, na sua metafísica, a duplicação de mundos (dualismo platônico): o mundo sensível e o mundo inteligível. O mundo sensível corresponde à matéria, a tudo aquilo que vemos e sentimos no cotidiano por meio das sensações. As coisas do mundo sensível surgem e desaparecem, vêm e vão, num movimento contínuo de efemeridade e transformação. Aqui, podemos fazer uma comparação à filosofia de Heráclito. Já o mundo inteligível se refere às ideias (eternas), que, para Platão, são as mesmas para o intelecto, permitindo, na sua concepção, uma espécie de experimentação do imutável, do perfeito. Nesse ponto, parece-nos, mesmo com ressalvas, haver certa semelhança com o pensamento de Parmênides. Uma característica importante da filosofia platônica é o seu (re) descobrimento constante ao logo da história. Se não, vejamos:

Mais de dois mil anos já se passaram desde o dia em que Platão ocupava o centro do universo espiritual da Grécia e em que todos os olhares convergiam para a sua Academia, e ainda hoje se continua a definir o caráter de uma filosofia, seja ela qual for, pela sua relação com aquele filósofo. Todos os séculos da Antiguidade que se seguiram a ele ostentaram, na sua fisionomia espiritual, traços da filosofia platônica (por mais metamorfoseados que estejam), até que por fim o mundo greco-romano se unifica sob a universal religião espiritual do neoplatonismo. A cultura antiga, que a religião cristã assimilou e à qual se uniu para entrar, fundida com ela, na Idade Média, era uma cultura inteiramente baseada no pensamento platônico (Jaeger, 2013, p. 581).

Aliás, o pensamento platônico não se apaga na cultura antiga, mas, além de perpassar por toda a Idade Média, é reinterpretado juntamente com a toda a filosofia grega pelo renascimento e pela modernidade. Um elemento crucial que diferencia Platão com relação a Sócrates e o período cosmológico, a nosso ver, é que, enquanto estes buscavam a *arché* das coisas nas próprias coisas, numa perspectiva *imane*nte, Platão, diversamente, trabalhou com a noção de *transcendente*. Por esta noção, somente quando nos deslocamos do mundo sensível e penetramos no mundo racional das ideias é que alcançamos o ser absoluto.

Ao lado de Platão, quem se sobressai é a figura de seu discípulo mais expressivo, Aristóteles, que também fundou sua escola: o Liceu. Apaixonado pela Biologia, Aristóteles elaborou, a partir de uma visão científica da realidade, um raciocínio fundamentado pela lógica.

Observando a realidade, ele concebeu que a multiplicidade dos seres percebidos pelos sentidos contém, ao mesmo tempo, a realidade. Desse modo, a ciência deveria ter, como ponto de partida, a realidade sensorial, isto é, empírica, buscando neles mesmos as estruturas da essência de cada ser.

A ciência, aqui, deveria ter como pressuposto a compreensão do individual com vistas ao universal, igualmente como se entende, pelo método indutivo (particular/geral), a construção do saber científico. Este processo, para Aristóteles, é o caminho para o conhecimento. Ao oposto de Platão, o mundo sensível e o mundo inteligível não estão separados, mas coexistem. A doutrina de Aristóteles trabalha com a ideia de matéria e forma, consistindo a matéria como o elemento indeterminado dos seres, mas que, do mesmo modo, é determinável pela forma. Já a forma, está determinada por si própria, entretanto, é determinante em relação à matéria. Esta compreensão se aplica também ao ato e a potência, trazendo novamente o impasse de Heráclito e Parmênides, uma vez que o ato (forma) já é, enquanto a potência (matéria) é o vir a ser.

O conhecimento, nessa época, que, inclusive, irá transcorrer até Kant, está centrado na metafísica, entendida, aqui, como a captura do permanente. A metafísica dispunha sobre o fundamento da compreensão e Aristóteles, denominou-a, na verdade, de filosofia primeira e segunda. A filosofia primeira versava sobre o próprio fundamento, ou, no que concerne a suas causas, das quais dependem os objetos a serem tratados nas outras partes da filosofia teórica. Quanto à filosofia segunda ou física, ocupa-se com os dados da experiência, indicando, também, uma pesquisa subsequente, indo além do conhecimento meramente revelado na experiência. A metafísica, para Aristóteles, além de ser a filosofia primeira, é conceituada no seguinte sentido:

Há uma ciência que estuda o ser enquanto ser e seus atributos essenciais. Como chamá-la? Ela não se confunde com nenhuma das ciências, que são particulares. Nela procuramos os princípios primeiros e as causas mais altas, e estudamos a realidade a que eles pertencem, não enquanto acidente, mas enquanto ser. Eu sei que vão chamá-la ontologia, que quer dizer ciência do *ónheón* (ser enquanto ser). De minha parte, vou chamá-la filosofia primeira (Millet, 1990, p. 75).

Nesse paradigma, os fenômenos prevalecem em relação ao sujeito, ficando reservado a este a tarefa específica de captar a essência do mundo e suas objetividades. Igualmente, constatamos que esse modo de pensar é, como exposto até aqui, o fundamento de toda a filosofia grega, atingido em Aristóteles o seu ponto culminante, “pelo qual o pensamento busca a correspondência com o ser das coisas e se manifesta no discurso como realidade autônoma radicada no real” (Marques, 1993, p. 23).

O paradigma das essências ou da razão objetiva perpassará por toda a Idade Média, figurando Deus como o fundamento absoluto do mundo, cognominado este paradigma em particular de *teocentrismo*. Assim, esse é o momento histórico em que a filosofia, desvirtuada agora de seu propósito primordial enquanto instância crítica, passa a ser uma espécie de serva da teologia com o intento primeiro de justificar racionalmente a existência de Deus e do Cristianismo. No entendimento de Mário Osório Marques, “os primeiros intelectuais convertidos ao cristianismo vinham da tradição cultural helênica e passavam a apelar para a Filosofia, no intuito de defender, divulgar e justificar a novidade cristã” (Marques, 1993, p. 26). Podemos citar, a título de exemplo, Santo Agostinho que, na análise de Werner Jaeger, “traçou a fronteira histórico-filosófica da concepção medieval do mundo, por meio da sua *Cidade de Deus*, tradução cristã da *República de Platão*” (Jaeger, 2003, p. 581). O *teocentrismo*, dentre outras peculiaridades, estava imbuído da predominância da heteronomia do indivíduo, do mundo e da verdade revelada, da ideia de vida eterna e da salvação pela fé. Na interpretação de Hegel:

Corresponde a tal exigência o esforço, tenso e impaciente, de um zelo quase em chamas, para retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular, e dirigir seu olhar

para as estrelas; como se os homens, de todo esquecidos do divino, estivessem a ponto de contentar-se com pó e água, como os vermes. Outrora tinham um céu dotado de vastos tesouros de pensamentos e imagens. A significação de tudo que existe estava no fio de luz que o unia ao céu; então, em vez de permanecer *neste* [mundo] presente, o olhar deslizava além, rumo à essência divina: a uma presença no além – se assim se pode dizer (Hegel, 1992, p. 25).

A investigação filosófica, nesse período, ficou restrita apenas a demonstrar racionalmente as verdades da fé, porque impossibilitada de, digamos, contrariar essas mesmas verdades estabelecidas pela Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), a instituição religiosa e social mais poderosa e influente da Idade Média e, também, a única representante do Cristianismo. Esta etapa da história se subdivide, num primeiro momento, no início da era cristã, com os padres apostólicos disseminando, principalmente, o Novo Testamento. Num segundo momento, os padres apologistas, demarcando a filosofia dita pagã e a defesa abnegada da fé. Na sequência, vem à tona a patrística, que volta a conciliar razão e fé, ou filosofia e teologia, destacando-se Santo Agostinho e o legado do pensamento platônico. Por derradeiro, tem-se a escolástica, em que se busca uma sistematização da filosofia cristã; porém, nesse momento, a referência é a filosofia aristotélica, sobressaindo-se Santo Tomás de Aquino.

Antes de adentrarmos mais especificamente na Idade Moderna, temos que acentuar a revolução paradigmática que se sucedeu. Se antes os fenômenos são predominantes diante do sujeito, restando a este somente a possibilidade de capturar a essência dos entes, agora, sobretudo a partir de Kant, há *a priori* uma espécie de habilidade excepcionalmente humana de absorver cognitivamente os fenômenos, deslocando a compreensão do ser para a razão. Outro fator significativo concerne no solapamento do *teocentrismo* para o *antropocentrismo*, ou seja, Deus é destronado do centro e no seu lugar é colocado o próprio ser humano.

Um ponto que, necessariamente, precisa ficar claro é que o advento da Modernidade aconteceu de forma gradativa, aparecendo suas primeiras configurações já no Renascimento e na promoção do ser humano e de seus atributos, tais como a liberdade e a razão como potenciais de desenvolvimento de uma concepção puramente racionalista. Outros elementos que contribuíram sobremaneira para a construção de um novo mundo foram as grandes navegações, os descobrimentos de terras até então desconhecidas pelos europeus, a formação dos Estados nacionais, a passagem do feudalismo para o capitalismo, o movimento da Reforma deflagrado por Martinho Lutero, a invenção da imprensa e o desenvolvimento das ciências naturais, só para trazer a lume alguns exemplos.

Com o *antropocentrismo*, temos a autonomia do sujeito e a responsabilidade de um mundo a construir, diferentemente da concepção anterior que acreditava num mundo já revelado. As verdades também não são mais reveladas, sendo necessário fabricar o conhecimento. Afora isso, é exaltada a vida terrena em contraposição à vida eterna; a salvação num além é sobrepujada pela felicidade neste mundo e a razão volta a ter primazia sobre a fé. Para delimitarmos esse momento, trazemos à tona Descartes, filósofo francês que trouxe uma nova compreensão do sujeito, sendo, em suma, aquele que pensa e, ao mesmo tempo, é consciente dos seus pensamentos e responsável pelos seus atos. Descartes, ao sugerir que existe uma substância autofundante (uma essência racional), propõe o EU como fundamento. Com relação ao paradigma das essências, não é mais o que os sentidos podem captar, mas antes, de acordo com o paradigma que se instaura, o da razão subjetiva, do que a razão *a priori* impõe, de tal modo que há uma substituição da primazia do *real* pela *razão*. Descartes foi um dos pensadores modernos responsáveis pela ruptura com toda a autoridade pré-estabelecida de conhecimento, dando centralidade à questão do método, em sua filosofia, como garantia para que o pensamento pudesse chegar a verdades indubitáveis.

Ao lado de Descartes, Francis Bacon contribuiu expressivamente para estabelecer as bases da modernidade; enquanto aquele confiava na razão pura como instrumento de compreensão da realidade, este acreditava no modo experimental a partir da observação dos fenômenos. A observação, aqui, no sentido da análise da natureza, a fim de coletar dados para, posteriormente, serem organizados pelas categorias da razão. A pesquisa empírica para Bacon servia tanto para fornecer resultados objetivos para o ser humano quanto para o desenvolvimento progressivo da ciência. Além de Descartes e Bacon, outros notáveis pensadores, desde o Renascimento, são Copérnico, Maquiavel, Montaigne, Galileu, Newton, Espinosa, Pascal e Kant. Apesar de esses fazerem parte do que costumeiramente chamamos da época do racionalismo, Pascal foi um pensador contra esta corrente. Notemos por quê:

O homem não passa de um caniço, o mais débil da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que todo o universo se arme para esmagá-lo: uma gota é suficiente para matá-lo. Mas, mesmo que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre que aquilo o mata, porque sabe que morre e o que o universo tem de vantagem sobre ele; o universo não sabe nada (Pascal, 1976, p. 96-97).

Em primeiro lugar, é evidente a postura de Pascal em reconhecer a razão como um acréscimo de magnitude ao ser humano, por outro lado, fica subjacente, em seu aforismo, a condição trágica do mesmo, isto é, ao mesmo tempo em que é admirável é miserável, sendo capaz de alcançar grandes feitos e cometer grandes erros. Para Pascal, a razão tem seus limites, como, por exemplo, a provação da existência de Deus e o princípio e o fim das realidades que busca compreender. O Deus de Pascal não pode ser racionalizado, mas, apenas, sentido pelo coração.

Se, na filosofia grega e no paradigma das essências, o conhecimento estava centrado na objetividade do ser, com a transformação operada pela modernidade o conhecimento está posto no sujeito, uma vez que, agora, é ele quem possui a razão, sendo precisamente esta a condição *a priori* para poder-se conhecer e, por conseguinte, conectar-se com o mundo. Portanto, há uma reviravolta do objeto-sujeito para o sujeito-objeto. Os modernos diferem-se por suspeitarem da natureza posta, caracterizando-se por serem heréticos justamente porque duvidam.

Dissertando superficialmente sobre Kant, no intuito de apresentar previamente seu pensamento, Pascal articulou uma conexão entre o racionalismo de Descartes e o empirismo de Bacon, problematizando quais seriam as condições de possibilidades (justificativas), na análise pura da razão, antes de produzir, digamos, os produtos da ciência. Assim, por meio dos sentidos, nós recebemos os dados, considerando que os organismos estão fadados a serem receptivos. Parece-nos que, para Kant, o ser humano se assemelha a uma máquina com a tendência de organizar a desorganização do mundo.

O mundo, entendido como caos, necessita ser ordenado com relação ao tempo (quando) e ao espaço (onde). Desse modo, depende dos dados a serem assimilados dentro de nossas limitações e das condições de possibilidade, segundo referido anteriormente. Kant sistematizou a razão em categorias: a) quantidade (muito/pouco); b) qualidade (exercício de qualificar - bom/mau, valorizar); c) relação (recorta-se um objeto num entorno - contexto - e relaciona-se com determinada coisa; relação de causa e efeito, por exemplo); d) modalidade (possibilidade-efetividade-necessidade). De acordo com Mário Osório Marques:

Propunha-se a Emanuel Kant a gigantesca tarefa de salvar o espírito, a ciência, a moral, a arte, a religião, sem renunciar às conquistas do pensamento moderno. As soluções ele vai buscá-las no horizonte da autoconsciência absolutizada. Na *Crítica à Razão Pura*, isto é, da razão submetida a uma crítica impiedosa, estabelece-se a primazia do discurso da razão sobre os fatos da experiência registrados pela ciência. Por outro lado, Kant não renuncia à ordem dos valores, os quais se mostram arredios à análise científica, mas, por ele, são

integrados no horizonte da razão prática (...). Assim, ao pensamento moderno, Kant conferia sua expressão mais completa pela concepção do homem que cria o universo científico e o universo moral, segundo as normas da própria razão (Marques, 1993, p. 52).

Em Kant, portanto, não podemos captar a coisa em si, mas somente como nos aparece. Nesse percurso organizatório proposto pelo filósofo, cada um (eu empírico) traça seu caminho, no sentido de que captamos a mesma estrutura, mas organizamos de maneira diferente, ou, ainda, transformamos em resultados diferentes. A noção de sujeito, para Kant, é daquele que possui luz própria, com possibilidades de, pela razão, emancipar-se, esclarecer-se, ser livre e atingir uma capacidade autônoma. Já no que se refere à moral, esta repousa sua autonomia na vontade que institui o indivíduo como único legislador de suas regras de ação e racionalmente responsável por suas escolhas.

Invertendo-se a relação objeto-sujeito para sujeito-objeto, o pressuposto do conhecimento passa a ser o sujeito. Na obra de Kant, *Crítica da Razão Pura*, verifica-se, no seu entendimento, o sujeito que detém, *a priori*, a capacidade de conhecer. No mesmo sentido, o sujeito possui a “razão por ser a faculdade que proporciona os princípios do conhecimento *a priori*” (Kant, 2001, p. 24).

A filosofia, na modernidade, também ganhou ênfase na política³, principalmente com o progressivo liberalismo econômico, a crítica ao sistema absolutista e as constantes revoluções por diferentes motivos dos povos frente a seus governantes. Veja-se a interpretação de Hannah Arendt sobre a tradição e a época moderna:

A tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido com as teorias de Karl Marx. O início deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas. O fim veio com a declaração de Marx de que a Filosofia e sua verdade estão localizadas não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles, podendo ser “realizada” unicamente na esfera do convívio, por ele chamada de “sociedade”, através da emergência de “homens socializados” [vergesellschaftmenschen]. A Filosofia Política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a Política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do Filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia, para poder “realizá-la na política. Nisso consistiu a tentativa de Marx, inicialmente expressa em sua decisão (em si mesma filosófica) de abjurar da Filosofia e, posteriormente, em sua intenção de “transformar o mundo” e, assim, as mentes filosofantes, a “consciência dos homens” (Arendt, 1997, p. 43-44).

Os filósofos que contribuíram para o pensamento político de seu tempo, dentre outros, foram Thomas Hobbes, John Locke, Thomas Moore, Montesquieu, Adam Smith, Jean-Jacques Rousseau e Karl Marx, por exemplo.

³ Geralmente, ou quase sempre, se tem a ideia de que, pela fundação do Estado Moderno, pela criação dos direitos individuais e dos sistemas políticos regidos por diferentes constituições, acredita-se que a modernidade proporcionou um progressivo desenvolvimento no que diz respeito à política e um enfraquecimento gradativo da violência gerada por povos do passado. Neste ponto, uma ressalva merece ser trazida ao escopo do texto, uma vez que, em se tratando de política, Aristóteles pensava que a mesma deveria ser exercida por alguém que se consagrasse ao “bem comum”, preocupando-se em promover a bondade como requisito indispensável à convivência dos indivíduos. Essa compreensão de política tem sua virada em Maquiavel, mais precisamente na sua obra *O Príncipe*, em que a política é a luta contínua pela tomada e manutenção do poder onde os fins justificam os meios.

A modernidade começa a atingir seu ápice com o Iluminismo por volta do século XVIII, enfatizando a capacidade humana de, pelo uso da razão, conhecer a realidade e interferir nela, a fim de organizá-la racionalmente e proporcionar um bem-estar social geral. O Iluminismo se esforçou para lançar luzes às trevas, ao desconhecido, tal qual ficou conhecida a Idade Média para os precursores do movimento, desenvolvendo a capacidade intelectual e libertando o indivíduo de medos irracionais, superstições e crendices. Assim, estava sendo deflagrado definitivamente o objetivo de forjar uma nova ordem de cunho estritamente racional para a sociedade, colocando no horizonte os ideais de progresso e felicidade.

Se fizermos um recorte arbitrário do Século XIX, sobressaem-se as figuras de Marx, Freud (este já com um pé no século XX) e Nietzsche. Os dois primeiros, cada qual com seu método, rogavam que fosse possível chegar à realidade e compreendê-la de modo acabado, absolutizado. Marx diagnosticou a realidade através dos problemas econômicos (capitalismo) e da política (luta de classes), sendo a Revolução Comunista o horizonte a ser buscado. Freud, ao inventar a psicanálise, propôs chegar à *psique* de cada indivíduo e sentenciar a natureza das suas respectivas patologias.

A diferença, como se poderia imaginar, é que Freud foi além, no sentido do diagnóstico ser emitido tanto pelo paciente como pelo psicanalista, ou seja, na construção mútua de vozes, o que supõe que a noção de verdade já é uma interpretação esboçada no diálogo com o outro, intersubjetivamente, já configurando o novo paradigma da razão intersubjetiva. Neste ponto é que entra Nietzsche com sua célebre frase: “Não há fatos, mas somente interpretações, e esta, também é uma interpretação”.

Desse modo, na tentativa de articular um paralelismo entre esses pensadores, Marx tem pretensão de verdade absoluta da realidade tanto quanto Freud, porém com métodos diferentes. Nietzsche, por sua vez, em algum momento dirá que, frente a uma interpretação cabe outra interpretação e, assim, sucessivamente. No caso do psicanalista, seu diagnóstico poderá ser reinterpretado inúmeras vezes. É o que Nietzsche resolveu chamar de “a nova condição do infinito”. Em termos de Marx e, talvez, de sua sentença mais conhecida, na décima primeira tese contra Feuerbach, de que “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; trata-se, agora, de transformá-lo”. Afirmção ou interpretação, que foi tomada pelos comentadores em geral de forma absolutizada, como um verdadeiro diagnóstico de toda a tradição, tendo sua receptividade tomada ao pé da letra e não passando pelo processo de reflexão subjetivo-opinativa para ser inserida no círculo de uma objetividade pensante.

Afirmamos isso porque se analisarmos a tradição, desde Platão em sua obra *A República*, passando pelos filósofos políticos da modernidade, se é que poderíamos classificá-los assim. Não vemos, porém, despreensão da parte destes de simplesmente apenas querer interpretar o mundo, como se suas teorias fossem construídas unicamente para serem lidas e não implantadas. O “equivoco” de Marx estaria, por um lado, no fato de ele não reconhecer, no conjunto da história do pensamento, o desejo de mudar (transformar) o mundo e, por outro, de que sua máxima também é uma interpretação.

Mas, voltando à “perigosa” linearidade proposta no texto, com a desilusão provocada pelos ideais de progresso e felicidade apregoados pela modernidade, e o que é pior: chegando à crise máxima com a violência inimaginável das duas grandes guerras mundiais, em que foi levado a cabo o desenvolvimento técnico-científico aos horrores dos genocídios fundamentados num só discurso, numa só linguagem, aos poucos, começa a tomar forma a virada linguística, retratada, para escolher alguns, na filosofia de Martin Heidegger e Ludwig Wittgenstein. Do paradigma da razão subjetiva, passa-se ao paradigma intersubjetivo. Se, antes, a relação era mantida entre sujeito e objeto, agora é entre sujeito e sujeito, ou, simplesmente, entre sujeitos mediados pela linguagem. Nesse paradigma, nos configuramos enquanto sujeitos inseridos num entendimento compartilhado, havendo um percurso do eu (relativo e particular) para o nós

(objetivo e universal), isto é, da opinião, na perspectiva subjetivo-opinativa, para a objetividade pensante, onde o conhecimento adquire uma estabilidade com caráter de provisoriedade consensual, partilhado e, não, substancializado. Perspectiva que, embora sem sacralizá-la, reserva um lugar privilegiado à tradição - e aos pré-conceitos que a acompanham - e tornam a compreensão possível.

Voltando para o século XIX, e mais precisamente para o pensamento de Nietzsche, percebemos que os intelectuais que registraram significativamente seu pensamento filosófico no contexto histórico mundial primavam, como ponto de partida para erigir suas teorias inicialmente abstratas, em formar elementos que simbolizassem o ser humano numa perspectiva dualista. Para mencionar alguns exemplos além dos já aludidos no texto, Dostoiévski classificou os indivíduos em ordinários e extraordinários, Immanuel Kant optou por denominá-los em minoritários e majoritários, Sigmund Freud, através do desenvolvimento da psicanálise, estabeleceu a divisão entre consciente e inconsciente, enquanto Friedrich Nietzsche, fazendo uso da mitologia grega como pano de fundo para sua construção filosófica, ao discorrer acerca do humano, proclamou sua bifurcação entre Apolo e Dionísio.

Para entender o que Nietzsche (1987) preconizava, faz-se necessário, como informe introdutório, dissertar sobre uma pequena história que gira em torno de Zeus - pai dos deuses e dos homens, deus dos céus e do trovão. Filho de Crono e Reia, Zeus era considerado a personificação máxima da perfeição, reunindo todas as qualidades que visam formar um ser superior em relação aos demais. Era tido, para os gregos, como o supervisor do universo, ostentando um conjunto de excelências comportamentais, feitos heroicos, além de ser detentor da sabedoria divina. Conhecido por suas aventuras eróticas, as quais resultavam em seus descendentes divinos, semidivinos e mortais, Zeus viria a relacionar-se com a princesa Semele, vindo a gerar, posteriormente, o controverso e cultuado Dionísio, único deus olímpico filho de uma mortal, com a interessante particularidade: a de ser uma divindade grega atípica por ter o “sangue misturado”.

Dionísio, além de ser cortejado como o deus do vinho e da embriaguez, representa o imaginário das festas desregradas, da insânia, da desinibição humana e dos excessos descontrolados, por assim dizer. Adaptado para a cultura romana, seu nome alternativo era Baco, pelo qual, em meio às orgias regadas a vinho, era saudado tanto pelos gregos como pelos romanos como símbolo do instinto humano sem dissimulações ou disfarces.

Para completar a polarização de Nietzsche (1987), o oposto desse retrato instintivo de Dionísio recaía em seu irmão Apolo, deus do sol e herdeiro natural do legado divino de Zeus, sendo depois deste, possivelmente, o deus mais influente e venerado de todos os deuses da Antiguidade Clássica. Ao contrário de Dionísio, Apolo pregava a consciência e a racionalidade aos homens frente aos seus defeitos e deslizos, sendo considerado como o agente da purificação e defensor da virtude. Além de deus do sol e da beleza, figuravam, como suas bandeiras, a perfeição, a harmonia, o equilíbrio e a razão. Dito isso, Nietzsche, ao retratar o ser humano, empregou, como enredo, a atmosfera mitológica grega centrada na polarização do apolíneo e do dionisíaco, defendendo, também, que essa duplicidade estava estritamente ligada ao contínuo desenvolvimento da arte e da cultura. Assim, imaginamos que a ideia de Nietzsche - enquanto Apolo - era a de simbolizar a conduta apropriada do indivíduo prescrito pela coletividade, entendida, aqui, como a adequação social, trazendo a noção de que devemos, cotidianamente, nos inserir nas exigências da sociedade como cidadãos de excelência, preocupados em nos fazer transparecer como indivíduos de comportamento exemplar aos olhos de quem nos espreita. Já Dionísio, representa a inversão da natureza apolínea, concebida pelo instinto selvagem, o desejo puro, a irracionalidade, os devaneios e as fantasias de todas as espécies, mediante um surrealismo imaginário prático ainda não conhecido.

Desse modo, apesar de Nietzsche trabalhar a ideia de apolíneo e dionisíaco, o ser humano, para ele, contém tanto um como o outro em sua estrutura. Somos, a maioria, condicionados pelo sistema mundano, a ininterruptamente aperfeiçoar e desenvolver nosso espírito apolíneo, seguindo as regras pré-estabelecidas e mantendo-nos alertas em relação a qualquer desvio comportamental. Em contrapartida, necessitamos encerrar friamente e sem dó nosso rebelde Dionísio no calabouço existencial como forma de nos mantermos seguros contra nós mesmos, primando pela nossa previsibilidade e colocando-nos como alvo de difamação aos que pensam de maneira diferente.

Podemos suspeitar que Nietzsche teve seu lado dionisíaco gritante e aflorado enquanto desenvolvia seu pensamento inspirado por ares gregos. Ademais, Nietzsche proferiu uma crítica radical e impiedosa à tradição filosófica ocidental e aos valores fundamentais da civilização, construindo uma reflexão a golpes de martelo. Sua proposta era a de o humano reconciliar-se com o mundo da vida, aceitando este tal qual é e rejeitando as crenças em Reinos dos Céus, Atlântidas, El Dourados, ou qualquer outro além-mundo que não seja este onde nascemos, vivemos e morremos.

Por fim, o estudo que aqui esboçamos acerca dos paradigmas do conhecimento, com vários pecados de simplificações e linearidades, julgamos ser de suma importância para percebermos que muito daquilo que compreendemos está atrelado ao paradigma vigente, condicionando, portanto, o nosso modo de compreender. A ênfase nesse pertencimento talvez justifique por que a obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*, de Thomas Kuhn, tenha sido tão criticada pela comunidade acadêmica, haja vista que, basicamente, Kuhn sustenta a tese de que as descobertas científicas não são iluminações solipsistas de determinados cientistas, desconsiderando o legado da tradição e o paradigma vigente ou anterior no modo de compreender, mas, em função justamente disso, como pressuposto determinante de novas descobertas. Enfim, embora o sentido de paradigma possa ser diverso, podemos extrair da própria ideia de paradigma uma pista para pensar por que pensamos do jeito que pensamos.

Referências

- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- HEGEL, G. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- MARQUES, M. *Conhecimento e modernidade em reconstrução*. Ijuí: Unijuí, 1993.
- MILLET, L. *Aristóteles*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- NIETZSCHE, F. O nascimento da tragédia no espírito da música. In: _____. *Nietzsche: obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 05-28 (Coleção Os Pensadores)
- PASCAL, B. *Pensamentos*. Tradução de Alcântara Silveira. São Paulo: Cultrix, 1976.
- RIVAUD, A. Evolução do pensamento de Platão. In: PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de Jorge Paleikat e Cruz Costa. Porto Alegre: Globo, 1955. p. 05-23.
- SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores)