

AULA INAUGURAL

(dos cursos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, proferida em 21 de fevereiro de 2001)

*HUMANIDADES E HUMANISMOS:
A LÓGICA DA EXCLUSÃO*

FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

REITOR: Prof. Dr. Adolpho José Melfi
VICE-REITOR: Prof. Dr. Hélio Nogueira da Cruz

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DIRETOR: Prof. Dr. Sedi Hirano
VICE-DIRETORA: Profa. Dra. Eni de Mesquita Samara

Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S586 Silva, Franklin Leopoldo e
Humanidades e humanismos: a lógica da exclusão / Franklin Leopoldo e Silva.
São Paulo : SDI / FFLCH / USP, 2002.

20 p.

Aula Inaugural dos Cursos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Proferida em de de 2002.

ISBN 85-7506-095-3

1. Ciências Humanas e Sociais – Aspectos filosóficos 2. Filosofia I.
Título

CDD 301
100

HUMANIDADES E HUMANISMOS: A LÓGICA DA EXCLUSÃO

Creio que a pertinência desse tema não deriva apenas de que ele nos concerne de perto, a nós que nos dedicamos àquilo que tradicionalmente é chamado de “Humanidades” e que tem como referências principais as ciências humanas, a filosofia, as letras e as artes. O tema não nos concerne apenas porque somos estudiosos dos assuntos que se alinham sob esse leque temático, mas talvez principalmente porque temos sido levados a nos questionar acerca daquilo que fazemos, porque a confiança na importância das coisas que nos empenhamos em conhecer e elucidar tem sido, já há algum tempo e de várias formas, abalada por pressões de várias ordens, epistemológicas e institucionais, e tais pressões vêm acrescentar ao nosso esforço de conhecimento a elaboração de estratégias de justificação que muitas vezes configuram uma situação de inferioridade e de marginalidade, como se aspirar a um lugar estável no quadro teórico da contemporaneidade fosse uma pretensão de difícil plausibilidade, de validade duvidosa, de inserção instável num universo de certezas cada vez mais inquestionadas. E isso certamente deriva de que nada temos a acrescentar a uma construção de certezas acabadas, nós a quem o apelo da vocação interrogativa impede o gozo da satisfação com os resultados definitivos e com as respostas acabadas que permitem virar a página com a ingênua certeza da linearidade do progresso ou com a estúpida arrogância do otimismo histórico. Nós, que temos a consciência dividida entre a enormidade da tarefa e a intensidade do risco, sabemos, ou deveríamos saber, que a realidade não se expõe com a facilidade do objeto constituído como uma paisagem à espera da contemplação, ou com a índole pacífica de uma exterioridade pronta para a assimilação. Sabemos que o conhecimento possui o perfil dramático de todas as relações humanas e que ele somente se torna humano quando atravessado pela cons-

ciência da incompletude presente nos nossos êxitos e nos nossos fracassos, quando sentimos a desproporção terrível entre o que identificamos como verdade e o campo infinito de obscuridade que se abre como o horizonte que podemos divisar a partir de algumas certezas. O que nos distingue é que somos impulsionados pela expectativa ansiosa daquilo que nos falta, mais do que lastreados pela tranquilidade orgulhosa do adquirido.

Mas assim caminhamos à contracorrente de uma concepção de conhecimento orientada pelas noções de produção, acumulação e consumo. Recusamos o ciclo da produtividade contínua, da sucessão das respostas, para seguir a tradição originária do pensamento, a espiral das interrogações que constrói a dialética entre distância e proximidade, entre a ansiedade que desperta a miragem e o caminho vencido que proporciona a visão, que é, de resto, sempre a de algo situado mais além daquilo que nos foi dado ver, porque não se trata de ver o que se possui, mas o que se procura. E sem dúvida a compreensão mais adequada do nosso trabalho e de nós mesmos só pode ser o sentimento dessa negatividade que o constitui e nos constitui, que gera a incompreensão por parte dos outros e, em nós mesmos, muitas vezes, a sensação de vazio e de liberdade desperdiçada, que pode nos impelir à busca de falsos referenciais e de segurança ilusória. Não devemos pois, tentar localizar referências seguras e definidas no interior dessa circunscrição temática legada pela tradição com o nome de Humanidades. Nossa época parece por vezes nos impor os limites desse território e as linhas que o dividem internamente, seguindo a norma contemporânea de demarcar especialidades para em seguida propor uma integração que na verdade não passa de uma classificação hierárquica de saberes particulares. Concordar com esse ordenamento seria apenas coonestar a organização de prioridades elaborada pelo tipo de racionalidade que triunfou historicamente, mas que não precisamos aceitar na sua pretensão totalizadora. Se o que devemos fazer numa escola de Humanidades é, sobretudo, alcançar alguma clareza acerca do significado que tais estudos podem

possuir hoje, então parte de nossa tarefa é a recuperação crítica das formas humanistas que o saber adquiriu historicamente, e que foram as figuras concretas da projeção das Humanidades em diferentes épocas. É nessa direção que se propõe aqui a articulação entre Humanidades e humanismos: com a utilização desse termo no plural não queremos apenas indicar as variações históricas dos significados, mas principalmente aquilo que, em cada um deles, permanece oculto, obscurecido ou mesmo impensado, em contraste com a universalidade de princípio que sempre esteve presente nas intenções e usos do termo “humanismo”. O que dissemos acerca da incompletude inerente ao perfil problemático das Humanidades já nos introduziu, de alguma maneira, no tema. O exame sumário de alguns exemplos poderá talvez ajudar-nos a compreender a ligação, ao mesmo tempo interna e historicamente condicionada, dos elementos que foram e não foram pensados nas diferentes retomadas do humanismo. Quando dizemos que algo permaneceu não pensado e não assumido nas diversas significações históricas do humanismo, queremos dizer também que cada época o pensou segundo suas próprias possibilidades históricas. Aquilo que para nós aparece como falta (vazio concreto em contraste com a universalidade formal) não foi assumido porque não poderia sê-lo, no interior das condições sociais e históricas vigentes. No entanto, a percepção dessa “falta” pode permitir que cheguemos a pensar mais claramente o sentido porventura ausente na articulação que nós mesmos, no nosso presente, fazemos entre Humanidades e humanismo.

Se, do ponto de vista mais geral, o humanismo pode ser entendido como a valorização do homem e de suas virtudes mais peculiares, então não podemos aqui fugir à regra de mencionar, a propósito do empenho na realização desse desideratum, o pensador que funda a modernidade histórica, Descartes. Bastará que revisitemos brevemente algumas linhas de seus escritos para que possamos, creio, assinalar tanto o enaltecimento da força humana para pensar e agir com autonomia quanto a espécie de vazio, que a partir do núcleo mais íntimo

da sua concepção, nos revela o sentido incompleto de humanidade. Cito o célebre início da primeira parte do Discurso do Método: “(...) o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens; (...) a diversidade de nossas opiniões não provém de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos o nosso pensamento por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas. Pois não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem.”¹ O contexto filosófico e histórico em que esse texto foi escrito nos alerta que não basta compreendê-lo como a reiteração da racionalidade como a diferença específica do homem. O que está em jogo não é apenas a definição formal, mas o ato de assumir efetivamente as consequências que dela decorrem. Pois o que Descartes quer realmente dizer é que, se tradicionalmente nunca se pôs em dúvida a razão como característica distintiva do homem, por outro lado nunca se teria pensado em construir, a partir dessa distinção, um perfil humano coerente com as possibilidades que ela encerra. E o propósito humanista consiste em despertar verdadeiramente essas potencialidades para que o homem venha a ocupar o lugar que de direito lhe pertence no conjunto dos seres. Esse é o motivo pelo qual se deve fazer uma diferença muito mais radical entre o essencial e o acidental. O acidental é a diversidade das opiniões; o essencial é a razão como produtora dessa mesma diversidade que, se por um lado manifesta a errância do pensamento mal conduzido, por outro segrega “o poder de bem julgar”, que por certo se manifestará na correta aplicação da razão.

Essa proclamação da igualdade de todos os homens enquanto dotados de razão não se limita à formulação de um princípio, mas se desenvolve de forma efetiva num projeto de conhecimento cujo eixo é o exercício racional independente. Na carta enviada à Sorbonne, em que explica o propósito de suas *Meditações*,

¹ DESCARTES, R. Discurso do Método. Tradução brasileira de J. Guinsburgh e Bento Prado Jr. *Obra Escolhida*, DIFEL, São Paulo, 1962, p. 41.

Descartes explicita esse projeto, na própria instância de seus fundamentos. “Sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia que da Teologia: pois, embora nos seja suficiente, a nós outros que somos fiéis, acreditar pela fé que há um Deus e que a alma humana não morre com o corpo, certamente não parece possível jamais poder persuadir os infieis de religião alguma, nem mesmo de qualquer virtude moral, se primeiramente não se lhes provarem essas duas coisas pela razão natural.”² Por razões análogas às que mencionamos a propósito do texto inicial do Discurso do Método, também não devemos ver nessa justificativa algo como uma proposta de demonstração racional para uso dos não crentes. Pois se há uma igualdade de todos os homens quanto à natureza racional que os constitui, é precisamente essa igualdade que permitirá aos não crentes aceitar aquilo em que outros acreditam sem demonstração. Mas isso ocorre porque a demonstração é de direito válida para todos, o que significa que mesmo os “fiéis” à fé estão primeiramente comprometidos com a fidelidade à “razão natural”. Essa interface complexa entre fé e razão legitima tanto a crença quanto a aceitação racional, precisamente porque não se trata de verdades absolutamente diferentes em cada caso, mas dos mesmos objetos com os quais nos relacionamos em diferentes atitudes. E a demonstração racional é a “atitude” dotada de maior generalidade e universalidade, já que abrange crentes e não crentes. Essas duas verdades, Deus e a alma, não são certamente mencionadas por acaso. Além do caráter fundante do conhecimento metafísico, que aí está presente, trata-se de verdades básicas que constituem os alicerces de um projeto histórico cristão de civilização. Quando Descartes diz que essas verdades “devem ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia que da Teologia”, o que se está afirmando é a extensão do poder e o alcance da responsabilidade humanos no âmbito daquilo que mais profundamente

² DESCARTES, R. Carta aos senhores deão e doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris. *Obra Escolhida*, Ed. Cit., p. 105.

afeta o sentido que o homem pode atribuir à sua própria existência. O fato de que o homem pode chegar por si mesmo a representar com evidência o infinito e a transcendência confere ao ser humano um valor que o coloca numa posição de absoluto destaque entre todos os seres naturais. Na verdade essa possibilidade *o põe* aos seres naturais: essa é por certo a característica mais marcante do humanismo clássico, e tanto mais importante quanto na origem desse percurso está a atitude fundamental da liberdade da razão.

No exercício de sua liberdade, a razão irá encontrar a verdade e construir a ciência. As etapas dessa descoberta são o Homem, Deus e o Mundo. Em cada uma dessas descobertas, no conjunto delas e nos requisitos de evidência presente em tudo, o que a razão humana irá encontrar é a *ordem instituída*, que remete ao criador e à criação. Há uma ordem interna ao sujeito que me faz descobrir a hierarquia entre o pensamento como essência e as modalidades de sua manifestação, mentais, corporais e mistas. Há uma ordem interna ao próprio Deus pelo qual eu o represento como fonte infinita, primeira e soberana do pensamento e da matéria. Há uma ordem interna ao mundo que me indica o que dele posso conhecer prioritariamente e o que permanecerá confuso e indistinto. E, entre todas essas verdades, constitutivas das várias etapas da construção do saber, há uma ordem que me faz remeter toda realidade e toda verdade a Deus, que cria, mantém e garante os pensamentos e as coisas, a partir de uma liberdade cujo caráter infinito e absoluto escapa ao alcance da razão humana. Cabe ao homem, no exercício livre de sua razão, corresponder, em termos de conhecimento, a essa ordem criada que manifesta a identidade entre o real e o verdadeiro. Descartes não aborda em pormenor todos os aspectos dessa ordem, notadamente aqueles relativos aos reflexos sociais da ordem moral. Poderia fazê-lo porque seu projeto de ciência os incluiria de direito. Não vamos especular sobre as motivações, mas vamos indicar pelo menos uma ocasião em que esse problema aparece.

Trata-se da questão da reforma da filosofia, tal como Descartes a propõe na segunda parte do *Discurso do Método*. Será interessante notar a diferença entre o tratamento direto da necessidade e da possibilidade de uma tal reforma, de um lado e, de outro, as metáforas que são utilizadas para explicá-la. Em primeiro lugar Descartes enumera as principais causas do mau uso do poder de julgar. Na infância, essa capacidade está subordinada aos juízos daqueles que nos governam: somos então guiados pelas opiniões e não pela nossa própria razão. Em seguida, o desenvolvimento dos estudos faz com que nossos juízos sejam influenciados pelo legado do passado, isto é, por uma diversidade desordenada em que não é possível discernir o verdadeiro do falso, tal a mescla confusa de opiniões consolidadas. A busca da ordem objetiva supõe, então primeiramente, a ordenação dos próprios pensamentos e, para que isso se torne metodicamente possível, há que se renunciar a todo o saber herdado da tradição, bem como a toda crença formada a partir de juízos baseados na heteronomia. Assim, “no tocante a todas as opiniões que até então acolhera em meu crédito, o melhor a fazer seria dispor-me, de uma vez para sempre, a retirar-lhes essa confiança, a fim de substituí-las em seguida ou por outras melhores ou então pelas mesmas, depois de tê-las ajustado ao nível da razão.” Retoricamente, trata-se de um empreendimento individual; filosoficamente, é uma reforma radical da filosofia que está sendo proposta. Mas a diferença entre o viés particularista do enunciado e o alcance universal da proposta teórica não é nítida, devido à oposição muito forte entre sujeito privado e ordem pública que caracteriza a metáfora utilizada para explicar o intento cartesiano. Assim, por exemplo, quando a reforma da filosofia é comparada à reconstrução de uma cidade: “É certo que não vemos em parte alguma lançarem-se por terra todas as casas de uma cidade, com o exclusivo propósito de refazê-las de outra maneira, e de tornar assim suas ruas mais belas; mas vê-se na realidade que muitos derrubam as suas para reconstruí-las, sendo mesmo algumas vezes obrigados a fazê-lo quando elas correm o perigo de cair por si próprias por seus alicerces não estarem muito firmes.”

Embora seja válida a comparação entre a desordem de uma cidade que cresce espontaneamente e a desordem de um espírito que assimila sem método e heteronomamente a cultura, não será válido para a cidade procedimento semelhante ao da demolição de todas as opiniões construídas ao acaso na mente do sujeito. Entretanto, resultado análogo poderia ser alcançado se cada particular derrubasse a sua casa com a intenção de reconstruí-la em bases mais sólidas. Ou seja, a analogia entre a cidade e o espírito vale para a constatação da desordem; mas não vale para a instituição de uma nova ordem.

Outro exemplo: “(...) persuadi-me de que verdadeiramente não seria razoável que um particular intentasse reformar um Estado, mudando-o em tudo desde os seus fundamentos e derrubando-o para reerguê-lo (...) Esses grandes corpos são demasiado difíceis de reerguer quando abatidos, ou mesmo de suster quando abalados, e suas quedas não podem deixar de ser muito rudes.” Permanece o mesmo teor de relação analógica. Concede-se a imperfeição do Estado da mesma forma como se constata a imperfeição do espírito. Mas não se aceita que a imperfeição justifique a reforma do Estado assim como justifica a reforma do espírito. Mais do que isso: o Estado é considerado muito menos do ponto de vista da desordem do que da perspectiva de um sistema que corrige suas próprias imperfeições. “Pois, quanto às suas imperfeições, se as têm, como a própria diversidade entre eles basta para assegurar que as têm numerosas, o uso sem dúvida as suavizou, e mesmo evitou e corrigiu insensivelmente um grande número às quais não se poderia tão bem remediar por prudência.” Não cabe aplicar ao Estado, ou às “coisas atinentes ao público”, a mesma radicalidade com que se pretende reformar a mente e a ciência. Pois os vícios do Estado se integram à sua realidade de forma a suavizar os efeitos, o que equivale na prática a uma auto-correção do sistema pela própria vigência prolongada de suas imperfeições. Assim, a tentativa de reforma do Estado provocaria por si mesma efeitos mais negativos do que a adaptação aos seus vícios. Há portanto que se entender a dupla face das

analogias: a cidade que cresce ao sabor de uma diversidade selvagem das iniciativas individuais é sem dúvida menos perfeita do que aquela que teria sido planejada e construída por um só arquiteto. A diversidade de sistemas vigentes nos Estados é prova de que nenhuma forma de organização logrou impor-se racionalmente como a mais perfeita e adequada; o que há é uma pluralidade de imperfeições. Ainda assim seria insensato destruir a cidade para reconstruí-la e seria loucura desmontar as instituições para refazê-las de forma mais sólida e racional. De um lado as analogias enfatizam a desordem do espírito quando a comparam com as desordens das formas objetivas de existência humana. De outro servem para estabelecer uma oposição entre essas formas objetivas e o sujeito individual tal que a reforma subjetiva apareça como a única viável e como a única que pode ser sensatamente empreendida.

O objetivo de estabelecer de forma suficientemente nítida a diferença entre transformação do espírito e transformação da realidade leva Descartes a manifestar-se de forma ainda mais contundente e de maneira quase *ad hominem*: “Eis porque não poderia de forma alguma aprovar esses temperamentos perturbadores e inquietos que, não sendo chamados, nem pelo nascimento, nem pela fortuna, ao manejo dos negócios públicos, não deixam de neles praticar sempre, em idéia, alguma nova reforma.”³ Aqueles que não se contentam com a tarefa, já por si gigantesca, de reformar o próprio espírito, e pretendem imiscuir-se em assuntos para os quais não foram chamados “nem pelo nascimento, nem pela fortuna”, seriam duplamente insensatos. Não apenas porque os efeitos do intento seriam mais prejudiciais do que a convivência com as imperfeições, mas também porque esse desejo de reforma manifesta uma inquietude e uma perturbação do espírito que, não provindo do desejo de saber e de aprimoramento da ciência, devem ser vistas como sinal de desordem do próprio espírito, que o sujeito projetaria então no contexto mundano. Essa dupla insensatez deve ainda

³ DESCARTES, R. *op. cit.* Todas as citações referem-se às p. 50-51.

ser vista como consequência de uma duplicidade mais fundamental, que se poderia talvez classificar como uma ambigüidade inscrita originariamente na compreensão da relação entre pensamento e realidade. De um lado o que se tem é algo que foi considerado uma aquisição fundamental do humanismo moderno: a afirmação da igualdade de todos os homens a partir da universalidade da razão, que nos é descrita como o poder de bem julgar, e que está na origem da possibilidade de reformar o espírito, isto é, de reinstaurar o conhecimento e a ação em bases definitivamente verdadeiras. De outro lado temos outra afirmação que exclui a possibilidade de que essa capacidade de julgar corretamente possa ser utilizada para a reforma das “coisas atinentes ao público”. Ora, o projeto cartesiano possui um alcance maior do que a esfera tradicionalmente considerada como o conhecimento contemplativo: trata-se de um projeto *moderno* justamente por fundar-se numa aspiração ao *domínio* do real, em conformidade com o enunciado de Bacon. A célebre árvore do conhecimento, tal como será descrita nos Princípios, contempla desde os fundamentos metafísicos até as artes mecânicas, medicina e moral, que são suas últimas ramificações. Nesse sistema que se quer perfeitamente integrado, o conhecimento teórico dos fundamentos deve prolongar-se nos desenvolvimentos da ciência, da técnica e da arte de viver. Deveríamos portanto concluir que a reforma do saber é, primeiramente sem dúvida uma reforma do espírito, porque ele é a sede do conhecimento e da atividade metódica do sujeito cognoscente; mas nessa reforma por vezes tão enfaticamente descrita como subjetiva, ou até meramente subjetiva, inscrevem-se por certo todas as possibilidades de transformação não apenas da ciência, mas de suas aplicações técnicas e também das formas de organização da vida, já que no quadro das metas a serem atingidas, as práticas humanas não estão excluídas, pelo contrário, supõe-se que a reforma dos fundamentos se refletirá na reforma de *tudo* que sobre eles for edificado. Seria lícito supor que o sujeito, dispondo doravante de um conhecimento absolutamente fundado, deveria a partir daí reestruturar os critérios de sua ação

segundo as novas bases em que se assenta a verdade. Nada estaria mais de acordo com o sentido humanista do projeto de renovação e de ajustamento da racionalidade: superar todos os obstáculos que se opõem à emancipação humana.

Como compreender, então, a exclusão operada por este projeto humanista que estabelece uma interdição vigorosa no âmbito da transformação histórica, que em princípio deveria estar dentro das possibilidades de uma razão bem aplicada? Por que a liberdade da razão encontra seus limites justamente na esfera das contingências mundanas, da ação histórica, ao mesmo tempo em que vê comprovados seu poder e sua extensão no plano das mais elevadas verdades e dos fundamentos mais originários? Penso que não seria adequado invocar aqui o argumento de que se trata de uma filosofia que se move no âmbito do idealismo e que portanto a liberdade do espírito diria respeito apenas à reformulação subjetiva da relação entre o espírito e suas idéias. Pois, ao que parece, o primado da representação seria o fundamento para a reconstrução do *saber*, o que para Descartes significa, de acordo com a compreensão do termo *sabedoria*, tudo aquilo que o homem possa vir a *conhecer e a fazer*. Permaneceríamos portanto ainda dentro do impasse em que nos coloca essa possível contradição entre a liberdade do *sujeito* e as limitações do *agente*. Mas precisamente a integração entre a teoria e a prática, se permite que estabeleçamos uma diferença entre sujeito cognoscente e agente prático, não autoriza, ao que tudo indica, que se transforme essa diferença numa oposição. Pois se o homem deve conhecer as suas paixões para agir sobre elas, por que não poderia igualmente conhecer a realidade concreta de sua inserção no mundo para agir sobre ela? Por que a capacidade de ação racional, fundada na universalidade, encontra limites na exclusão daqueles que, “pelo nascimento” e “pela fortuna”, não podem exercer tal capacidade no âmbito da dimensão pública?

Uma resposta efetiva a essas questões exigiria um trabalho de reflexão que considerasse de maneira abrangente e profunda as mediações entre o pensamento e a realidade histórica, bem como a maneira pela qual as significações

interpretativas se constroem por via dessa relação. Tendo evidentemente que abandonar essa pretensão, podemos apenas indicar um caminho para pensar o problema. É possível que esse caminho seja a noção fundamental de *ordem*, a que já nos referimos antes. Reformar o espírito significa reformar a ordem dos pensamentos porque o juízo correto deriva sempre de um pensar bem ordenado. O resultado dessa reforma é a instauração de um método que leva à descoberta da evidência do próprio sujeito e à descoberta de um Deus transcendente, criador e ordenador. Quando a razão se exerce liberada dos prejuízos e da verossimilhança das opiniões, ela descobre essa ordem. O juízo correto encontra a identidade entre a ordem da verdade e a ordem da realidade, porque Deus, origem da ordem objetiva, é também o sustentáculo da ordem subjetiva das representações. O sujeito não inventa a ordem, ele a representa verdadeiramente se aprende a pensar com ordem, porque assim se estabelece a correspondência entre a ordem das idéias e a ordem das coisas. O sujeito pode ordenar os seus pensamentos inclusive supondo uma ordem entre elementos que não parecem naturalmente ordenados, mas ele não pode criar a ordem. A criação deriva da vontade absolutamente livre de Deus e, assim, a ordem é produto da liberdade divina. Por isso Descartes marca com tanta ênfase a necessidade de um reordenamento subjetivo do espírito. Tal tarefa está em nosso poder, mas a sua finalidade é a conformação da ordem do espírito à ordem criada, pois somente assim se obtém conhecimento verdadeiro. Esse primado da subjetividade só adquire seu pleno sentido quando, na Terceira Meditação, se estabelece a garantia objetiva, isto é, divina, das representações subjetivas. Isso significa que o sujeito é responsável pela adequação do seu espírito à ordem objetiva, mas evidentemente não é responsável por essa ordem objetiva, já que ela emana de Deus, o que lhe garante plenamente realidade e verdade. E isso diz respeito não apenas às verdades de ordem metafísica, sempre claras e distintas, às representações matemáticas cuja evidência o espírito aceita naturalmente, como também àquelas representações não tão claras nem tão

naturalmente evidentes mas cuja realidade está igualmente garantida pela sua inserção na ordem criada. É possível que a constatação da ordem divina no âmbito das realidades naturais, materiais e contingentes traga implícita a extensão dessa ordem às formas de organização humanas, sem que isso implique em qualquer afirmação de evidência inquestionável nessa esfera de realidade. Ela participaria, por assim dizer, do âmbito de um conhecimento prático que rege a interação entre a alma, o corpo e o contexto da vida, e que tem sua ordem garantida por Deus, como parte daquilo que livremente criou. Se a organização da existência histórica e social está então dentro dessa ordem, obscura para o intelecto, mas cuja realidade deve ser admitida, a conformação geral entre o subjetivo e o objetivo incluiria relações e separações que o conhecimento puramente intelectual não poderia justificar. Dentre essas, no plano da realidade social, estaria aquela entre os que seriam, por nascimento e fortuna, chamados ao manejo das coisas públicas e aqueles a quem, pelos mesmos motivos, isso estaria interdito. Nesse caso não caberia compreender a separação e a interdição em si mesmas, mas entender que elas fazem parte da ordem. E esse entendimento estaria entre os resultados da reforma subjetiva do espírito, entendida na sua finalidade de adequação à ordem objetiva.

Vê-se que assim, a universalidade da razão e o uso adequado da capacidade de juízo, que iguala todos os homens, incorporariam, no próprio poder de bem julgar, a espécie de desigualdade natural proveniente do nascimento e da fortuna. Tal desigualdade de resto não afetaria a igualdade essencial, dada no plano da razão, em que cada homem é senhor de sua própria individualidade e exerce a sua autonomia mesmo quando, como prescreve a moral provisória, deve ater-se a modificar antes a si do que ao mundo. É claro que o fundamento da ordem concretamente estabelecida não aparece de forma tão nítida e direta como se constata no plano da ordem teórico-metafísica. Mas a extensão da vontade e da inteligência divinas assegura que esse fundamento está presente. É dessa maneira que o humanismo fundador da modernidade consegue estabelecer a igualdade

racional de todos os homens e ao mesmo tempo conformar-se à desigualdade dada. Sendo a igualdade racional algo que se situa no plano da essência e da natureza humana, a desigualdade de nascimento e fortuna pode ser vista como modalidades acidentais da manifestação dessa essência. Até porque a supremacia do espírito faz com que o poder derivado da liberdade interna, inerente a cada homem, supere hierarquicamente o poder exercido no plano da factualidade histórica, que não diz respeito à igualdade essencial. Com o humanismo afirmasse como a proclamação universal dos direitos da razão sem que a dignidade racional própria da natureza humana venha a afetar no que quer que seja a *condição* humana na sua efetividade histórica. E a base dessa conciliação é a extensão de direito da racionalidade à totalidade do real, aí incluídos os aspectos que a nossa inteligência não pode compreender dedutiva ou analiticamente. É, portanto, a remissão da ordem humana à ordem divina da criação, nesse misto de clareza e obscuridade, que justifica a conciliação entre a igualdade essencial de todos os homens e a desigualdade factual.

Para nós pode parecer irônico que seja justamente o pressuposto da universalidade da razão como fator de igualdade entre todos os homens que leve Descartes a afirmar por sua vez o caráter implicitamente racional da desigualdade entre os que naturalmente são chamados ao poder e aqueles que naturalmente devem submeter-se. Que esse emprego da razão não seja alheio à gratuidade ou mesmo à contradição mostra-o talvez a posição, totalmente diversa, de um contemporâneo de Descartes, Pascal, que contesta o caráter racional, ou mesmo razoável, dos critérios de nascimento e fortuna, atribuindo-os ao acaso do costume e à incapacidade de discernimento. “As coisas mais desarrazoadas do mundo tornam-se as mais razoáveis por causa do desregramento dos homens. Que há de menos razoável do que escolher para governar um Estado o primeiro filho de uma rainha? (...) Mas porque são e serão sempre escolhidos assim [essa lei] torna-se razoável. (...) Liguemos pois essa qualidade a algo incontestável. É o filho mais

velho do rei. Isso é claro, a razão não pode fazer melhor.” (Br. 320). Na falta de um critério verdadeiramente racional para escolher o governante, uma simples convenção acaba ganhando foro de lei e de razoabilidade, quando na realidade deveria ser considerada no máximo um mal menor. O que essa atitude indica, para Pascal, é a impotência da razão ou a precariedade do seu uso, já que somos levados a tomar como princípios, nesse e em outros aspectos, hábitos e regras de convivência cuja origem nada tem da transparência racional que por vezes fingimos atribuir-lhes. O princípio estaria antes, nesses casos, na insuficiência de nossa condição e não na superioridade de nossa razão.

Poderíamos pensar que o século XVIII teria visto com mais coerência o pressuposto da universalidade da razão, pois o ideário da Revolução Francesa declarou a nulidade das diferenças de fortuna e nascimento frente às prerrogativas do *direito* à igualdade. Um humanismo que substitui diferenças instituídas, ainda que pela herança e pelo sangue, pelo caráter inalienável do direito pareceria estar mais próximo de uma universalidade concreta na proclamação da igualdade humana. Mas tampouco nesse caso encontraremos a passagem da universalidade formal da igualdade racional à sua realização histórica. Pois a universalidade do direito permanece pensada no nível de um *princípio* cuja efetivação dependerá de condições que de forma alguma favorecerão o advento da igualdade real. Para o pensamento burguês já não serão o nascimento e a condição herdada os fatores de desigualdade: estes passarão a residir nas diferenças de riqueza adquirida, critério que se coaduna com a ideologia da recompensa natural do esforço e do trabalho individuais, numa sociedade pretensamente regida pelo princípio da igualdade de oportunidades, que tornam a desigualdade um sinal de mérito e uma prova de austeridade, o que significa atribuir ao dominado a responsabilidade pela sua condição e ao dominante uma superioridade calcada no merecimento. Dessa forma o humanismo burguês, tal como aparece no século XIX, mascara a contradição entre a igualdade como direito e a realidade histórica como opressão, e o que

torna essa contradição operante na manutenção da desigualdade é a construção ideológica da *aparência* igualitária por via da proclamação de direitos universais. Trata-se de um humanismo que traduziu a forma universal da razão no princípio universal do direito. Na passagem de uma abstração à outra, permanece o reconhecimento da desigualdade, diversamente justificada mas como que inscrita na “natureza” das relações humanas. Dessa forma o princípio pode conviver com a sua não-efetivação e o direito pode conviver com a sua negação prática.

Parece portanto que as bases racionalistas do humanismo moderno não o impediram de desenvolver, paralelamente às aplicações tecno-industriais do progresso do conhecimento, a contradição entre a igualdade formal inerente à natureza racional de todos os homens e a desigualdade como padrão das formas concretas de existência histórica. São as duas maneiras em que se processa o reconhecimento do homem: a igualdade inscrita na sua *humanidade*, e as desigualdades inerentes à *experiência histórica* que o homem faz dessa humanidade formalmente reconhecida. É essa dicotomia que nos impede de dizer que as Humanidades, como conjunto de estudos que tem como tema não propriamente o homem e suas realizações, mas a *relação interna* que confere uma estrutura efetivamente humana àquilo que o homem conhece e faz – essa dicotomia nos impede de afirmar que as Humanidades tenham um “objeto” perfeitamente definido, a menos que disséssemos que esse objeto é o Homem, o que nos faria apenas reiterar as formulações abstratas dos humanismos modernos e, assim, paradoxalmente, desvincularmos as Humanidades de qualquer compromisso com uma perspectiva humanista, se é que ainda podemos vislumbrar algum. O que se pode apreender de uma visão histórica é que tanto o humanismo clássico do século XVII quanto o humanismo pós-revolução francesa do século XVIII e XIX articularam a valorização do humano em torno de um vazio, e essa “falta” que os constituiu diz respeito precisamente à experiência histórica entendida menos como aquilo que *o homem faz*, mas muito mais como aquilo *que faz o homem*. Foi esse

vazio que tendências do pensamento contemporâneo procuraram preencher, colocando o compromisso histórico no próprio cerne da inteligibilidade do homem e de suas realizações. A crítica do humanismo tradicional logrou perceber que a afirmação de universalidade como extensão formal do princípio de igualdade é inversamente proporcional à compreensão da qualidade histórica de uma verdadeira ordem igualitária. E isso ocorreu porque a constituição da universalidade, ou do humanismo universal, deu-se como um processo governado pela lógica da exclusão. Nessa direção, tornam-se inseparáveis, na tarefa que as Humanidades deveriam cumprir, a compreensão e a criação da ordem humana. Para isso é preciso abandonar a universalidade como forma *a priori* (a anteposição do Homem como Valor) e adotar a perspectiva de um conhecimento que seja ao mesmo tempo o resgate do seu objeto, os homens como sujeitos da ação histórica e protagonistas do drama da existência. E trata-se de um resgate necessário, pois o progresso civilizatório, que é tido como a grande realização do humanismo moderno, também pode ser visto como a exclusão progressiva das formas autênticas de experiência humana.

Título Humanidades e Humanismos: A Lógica da Exclusão
Aula Inaugural

Autor Franklin Leopoldo e Silva

Coordenação Eliana Bento da Silva Amatuzy Barros – MTb 35814

Diagramação Dorli Hiroko Yamaoka – MTb 35815

Revisão Wiviane Ribeiro do Carmo
Fernanda Silva Fernandes de Abreu

Formato 15 x 21 cm

Impressão Gráfica FFLCH/USP

Tiragem 500 exemplares