

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

**AS PARTES E O TODO:  
PASCAL, KANT E OS CAMINHOS DA DIALÉTICA SEGUNDO LUCIEN  
GOLDMANN**

**GUARULHOS  
2014**

**RICARDO BERGMANN**

**AS PARTES E O TODO:  
PASCAL, KANT E OS CAMINHOS DA DIALÉTICA SEGUNDO LUCIEN  
GOLDMANN**

Dissertação de Mestrado apresentada à  
Universidade Federal de São Paulo como  
requisito parcial para obtenção do título de  
Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Política, Conhecimento  
e Sociedade.

Orientação: Prof. Dr. Fernando Dias Andrade.

**GUARULHOS  
2014**

Bergmann, Ricardo.

As partes e o todo: Pascal, Kant e os caminhos da dialética  
segundo Lucien Goldmann / Ricardo Bergmann – 2014.  
170 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo,  
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2014.  
Orientação: Dr. Fernando Dias Andrade.

1. Dialética. 2. Política. 3. História da Filosofia.

I. Dr. Fernando Dias Andrade II. Pascal, Kant and the ways of dialectics  
according to Lucien Goldmann

**RICARDO BERGMANN**  
**AS PARTES E O TODO:**  
**PASCAL, KANT E OS CAMINHOS DA DIALÉTICA SEGUNDO LUCIEN**  
**GOLDMANN**

Dissertação de mestrado apresentada à  
Universidade Federal de São Paulo como  
requisito parcial para obtenção do título de  
Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Política, conhecimento  
e Sociedade.

Orientação: Prof. Dr. Fernando Dias Andrade

Aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

---

Prof. Dr. Fernando Dias Andrade. Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr. Silvio Rosa Filho. Universidade Federal de São Paulo.

---

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva. Universidade de São Paulo.

## AGRADECIMENTOS

Á Deus, conceito extremamente rico em filosofia, e que tive o prazer de conviver nos últimos três anos.

A CAPES pelo financiamento da pesquisa.

Ao meu orientador, Dr. Fernando Dias de Andrade pelas cirúrgicas intervenções.

Aos professores da banca qualificação, Dr. Silvio Rosa e Dr. Luís Cesar Oliva, pelas preciosas observações.

Ao Professor Dr. Franklin Leopoldo e Silva, pela participação na banca de defesa.

Aos funcionários da pós da EFLCH, em especial a secretária Daniela Gonçalves, sempre muito prestativa.

Ao meu querido amigo Rodrigo Lima Lopes, meu “incentivador filosófico” desde o ano 2000.

Aos meus familiares, em especial minha mãe Antonietta, meu irmão Reginaldo, meus sobrinhos e cunhada, além do Roberto Roda e da Cristina Roda.

Aos meus eternos amores Isabel Cristina da Silva (esposa) e Acauã de Souza Bergmann (filho) pela minha ausência e pela compreensão de vocês. Sei que vocês são seres finitos como eu, mas não consigo imaginar minha vida sem vocês.

Á minha querida amiga Michele Correia de Castro pelo apoio e preocupação.

Aos amigos que sempre demonstraram sincera preocupação com meus estudos: João Roberto Roda, Renato José Gonçalves Júnior, Davi Rodrigues, Ricardo Lopes, Emilio Iglesias e Pedro Nümberguer (*in memoriam*).

## RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo central analisar as origens da dialética marxiana segundo Lucien Goldmann, pensador marxista, que de forma original defende a ideia que a referida dialética tem suas origens nas filosofias de Pascal e de Kant. Em primeiro lugar será feita uma introdução ao tema da dialética em três pensadores que no decorrer da História da Filosofia dedicaram enorme importância ao tema: Platão, Hegel e Marx. A questão da totalidade, ou processos totalizadores, bem como a metafísica e sua superação, fornecerão o pano de fundo para as análises das mesmas. Isso pavimentará o caminho para que seja abordada a origem da dialética marxiana em Pascal e em Kant. O primeiro é visto por Goldmann como aquele que critica o racionalismo individualista representado por Descartes, filósofo que constrói sua filosofia centrada na ideia do *Eu*. Pascal contrapõe ao *Eu* cartesiano o *Nós*, o todo, ou a relação partes e todo que se esclarecem mutuamente. Já o segundo é visto como o filósofo que leva o racionalismo individualista às últimas consequências, e mesmo não conseguindo superá-lo, traz de volta a ideia de comunidade humana, ideia perdida desde o fim da Idade Média, e que abre caminho para as Filosofias da História posteriores, principalmente a marxiana. Pascal e Kant ainda possuem mais dois pontos em comum: Em primeiro lugar a visão trágica do mundo, visão que se opõe ao racionalismo individualista, e cuja principal característica é tender para objetos suprassensíveis sem nunca atingi-los. E em segundo lugar o fragmento da aposta nos *Pensamentos* de Pascal, que com sua ideia de possibilidade de risco e fracasso, abre caminho para toda filosofia prática posterior, seja o imperativo categórico em Kant, seja a possibilidade da construção da sociedade comunista em Marx.

Palavras-Chave: Dialética, Totalidade, Visão de Mundo, Racionalismo, Comunidade Humana, Tragédia, Aposta.

## ABSTRACT

This dissertation is aimed to analyse the origins of Marxian dialectics based on Lucien Goldmann, a Marxist philosopher who, in an original way, supports the idea that Marxian dialectics has its origins in the philosophies of Pascal and Kant. First, the idea of dialectics is introduced according to the view of three philosophers who, throughout the history of philosophy, devoted an enormous importance to this theme: Plato, Hegel and Marx. The issues of totalisation, or totalising processes, together with metaphysics and its overcoming, provide the background for their analysis, and paves the way for addressing Marxian dialectics in Pascal and Kant. Goldmann sees Pascal as the one who criticizes the individualist rationalism represented by Descartes, a philosopher who builds his philosophy centred on the Self (*Moi*). Pascal opposed to the Cartesian Self (*Moi*) to the idea of We (*Nous*), the whole, or a mutually clarifying relationship amongst the parts and the whole. Then Goldmann portrays Kant as a philosopher who takes the individualist rationalism to its ultimate consequences. Even though Kant could not overcome it, he brings back the idea of human community, something lost since the end of the Middle Ages, and clears the way for later history philosophies, especially the Marxian. Pascal and Kant still have two points in common. First they share a tragic view of the world. A view that opposes the individualistic rationalism, whose the main characteristic is to tend to supersensible objects, never reaching them. Secondly Pascal's Wager, as presented in his *Pensées*, introduces his idea of risk and failure. Such idea leads the way for all subsequent practical philosophy, either Kant 's categorical imperative or Marx's work on the possibility of building a communist society.

Keywords: Dialectics, Totality, Worldview, Rationalism, Human Community, Tragedy, Wager.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>7</b>
<b>Capítulo 1 A dialética em Platão, Hegel e Marx</b>	<b>12</b>
1.1 A dialética em Platão	12
1.2 A dialética em Hegel	21
1.3 A dialética em Marx	37
<b>Capítulo 2 As origens da dialética em Goldmann</b>	<b>64</b>
2.1 Pascal e Descartes	66
2.2 Kant	81
2.3 A visão trágica	92
2.3.1 Deus	94
2.3.2 Mundo	104
2.3.3 Homem	121
2.4 A aposta	135
<b>Conclusão</b>	<b>160</b>
<b>Referências</b>	<b>167</b>



## INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo entender a origem da dialética marxiana segundo Lucien Goldmann, pensador marxista que nasceu em Bucareste, Romênia, em 1913. Desde o início de sua formação manteve um contato muito próximo com pensamento marxiano.

Em 1933, Goldmann, recém-formado em direito em Bucareste, assiste às palestras de Max Adler, marxista convicto, que abre caminho para Goldmann conhecer o austro-marxismo (Otto Bauer, Karl Renner, Max Adler, Frédéric Adler) e a Escola de Frankfurt, principalmente Herbert Marcuse. Em Viena Goldmann descobre Lukács, marxista que transitou pelo romance e pela tragédia (dois temas que influenciariam diretamente o pensador romeno), cuja obra Goldmann revisitaria em 1943. No mesmo período, Goldmann trabalhou com Jean Piaget, e se impressionou com a teoria piagetiana da epistemologia genética, que o pensador romeno relacionaria com o marxismo, principalmente no aspecto das pesquisas empíricas. Entre 1960 e 1968, Goldmann dedica-se a uma nova fase em sua teoria política, centrada na experiência da autogestão iugoslava, chamada de nova classe operária, e estuda importantes teóricos do movimento, como os italianos Victor Foa e Bruno Trentin e os franceses André Gorz e Serge Mallet. Esse movimento era uma espécie de reformismo revolucionário, uma nova forma da luta de classes que estava ocorrendo nos países industrialmente desenvolvidos. Em maio de 1968, dois anos antes da sua morte, era possível ver Goldmann nas ruas, nos anfiteatros da Sorbonne ao lado dos manifestantes.

Goldmann inovou ao buscar as origens da dialética marxiana (bem como alguns aspectos da filosofia de Marx em geral) em dois pensadores aparentemente tão díspares, Pascal e Kant, pensadores vistos como trágicos por Goldmann. Este, repetindo, será o cerne do presente trabalho.

Desde logo, uma questão se impõe. A dialética não é algo facilmente compreensível. É o que afirma Ferrater Mora em seu *Dicionário de Filosofia*: “[...] o termo dialética não costuma designar nada muito preciso. Com efeito, coisas muito diversas são – ou foram – denominadas dialéticas”.<sup>1</sup> Confirma de forma similar essa posição outro dicionarista, Nicola Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia*: “Esse termo, que deriva de diálogo, não foi

---

<sup>1</sup> MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia – tomo I*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004., p. 718.

empregado, na história da filosofia, com significado unívoco, que possa ser determinado e esclarecido uma vez por todas [...]”.<sup>2</sup>

A falta de univocidade do conceito de dialética complica a tarefa de entender as origens da dialética marxiana em Pascal e em Kant segundo Goldmann.

Neste sentido, o presente trabalho, a fim de minimizar a falta de univocidade do conceito, fará primeiramente uma incursão na História da Filosofia, mais precisamente sobre três filósofos que deram enorme importância ao conceito de dialética: Platão, Hegel e Marx. As três dialéticas serão analisadas de forma introdutória, no sentido de jogar uma luz na falta de univocidade que o conceito possui. Além do mais, as dialéticas serão analisadas tendo como eixo norteador o livro de Gerd Bornheim, *Dialética: teoria, práxis. Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética*. A escolha da referida obra está embasada em três motivos:

1. Bornheim analisa as dialéticas de Platão, Hegel e Marx, pois o mesmo reconhece (igualmente à escolha feita no presente trabalho) a importância dos três filósofos com relação à dialética;

2. Bornheim analisa os três filósofos através de um eixo norteador, a saber, a metafísica e sua superação. Tomando a metafísica por base, os três filósofos serão assim analisados: *a.* Platão como o surto<sup>3</sup> da dialética metafísica, já que renega o finito; *b.* Hegel como aquele que valoriza o finito em sua dialética, mas que ao final continua metafísico, já que resolve tudo na Ideia ou Espírito. É uma filosofia que se resolve no sujeito. A sua Filosofia da História pautada na ideia de liberdade corroborará com essa posição<sup>4</sup>; *c.* Marx como aquele faz a primeira filosofia no e para o mundo. A metafísica, enfim, foi superada. Passa-se a valorizar o homem em seu sentido relacional. Sua dialética da história alcança o *status* de ciência, e não quer mais só interpretar o mundo, quer revolucioná-lo, quer erigir a sociedade comunista, aspecto fundamental de sua dialética que é retomado por Goldmann;

<sup>2</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 269.

<sup>3</sup> Bornheim entende Platão como o surto da metafísica no Ocidente, que se estende até Hegel, que encerrará o referido ciclo. Cf. BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria, práxis; Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1983, p. 25.

<sup>4</sup> No presente trabalho não será abordada a obra *Filosofia da História* de Hegel. O tema da Filosofia da História hegeliana será vista de forma introdutória, seja para mostrar seu caráter metafísico, seja para contrapô-la à Filosofia da História em Marx. Peter Singer em livro *Hegel* fornecerá a base para a referida introdução, e, por se tratar de um comentador, a ideia de Filosofia da História em Hegel aparecerá sem itálico, já que o itálico serve para identificar as obras citadas no presente trabalho.

3. Bornheim analisa o conceito de totalidade, aspecto fundamental para as três dialéticas, bem como para o pensamento de Goldmann. Bornheim, ao invés de totalidade prefere falar em processo de totalização, conceito que segundo o filósofo se adequa melhor ao finito (sempre em devir). Não existe uma totalidade que possa se estender ao universo inteiro, como uma espécie de conjunto de tudo o que existe. Isso nada mais seria do que um conceito-limite. Em outras palavras, o que deve ser sempre analisado dialeticamente é o processo totalizador, que abarca o binômio contraposição-superação. Vale salientar que além do referido binômio há também a conservação, já que os elementos na dialética são conservados, porém superados rumo à totalidade.<sup>5</sup> Em síntese, todas as vezes que há uma superação, há um processo totalizador, ou ainda, não existe totalização sem contraposição. Por inúmeras vezes no presente trabalho ocorrerão processos totalizadores. Neste sentido, todas as vezes que aparecerem as palavras *totalidade* ou *totalização*, as mesmas podem ser entendidas no presente trabalho como processos totalizadores, seguindo as pistas deixadas por Bornheim. E isso, repetindo, ocorrerá por várias vezes.

Enfim, as dialéticas de Platão, Hegel e Marx fecharão a primeira parte do trabalho, e abrirão caminho para a segunda e principal parte, que consistirá em analisar Pascal e Kant como aqueles que, segundo Goldmann, abrem caminho para a dialética posterior, principalmente a marxiana.

Em primeiro lugar será feita uma análise sobre a visão de mundo intitulada de racionalista por Goldmann, cujo principal representante será o *moi (Eu)* cartesiano.<sup>6</sup> Pascal será o contraponto, no sentido de apontar os limites da filosofia individualista cartesiana, pautada na ideia do *Eu*, que Pascal vai opor com a ideia do *Nós*, do todo, todo entendido como partes e todo que se esclarecem se esclarecem mutuamente, ideia fundamental para a filosofia marxiana.

---

<sup>5</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria, práxis; Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética*, p. 309, 310.

<sup>6</sup> O *Eu* cartesiano é uma tradução do francês *moi*. Porém, em francês a palavra *Je* também significa *Eu*. *Je* é um pronome pessoal da primeira pessoa do singular dos dois gêneros. É o agente de uma ação, por exemplo, *je parle* (eu falo). Já *moi* é um pronome pessoal que quer dizer apenas *Eu*. Neste sentido, *Moi* é a forma mais adequada para expressar o *Eu* cartesiano. Corrobora com isso Goldmann, já que o mesmo alicerça sua crítica ao *Eu* cartesiano no fragmento 455 (Brunschvicg) dos *Pensamentos* de Pascal que afirma que o eu é odioso. Em francês a frase é a seguinte: “Le *moi* est haïssable”. No presente trabalho, portanto, o *Eu* cartesiano será visto neste sentido. Cf. PASCAL, Blaise. *Oeuvres Complètes*. Organização Jacques Chevalier. Paris: Bibliothèque de La Pléiade, 1954, p.1126; Cf. PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução: Sérgio Milliet. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.150; Cf. Le Petit Robert Micro. *Dictionnaire d'apprentissage de la langue française*. Org. Alain Rey. Paris, 2011, p. 911.

Em segundo lugar, será analisada a filosofia de Kant, que conforme Goldmann possui uma característica que passou despercebida pelos comentadores, a saber, a totalidade, entendida como comunidade humana e universo. Goldmann entende que Kant é o filósofo que leva o racionalismo individualista até suas últimas consequências. Por trazer de volta a ideia de comunidade humana, ideia perdida desde o fim da Idade Média segundo Goldmann, Kant abre espaço para as filosofias da história ulteriores, principalmente a marxiana, porém, Kant não realiza tal ideia. Neste sentido, o pensamento de Kant pode ser visto como um fim, pois leva às últimas consequências o racionalismo individualista, bem como um início, pois deixa como legado a possibilidade das filosofias da história posteriores, Hegel e principalmente Marx. O segundo tentará com sua dialética materialista da história instaurar a comunidade humana, entendida como a sociedade sem classes. Por apontar o caminho e por não realizá-lo, Kant pode ser entendido como um pensador trágico, igual a Pascal. Isso abre caminho para o terceiro aspecto que será tratado no presente trabalho: a visão trágica do mundo como aquela que se opõe ao racionalismo, bem como abre caminho para a dialética posterior.

Em terceiro lugar será analisada a visão de mundo trágica em três aspectos, Deus, mundo e homem. O racionalismo torna cada vez mais supérflua a ideia de Deus. Deus é visto como autor do universo, de suas leis, conhecíveis através da razão. Há uma espécie de autossuficiência humana, pois nada pode se colocar acima do indivíduo, nem Deus, nem a comunidade. Neste sentido, Deus abandona o mundo, deixando os homens à mercê de si mesmos. Porém, o racionalismo individualista não consegue impor-se de maneira unívoca, já que a sociedade ainda convive com os dogmas da religião cristã. Neste sentido, a sociedade quer voltar às origens, quer voltar a ter valores supra-individuais, ou seja, valores que dependam do transcendente. Porém, Deus se esconde dos homens, está ausente. Ele todavia continua presente para o homem trágico, pois continua exigindo a realização de valores autênticos, que não podem vir da razão humana; neste sentido ele torna-se, portanto, um Deus ausente-presente. Este é o centro da tragédia, pois o homem trágico não abre mão dos valores verdadeiros que ele só encontra em Deus, mas por outro lado ele vive em um mundo ambíguo e fragmentado, cujos valores são todos relativizáveis. Pascal vive essa tensionalidade refletida em sua vida e em sua obra, ambas paradoxais. Em suma, toda a obra pascaliana é marcada pela tensionalidade, situação análoga à filosofia marxiana, marcada pela tensão entre os opostos, pela luta de classes, mas pelo desejo de superação da dicotomia, passo que não é dado por Pascal, centrado no presente e na eternidade. Como Deus abandonou o mundo, mas

continua presente em suas exigências de valores verdadeiros, ambiguidade que ilumina o pensamento trágico, só resta ao mesmo apostar na existência de um Deus presente-ausente.

Por fim, a questão da aposta, fragmento mais importante dos *Pensamentos* segundo Goldmann, influenciará diretamente a filosofia marxiana, bem como permite analogias com o imperativo categórico kantiano. A aposta na existência de Deus inclui o risco, a possibilidade de êxito e de fracasso, aspectos que podem ser englobados em qualquer filosofia prática. Para se erigir a sociedade comunista é preciso arriscar, bem como é preciso acreditar no êxito daquela conforme o caminho preconizado por Marx, bem como é impossível (ou seja, pode fracassar) saber se aquela se realizará.

Antes de passar para o primeiro capítulo cabe uma ressalva. Durante todo o presente trabalho, serão necessárias algumas análises sobre alguns aspectos das filosofias de Kant e de Pascal, análises que em alguns momentos não foram realizadas por Goldmann. E somente com essas análises, é possível perceber como Kant e Pascal, segundo o próprio Goldmann, abrem caminho para a dialética marxiana.

## CAPÍTULO 1

### A DIALÉTICA EM PLATÃO, HEGEL E MARX

#### 1.1 A dialética em Platão

Em primeiro lugar, será feita uma breve discussão que tomará por base três correntes filosóficas que influenciaram o pensamento platônico. Na sequência será feita uma análise mais detida do conceito de dialética em Platão. Por fim, será discutida a postura metafísica da dialética platônica (que renega o finito), que abrirá caminho para a discussão sobre a dialética hegeliana (que valoriza o finito, porém continua idealista) e marxiana (o finito enfim encontra seu lugar). No decorrer das três dialéticas a questão da totalidade será abordada. É importante salientar que a questão da totalidade possui conotações diferentes nas referidas dialéticas. Na de Platão a totalidade se dá no mundo inteligível. Em Hegel ela é o núcleo organizador do método dialético. Em Marx a totalidade é um processo dinâmico, ou um complexo estruturado socialmente. Serão feitas algumas referências a totalidades, tais como o trabalho, o capitalismo, que é visto como aquele que totaliza a história. Em todos os casos convém não perder de vista o que Bornheim afirma sobre a totalidade. O filósofo prefere falar em processo de totalização, conceito que segundo o filósofo se adequa melhor ao finito (sempre em devir). Não existe uma totalidade que possa se estender ao universo inteiro, como uma espécie de conjunto de tudo o que existe. Isso nada mais seria do que um conceito-limite. Enfim, é possível passar para a análise da dialética platônica.

Marilena Chauí, em sua *Introdução à História da Filosofia*, afirma que a dialética platônica pode ser conhecida através de três influências fundamentais que Platão certamente conheceu:<sup>7</sup> 1. Platão conheceu o impasse deixado entre Heráclito e Parmênides, criadores de sistemas filosóficos coerentes (porém inconciliáveis) que explicam a realidade primeira e última de todas as coisas (ser);<sup>8</sup> 2. Platão conheceu os ensinamentos socráticos que buscam a essência verdadeira (*episteme*) e que deve estar para além das múltiplas opiniões contrárias e subjetivas (*dóxa*). O diálogo é a principal característica desses ensinamentos; 3. Platão

---

<sup>7</sup> CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 239.

<sup>8</sup> Ibid., p. 106.

conheceu a sofística, principalmente Protágoras (homem-medida) e Górgias. Com relação ao segundo, Platão herda a questão da palavra ser que pode ser empregado em dois sentidos, o que leva o filósofo à possibilidade de pensar a questão do *não-ser*.

Sobre a primeira influência citada acima, é possível afirmar que para Heráclito o devir explica o real ou, em outras palavras, o mundo é um devir eterno. Segundo Marilena Chauí, isso pode ser entendido através do fragmento heraclítico que afirma não ser possível entrarmos duas vezes no mesmo rio, pois na segunda vez nem as águas do rio e nem nós seremos mais os mesmos.<sup>9</sup> Existe aqui a ideia de um mobilismo puro,<sup>10</sup> ou seja, nada *é*, pois tudo se torna, e a verdade reside na mudança das coisas e a permanência é pura ilusão. “O ser é aquilo que aparece”<sup>11</sup> e é percebido pelas sensações, e a ciência fica reduzida à sensação. Em um primeiro momento tal realidade sensível parece constituir uma totalidade, pois ao sentir frio o homem sente, ou melhor, aquele que sente algo sente aquilo que sente, pois para quem sente frio não há muito que dizer, pois ele sente o frio, e isso para ele é uma verdade.<sup>12</sup> Caminha na mesma seara Protágoras (3ª influência acima) ao colocar o homem como a medida de tudo, pois as coisas *são* como elas aparecem (o frio que sinto) e, neste sentido, elas existem. Em suma, para Protágoras segundo Châtelet “[...] o frio *é* para quem tem arrepios, e *não é* para quem não tem arrepios”.<sup>13</sup>

Porém, esse devir constante preocupa Platão, cujo objetivo é encontrar um conhecimento seguro, entendido como procura das essências das coisas, isto é, “seres cuja natureza permanece sempre idêntica no espaço e no tempo, sempre igual a si mesmo, garantido a necessidade e a universalidade de seu conhecimento”.<sup>14</sup> O devir heraclítico constitui um entrave com relação a essa necessidade e universalidade do conhecimento, porque o sujeito e o objeto mudam constantemente. Por fim, ao admitir que tudo é devir, os indivíduos acabam por se assemelhar aos animais, pois apenas sentem e não pensam.<sup>15</sup>

Com relação ao pensamento citado ao final do último parágrafo, é possível invocar Parmênides, que, contrariamente a Heráclito, contesta a ideia de que tudo flui e impõe sua

<sup>9</sup> O fragmento afirma o seguinte: “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” Cf. HERÁCLITO. *Fragmentos*. Tradução: José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1973(Os Pensadores), p.90.

<sup>10</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria, práxis; Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1983, p. 30.

<sup>11</sup> CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, p. 239.

<sup>12</sup> CHÂTELET, François. *Platão*. Tradução Sousa Dias. Porto: Edições Gallimard, 1975, p. 141.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>14</sup> CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, p. 240.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 240.

ideia de pensamento puro. Para o segundo a verdade está na mudança das coisas percebidas pelas sensações, e o ser é igual a aparecer. Porém, para Parmênides as sensações derivam dos órgãos dos sentidos, e tais órgãos não são confiáveis para se adquirir o conhecimento verdadeiro, algo possível apenas ao pensamento puro, que se afasta desse movimento incessante percebido pelos sentidos e passa a operar apenas por princípios lógicos. Tais princípios são extraídos dos fragmentos parmenidianos,<sup>16</sup> cujas duas premissas principais são: o ser é, o não-ser não é; e o ser é<sup>17</sup> porque pode ser pensado e dito, e o não-ser não-é, logo não pode ser pensado nem dito. O primeiro princípio lógico (o ser é, o não-ser não é), quer dizer que ao se afirmar que o ser é torna-se contradição afirmar ao mesmo tempo que o ser não é, porque uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e na mesma relação. Já o segundo princípio lógico (o ser é porque pode ser pensado e dito, e o não-ser não é, logo não pode ser pensado nem dito) quer dizer que ao se afirmar que o ser é, porque pode ser pensado e dito, e o não-ser, que é o seu negativo, não poderá nem ser pensado nem dito. Existe aqui uma ideia de imobilidade pura, pois caso o ser se movesse ele se tornaria o que ele não é. Além do mais, o ser é único, pois se houvesse outro ser ele seria o não-ser deste ser? Por fim, é possível perceber que a afirmação do ser e seu contrário, o não-ser, coloca Parmênides como o filósofo que descobriu a lei fundamental do pensamento, ou seja, é impossível afirmar ao mesmo tempo uma coisa e seu contrário.<sup>18</sup>

A breve exposição acima exposta sobre Parmênides e Heráclito deixa claro que os dois sistemas são opostos e inconciliáveis. Marilena Chauí descreve tal oposição da seguinte maneira: “[...] como manter a ideia de que o ser é o ser verdadeiro porque sempre idêntico a si mesmo pois [...] pode ser pensado e dito, e, ao mesmo tempo, demonstrar que o [...] movimento, a diferença entre as coisas e sua transformação também são verdadeiras”?<sup>19</sup> Tal tarefa conciliatória caberá a Platão. Porém, antes de fazer tal conciliação, faz-se necessário uma análise da segunda influência sofrida por Platão, a saber, os ensinamentos socráticos e a busca da essência verdadeira (*episteme*), para além das múltiplas opiniões contrárias e subjetivas (*dóxa*). Isso feito, é possível verificar a influência das duas correntes sobre o pensamento platônico e, na sequência, de forma mais detida analisar a dialética.

<sup>16</sup> Para saber mais ver: PARMÊNIDES. *Fragmentos*. Tradução: José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1973(Os Pensadores), p. 148-149-150.

<sup>17</sup> Segundo Aristóteles fora do ser o não-ser nada é. Cf. HERÁCLITO. *Fragmentos*, p.145.

<sup>18</sup> CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, p. 90-91-94.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 106.



Platão demonstra uma preocupação com relação à filosofia heraclitiana, movida pelo devir constante das coisas o que impede o conhecimento, ou, em outras palavras, não é possível (já que tudo é devir) conhecer a essência das coisas, essência entendida como algo que permanece igual a si mesmo o que cancelaria a universalidade do conhecimento. Esta preocupação em Platão é uma herança de Sócrates, que também se preocupava com o problema do conhecimento como busca da essência verdadeira (*episteme*) para além da multiplicidade das opiniões (*dóxa*), sempre entre si contrárias e subjetivas. Sócrates tornou-se conhecido pela sua maiêutica, uma espécie de parto das ideias, termo inspirado na mãe do filósofo, que era parteira. A pergunta *o que é* em Sócrates marca o início do uso de um método na filosofia. O objetivo da indagação é definir a essência da coisa. Inicialmente, Sócrates mostra que as definições dadas pelo interlocutor estão cheias de preconceitos, de sensações e opiniões subjetivas. Dessa ironia (que pode ser entendida como a primeira parte do método), passa-se para a maiêutica, que depois de quebrada a aparente solidez argumentativa do interlocutor (que assume a *douta* ignorância) leva Sócrates a sugerir caminhos que conduzam a definição procurada. O resultado disso é a *episteme*, que pode ser entendida como a essência universal da coisa procurada.<sup>20</sup> Todo esse processo ressalta a principal característica do método socrático, o diálogo, entendido como palavra compartilhada, pois ao se discutir com o outro, é possível aprender (compartilhar) as opiniões. Finalmente, de posse das duas influências acima citadas, é possível verificar como Platão utilizou as mesmas em sua filosofia, para logo em seguida entender como ambas influenciaram sua dialética.

Com relação a Heráclito e Parmênides (1ª influência), Platão deu razão a ambos, bem como procurou demonstrar os limites da filosofia de cada um. A solução encontrada por Platão para conciliá-los foi dividir o mundo em sensível e inteligível. Heráclito é o filósofo que explica o mundo em que vivemos, o sensível, marcado pelo devir. É o mundo das coisas naturais, múltiplas, submetidas ao nascimento, à morte e à corrupção, e que são conhecidas apenas pelas sensações. O erro de Heráclito foi achar que isso era a totalidade do real, quando na verdade é apenas a marca do mundo sensível. É possível localizar no sensível a *dóxa* socrática, pois é no sensível que se dão as opiniões contrárias e subjetivas.<sup>21</sup>

Por outro lado, segundo Platão, Parmênides foi o filósofo que mais se aproximou da verdade por dar ao ser características como identidade (o ser é, o não-ser não é), imobilidade,

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 190, 191.

<sup>21</sup> Ibid., p. 240, 241.

perenidade, e com isso aproximou-se da ideia platônica do mundo inteligível. No mundo inteligível platônico existem as formas incorpóreas e imateriais idênticas a si mesmas, as quais são alcançadas pelo pensamento. As coisas do mundo sensível são apenas cópias imperfeitas das formas imateriais e idênticas a si mesmas do mundo inteligível, e as primeiras participam das segundas. Aqui se começa a evidenciar a crítica feita por Bornheim, que afirma que em Platão existe um surto da metafísica, bem como um desprezo pelo finito, que só existe em função de sua participação no inteligível.

Voltando ao texto, existem aqui duas questões a serem esclarecidas: 1. Por que acontece esse contato com o mundo inteligível?; 2. Se existem formas imateriais idênticas a si mesmas, como conciliar tal multiplicidade de ideias com o ser único parmenidiano? Sobre a primeira questão, Platão chama de intuição o contato intelectual com a essência pura ou ideia procurada. Inicialmente é preciso lembrar que os homens estão muito presos ao sensível, ao mundo das coisas naturais, submetidas ao nascimento, à morte e à corrupção. É o mundo do devir heraclítico. Porém, já foi visto que as sensações não são fontes seguras de conhecimento, pois a todo o momento mudam os sujeitos e os objetos. Sobre as tais sensações, Sócrates (2ª influência) afirma que elas são subjetivas, opinativas (*dóxa*) e que o corpo não pode ser o responsável por tal unificação. As sensações não conseguem unificar nada, pois ao se ter uma sensação acaba por se ter várias, por exemplo, cor, odor, volume, tamanho etc. Como as sensações não são capazes de unificar as percepções, Sócrates conclui que essa atividade cabe à alma.<sup>22</sup> A conclusão disso é que a opinião está ligada às sensações, ao corpo. Por outro lado, a *episteme* está ligada à alma. Mas por que a alma possui essa característica unificadora? Para responder a esta questão, Platão recorre ao mito de Er, que joga uma luz sobre a dualidade corpo-alma. A questão central do Mito de Er em Platão é entender porque alguns homens querem, malgrado não terem contato com o mundo das ideias, contemplá-lo. Se caso se utilizasse como exemplo o mito da caverna,<sup>23</sup> a pergunta ficaria

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 242.

<sup>23</sup> Resumidamente, o mito diz respeito a homens que estão separados do mundo por um alto muro que possui uma fresta pela qual passa a luz exterior, e a caverna é quase uma escuridão total. Todas as gerações de seres humanos estão ali acorrentadas, não viram a cabeça e olham apenas para o sombrio fundo da caverna. Nunca viram o sol. Ao lado do muro existe um fogo, ainda do lado de dentro da caverna, e que ajuda a projetar nas paredes as imagens que se passam do lado de fora do muro, na qual pessoas carregam nos ombros imagens de homens e mulheres, cujas imagens se assemelham a fantoches no fundo caverna. São imagens e sons (as pessoas conversam são como que seres vivos para aqueles que vivem no interior da caverna). Estes prisioneiros para Sócrates representam todos nós, presos às aparências das coisas, ou em outras palavras tomamos sombras por realidade. Porém, um prisioneiro fabrica uma ferramenta e se liberta das correntes, e começa a sair da caverna. No começo fica cego (nunca vira o Sol), e passa a ver as próprias coisas, e como que, tomado por um dever volta para a caverna para comunicar e libertar os demais. A volta é penosa, e ele, já sem muita habilidade com o mundo das sombras passa a contar o que viu. É zombado e corre até risco de vida (a analogia com Sócrates

assim formulada: Por que os homens querem sair da caverna para contemplar a verdade, que aparentemente jamais viram? A chave da resposta dada pelo Mito de Er está na palavra *aparentemente* utilizada acima.

Segundo o mito, Er vê no Hades as almas contemplando ideias. Para reencarnar na terra, elas precisam escolher corpos. As que fazem isso são conduzidas ao rio *Léthe* (“esquecimento”). Aquelas que escolhem uma vida de riqueza, poder, glória e fama bebem muita água, e portanto se esquecem de forma mais aguda das ideias que outrora contemplaram. Diferentemente, as que escolhem a vida de sabedoria fazem o contrário, ou seja, bebem pouca água e com isso se lembram com mais facilidade das ideias contempladas. O mundo das ideias, das formas perfeitas, imutável e perene já foi outrora contemplado pela alma (e aqui existe uma afinidade entre alma e as coisas *em si*) agora reencarnada, o que leva Platão a concluir que conhecimento é lembrança ou, para usar um termo platônico, reminiscência. Reminiscência, segundo Chauí pode ser entendido como reativação de um conteúdo latente, bem como é a verdadeira aprendizagem, e tal rememoração visa a uma verdade.<sup>24</sup> E aqui se ilumina a questão do “aparentemente” citado acima, ou seja, os homens outrora já contemplaram a verdade, e a alma, cuja postura é metafísica (vide Bornheim na conclusão mais adiante) continuam sempre querendo contemplar a verdade. Chauí sintetiza isso afirmando que “[...] nascemos no verdadeiro e [somos] destinados a ele”.<sup>25</sup>

Com relação à segunda questão, Platão afirma que Parmênides acerta ao distinguir sensações (corpo) e verdade, mas erra ao pensar que o ser é único, pois para Platão existem várias formas e essências universais, conhecidas via pensamento.<sup>26</sup> Mas afinal, o ser é único (Parmênides), ou existem vários seres (Platão)? Como resolver isso sem cair em contradição, pois segundo Parmênides ao admitir outros seres admite-se a existência do não-ser. Para resolver isso, é preciso se debruçar sobre a terceira influência sofrida por Platão, que diz respeito ao sofista Górgias, e a possibilidade de se pensar o verbo ser em um duplo sentido.

Para Parmênides o ser é igual a existir. Dizer “x é” é o mesmo que dizer “x existe”, pois algo *é* se puder ser pensado e dito. Porém, em Górgias (3ª influência) o verbo ser possui um segundo sentido, mais fraco. No primeiro caso, parmenidiano, o sentido do verbo é um

---

executado aqui parece clara). Cf. CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, p. 257-262.

<sup>24</sup> Ibid., p. 267.

<sup>25</sup> Ibid. p, 267.

<sup>26</sup> Ibid. p. 240, 241.

sentido forte, ou seja, *é* como sentido de existir. Em um segundo sentido, o verbo ser entra como verbo de ligação, por exemplo, o céu *é* azul, ou seja, não se diz que o céu existe, e sim, que ele possui uma qualidade de azul em um dia sem nuvens, bem como o céu *é* cinzento em um dia nublado e isso não *é* cair em contradição. Ao usar este segundo sentido da palavra ser como verbo de ligação, *é* possível no pensamento de Platão admitir a ideia do não-ser, que passa a ser a ideia do diferente, e não a ideia do inexistente. Por exemplo, ao dizer que a mesa não *é* a cadeira, ou seja, a cadeira, enquanto outro que não a mesa, pode ser entendida como o não-ser da mesa. Em suma, o *não-ser* em Platão, influenciado por Górgias, conforme Chauí, “[...] *é* a alteridade, a diferença, e como tal sua ideia existe. O não ser *é* a ideia do Outro”.<sup>27</sup> Bornheim corrobora Chauí e afirma que o ser pode visto como algo que *é* no sentido relacional.<sup>28</sup> O que existe, por fim, *é* uma participação entre sujeito e predicados, mas *é* preciso tomar cuidado, pois nem todos os seres são predicáveis. Esse último ficará mais claro logo abaixo quando se separar ideias parentes e rivais.

Feitos estes esclarecimentos das três influências sobre o pensamento de Platão, resta agora se debruçar sobre sua dialética. Marilena Chauí assim define a dialética platônica:

[...] diálogo como método para separar, distinguir e escolher os elementos que constituem a definição verdadeira de uma coisa (sua essência ou ideia) [...] partindo de opiniões contrárias, a dialética vai separando opinião (*dóxa*) e conhecimento ou ciência (*episteme*) para permitir a intuição intelectual de uma ideia ou a definição de uma essência [...].<sup>29</sup>

O citado fragmento inicia ressaltando o caráter dialógico da dialética, aspecto fundamental na maiêutica socrática. Inspirado em seu mestre, Platão afirma que a dialética *é* uma técnica de investigação feita em conjunto, envolvendo duas ou mais pessoas (logo dialógica) segundo o procedimento socrático de perguntas e respostas. No mesmo sentido, Abbagnano afirma que a dialética *é* uma atividade de homens que vivem juntos.<sup>30</sup> Na sequência do fragmento, *é* possível perceber que a dialética separa, distingue e escolhe os elementos que fazem parte de uma coisa (sua essência), e para atingir isso parte de opiniões

<sup>27</sup> Ibid. p. 273.

<sup>28</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria e práxis*, p. 31.

<sup>29</sup> CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, p. 497, 498.

<sup>30</sup> ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia – volume 8*. Tradução: António Ramos Rosa, António Borges Coelho e Armando da Silva Carvalho. Lisboa: Editorial Presença, 1976, p. 269.

contrárias via um processo que separa opinião (*dóxa*) de ciência (*episteme*). Mas como isso acontece? Em um primeiro momento existem as opiniões contrárias, comuns no mundo sensível regido pelo devir heraclitiano e sua incessante mudança. Cada interlocutor (vale lembrar que a dialética é essencialmente dialógica) é estimulado a responder a questão *o que é* (herança socrática). Porém, para que as opiniões não se estendam infinitamente os participantes do diálogo devem oferecer uma imagem da coisa procurada, ou em outras palavras é dada uma definição provisória. De posse de tal definição provisória se inicia o processo de divisão dicotômica, que consiste em separar essa definição provisória em duas partes contrárias ou opostas a fim de tornar clara a contradição, e se possa saber qual das partes está correta. No processo dialético, é preciso também eliminar ideias que são parentes (semelhantes) e as que são rivais. Chauí assim define ideias parentas e rivais:

Parentas são aquelas coisas ou atividades, que por estar muito próximas do que está sendo procurado podem embaralhar e confundir o pensamento. Os rivais, porém são simulacros, as contrafações da essência procurada e impedem chegar a ela.<sup>31</sup>

Vale salientar que tal processo divisório da dialética platônica é algo que deve ser realizado com extremo rigor. É preciso articular corretamente as ideias, explicar cada divisão com extrema precisão. Em suma, além de dividir é preciso selecionar e escolher corretamente. É por isso que a filósofa afirma que a cada passo o filósofo dialético precisa fazer uma escolha rigorosa e exata e, periodicamente, precisa recapitular o trajeto já realizado. Em resumo, na dialética se parte de opiniões contrárias (mundo sensível, *dóxa*, efêmero, múltiplo – Heráclito) e vai-se pouco a pouco separando, dividindo a opinião (*dóxa*, mundo sensível) e o conhecimento (*episteme*), para permitir a intuição intelectual (lembrança ou reminiscência) de uma ideia, de uma essência. Finalmente é possível agora discutir a postura metafísica da dialética platônica, que abrirá caminho para a discussão sobre a dialética hegeliana e marxiana.

Tomando por base tudo o que foi discutido acima, é possível invocar Bornheim e verificar a forma como o mesmo enxerga a relação entre os dois mundos platônicos. Segundo o filósofo, em Platão o mundo sensível e o inteligível recebem conotações muito diferentes.

---

<sup>31</sup> CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, p. 284.

Enquanto o sensível é tratado de forma depreciativa, como sombra (mito da caverna), túmulo, finitude, por outro lado o inteligível é tratado como realidade, sumo bem, o sol da caverna que a tudo ilumina. Isso leva Bornheim a afirmar que em Platão existe um surto do sentido metafísico da dialética baseado na adjetivação que Platão concerne aos dois mundos, a saber, como o inteligível está acima do sensível, e que o segundo só existe em função da participação no primeiro. Bornheim sintetiza isso ao afirmar que a alma em Platão está “em uma postura metafísica [...]”,<sup>32</sup> e o corpo constitui um entrave. Essa diferença entre corpo (mundo sensível) e alma (mundo inteligível) e a relação de ambos com conhecimento é abordada no *Fédon*. Na referida obra, Sócrates diz que enquanto estivermos em um corpo e a alma estiver misturada com essa coisa (corpo) que ele qualifica de má, jamais a verdade será atingida. Para Sócrates o corpo constitui um entrave para o conhecimento da verdade por vários motivos: ele só clama por suas necessidades, está sujeito a doenças, é inundado por paixões e desejos, é criador de guerras e batalhas, impele-nos a amontoar bens e, mesmo nas horas de descanso, outros pensamentos aparecem e colocam tudo a perder novamente.<sup>33</sup> Enfim, para conhecer o ser *em si* é preciso se separar do corpo e através da alma contemplá-lo. Isso só será possível de forma mais plena após a morte, pois enquanto estiver vivo o conselho socrático é já ir se separando do corpo. Nesta chave é possível também compreender o caráter metafísico da dialética platônica, pois o finito só pode ser compreendido através daquilo que o transcende. Bornheim afirma que toda a tradição metafísica está imbuída desta ideia, pois a Metafísica sempre foi vista como a “[...] ciência das coisas divinas [...]”.<sup>34</sup> Neste sentido, é possível entender o que Bornheim quer dizer quando afirma que “[...] tenta-se compreender a natureza, as coisas, o homem e os produtos da atividade humana através da participação na realidade transcendente”.<sup>35</sup> Em outras palavras, a compreensão dos homens, da natureza, das coisas, a história, o contingente (todas finitas) só são entendidas quando iluminadas pelo inteligível, ou melhor, quando participam do inteligível. Para o platonismo, seria mais coerente afirmar que a única ciência possível seria a do mundo das Ideias, para assim livrar-se da incômoda presença de tudo que é finito e contingente. Em suma, a realidade está no mundo das ideias. Isso permite concluir que o processo de totalização (ou totalidade) em Platão está no mundo das Ideias, ou em outras palavras, é um processo totalizador no sentido metafísico.

---

<sup>32</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria e práxis*, p. 36.

<sup>33</sup> PLATÃO. *Fédon*. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1972 (Os Pensadores), p. 73-74.

<sup>34</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria e práxis*, p. 26

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 26.

Todavia, diferente da metafísica platônica, a questão de encarar o finito pode ser entendida como a não necessidade de se resolver algo no transcendente como fez Platão. Essa característica de encarar o finito está presente na dialética hegeliana, porém a mesma, segundo Bornheim continua metafísica, mas ao mesmo tempo encerra o ciclo da dialética metafísica. Esse duplo aspecto será o assunto dos próximos dois capítulos, que tratarão da dialética hegeliana e marxiana e suas relações com os processos totalizadores.

## 1.2 A dialética em Hegel

No final do subcapítulo anterior, foi visto que Bornheim (e também Sócrates), ao abordar a dialética platônica, afirma que já nesta vida o filósofo deve separar-se do sensível (da escuridão da caverna) ou, em outras palavras, desviar os olhos do sensível, do mundo das sombras, da finitude, do negativo, e entregar-se ao pensamento (mirar o inteligível, o sol visto pelo prisioneiro que se libertou da caverna). Em Hegel isso se inverte, pois o sensível passa a ser valorizado em sua dialética, pois é preciso vencer tal separação (inteligível–sensível) e isso se caracteriza por olhar no negativo e permanecer nele.<sup>36</sup> Sobre isso, afirma Bornheim: “De certo modo, toda a diferença entre a acepção platônica e a hegeliana da dialética pode ser aquilatada por esta exigência, postulada por Hegel, de permanecer no negativo”.<sup>37</sup> Cabe agora entender como isso acontece em Hegel.

Desde jovem Hegel já anuncia o desejo de vencer a separação sensível–inteligível. A verdade em Hegel, diferentemente de Platão, não está no Inteligível, no mundo das Ideias. A verdade se dá no e com o processo.<sup>38</sup> Isso ficará mais claro adiante. O negativo é o processo da verdade e sua forma é a dialética. Porém, antes de entrar na dialética hegeliana propriamente dita, é importante ressaltar, mesmo que de forma esquemática, alguns pontos.

Primeiramente é importante afirmar que a questão da dialética em Hegel não se resume a um método especificamente filosófico. Segundo Giovanni Reale, em Hegel a dialética: “[...] está presente em toda a realidade [...] o procedimento dialético pode-se

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 46.

<sup>37</sup> Ibid., p. 47.

<sup>38</sup> Ibid., p. 47.

encontrar na [...] experiência geral [...]. Tudo aquilo que nos circunda pode ser pensado como exemplo da dialética [...].”<sup>39</sup>

Tudo se transforma em seu oposto (contradição), por exemplo a semente opostamente vira broto, ou melhor, morre como semente; a criança morre para converter-se em seu contrário, o adulto.<sup>40</sup> A realidade é devir e, segundo Reale, é preciso colocar em movimento as essências. Sobre o mesmo tema, Alexandre Kojève em seu livro *Introdução à leitura de Hegel* faz algumas considerações e alguns acréscimos. Kojève afirma que tudo o que é verdadeiro é uma entidade real, e cabe ao filósofo revelá-lo via discurso.<sup>41</sup> A verdade neste sentido pode ser entendida como uma realidade revelada ou, em outras palavras, a verdade se dá na coincidência do pensamento ou do conhecimento descritivo com o real concreto.<sup>42</sup> Tal coincidência foi descrita por Abbagnano em seu *Dicionário de Filosofia*: “A dialética não é só a lei do pensamento, mas a lei da realidade [...]”.<sup>43</sup> É aqui que se compreende a identidade entre o racional e o real no pensamento hegeliano. Kojève diz que “o real concreto [...] é ao mesmo tempo o real-revelado-por-um-discurso e discurso-que-revela-um-real”.<sup>44</sup> O discurso e o real não se dão separadamente mas, pelo contrário, constituem uma unidade indissolúvel. O filósofo deve abrir-se ao real como se fosse um espelho, e o real reflete sua estrutura dialética que via discurso o filósofo deve descrever. Só há dialética porque a mesma reflete (como o espelho) o movimento dialético do real. Kojève também afirma que Hegel foi o primeiro filósofo a abandonar a dialética enquanto método. Hegel se dedica a comentar a dialética que se fez antes dele. Ao abordar historicamente a dialética, Hegel enxergou em Heráclito e em Proclo os precedentes do citado método. Em sua crítica moderna escrita sobre Heráclito, Hegel diz que este concebe o próprio absoluto como processo, como dialética, e o absoluto como síntese de opostos.<sup>45</sup> Tal síntese de opostos que é imanente ao objeto. A dialética em Heráclito é um princípio, bem como a primeira formulação especulativa da filosofia. Já quanto a Proclo Hegel diz que a contribuição foi descobrir o caráter triádico da dialética.

Hegel, segundo Kojève, enxerga em Platão o primeiro filósofo a utilizar a dialética enquanto sistema, e o coração de tal sistema é o diálogo (aspecto, aliás, já visto no subcapítulo

<sup>39</sup> REALE, Giovanni; ANTISSERI, Dario. *História da filosofia: Do Romantismo até os nossos dias*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 108.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>41</sup> KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002, p. 422.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>43</sup> ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia – volume 8*, p. 273.

<sup>44</sup> KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 428.

<sup>45</sup> Cf. HERÁCLITO. *Fragments*, p. 98.



anterior). Mas, para entender melhor o aspecto dialógico da dialética, Hegel dá um passo atrás (na História da Filosofia) e trata dos mitos. Os mitos para Hegel também querem (como faz sua dialética) discursar sobre o real. A revelação mítica quer estar de acordo com o real, e isso pode ser entendido como um discurso que não seja contraditório com este, o que torna o estágio mítico um monólogo, pois afinal nada se discute. Para que haja diálogo é necessário que alguém discorde desse discurso (e aqui novamente se acentua a importância da negação no processo dialético hegeliano), que manifeste uma opinião contrária (dialógica). Ao fazer isso, o homem se torna dialético, pois como já dito a discussão é o coração da dialética platônica, na qual as opiniões (*dóxa*) contrárias se embatem até se chegar a uma verdade (*episteme*).

Esse aspecto descritivo do movimento dialético do real em Hegel é visto por Châtelet em sua *História da Filosofia* como uma espécie de fechamento de um processo iniciado há vinte e quatro séculos. O hegelianismo pretende ser o recolhimento de tudo que o precedeu. É o fim da filosofia especulativa, no sentido de ser uma filosofia que quer discursar sobre tudo (os homens e seus duros percursos, a natureza, os grupos, a história, o Estado). Em síntese, nada deve ficar de fora. Hegel quer fazer uma síntese total, que Châtelet diz que apesar de ser um processo grandioso beira o delírio. Essa ideia de processo grandioso, porém delirante, pode ser encontrada também em Gérard Lebrun em sua obra *A paciência do conceito*. No prólogo da referida obra, Lebrun mostra que os detratores de Hegel afirmam que tal pretensão sintética em Hegel de se debruçar sobre os vinte e quatro séculos precedentes é uma megalomania, nada mais que uma “[...] a certeza ultra dogmática de habitar a Verdade enfim consumada, fechar a História, e poder percorrer, com olhar de proprietário, todas as formas culturais, passadas e presentes”.<sup>46</sup> Não se questiona mais o real (Kant já fez isso), já que a racionalidade é o tecido do real.<sup>47</sup> Por fim, Bréhier em sua *História da Filosofia* diz que entre 1800 e 1850 há uma floração de doutrinas amplas, cuja pretensão é desvelar o segredo de tudo, bem como mostrar ao homem seu inexorável destino individual e social. E todos os estudos não são mais feitos independentemente, ou seja, em tudo existe a marca do devir, sendo este último um aspecto fundamental da dialética hegeliana.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Tradução: Sílvio Rosa Filho. São Paulo. UNESP, 2006, p. 13.

<sup>47</sup> CHÂTELET, François. *História da Filosofia Ideias, Doutrinas. A Filosofia e a História (1780-1880)*. Tradução: Librairie Hachette. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. P. 170-171.

<sup>48</sup> BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia. O século XIX – Período dos Sistemas (1800-1850)*. Tradução: Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977, p. 9 e 10.

Tomando por base tudo o que foi dito até agora, é possível se debruçar mais detidamente sobre a tríade hegeliana que compõe sua dialética. Hegel divide sua dialética em três partes, tese, antítese e síntese, que também possui outros nomes que serão retomados abaixo.

Kojève afirma que a dialética hegeliana quer discorrer (discursar) sobre o real. Porém, além do real, o filósofo quer discursar sobre o ser ou, em outras palavras, real e ser devem ser revelados via discurso. É possível afirmar então que a dialética é a estrutura do ser, bem como, a estrutura do real, e ambos possuem estrutura trinitária (tese, antítese, síntese).

Hegel parece escolher no primeiro momento de sua dialética (tese) aquilo que constitui a forma mais simples quando se fala do ser. Essa simplicidade Hegel buscou em Parmênides, pois o segundo afirmou simplesmente que o ser simplesmente *é*, conforme visto no subcapítulo anterior. O primeiro momento na dialética de Hegel é a tese (também chamado de lado abstrato intelectual; afirmação; acessível ao entendimento) que quer revelar o ser em sua totalidade. É algo acessível ao entendimento, dado de forma imediata, que retrata o pensamento (entendimento) do homem comum, ingênuo, ou segundo Kojève o pré-hegeliano.<sup>49</sup> Isso não descreve o ser em sua totalidade, ou em outras palavras, revela apenas um aspecto de sua estrutura trinitária, aquela que é acessível ao entendimento. Nesta fase da dialética é possível afirmar que não existe contradição interna, pois tudo é idêntico a si mesmo, ou em outras palavras, aquilo que *é* simplesmente *é* porque é diferente de tudo que *não é*. Ser e real são idênticos. Tal afirmação em princípio é correta. Porém, tal abordagem do ser acaba por revelar sua insuficiência, pois ao buscar o seu ideal de identidade, ele acaba por esvaziar todo o sentido ou conteúdo, ficando preso a ideias como ser (que é o exemplo tratado no texto) ou Uno etc. Porém, ao querer dizer algo sobre isso (discursar sobre a estrutura do Ser e conseqüentemente do Real) é preciso expandir essa palavra, ou em outras palavras, para poder se dizer alguma coisa sobre essa palavra é preciso introduzir o diverso que contradiz a identidade. Kojève resume isso assim: “Ou mais exatamente, o pensamento do entendimento é ultrapassado porque a auto-realização discursiva do Ser não revela apenas sua identidade consigo mesmo, mas também seus outros aspectos ontológicos fundamentais”.<sup>50</sup> Ainda sobre tal questão do vazio de conteúdo e de sentido do conceito de ser, Bornheim diz que o conceito de ser é o mais universal de todos; pressuposição primeira da metafísica; predicado universal aplicável a tudo; o conceito mais abstrato e pobre que se oferece a inteligência

<sup>49</sup> KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 442.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 444.

(entendimento), de modo imediato. Mas é como um ser morto. Porém, tal identidade plena carrega em si o seu vazio, o seu não-idêntico. Bornheim resume assim: “Há uma afirmação inicial, mas isto que é dito, sendo vazio e indeterminado, nega-se a si próprio; quando afirmo ser, digo apenas um nome, não digo nada”.<sup>51</sup> Na mesma seara, Châtelet afirma que ao se perguntar o que o ser é o resultado é que se termina por não se dizer nada, já que o ser é uma categoria geral. Diferente do imediato da tese, vazio, indeterminado, em suma, um ser morto, existe a contradição que funciona como a mola de todo movimento e de toda a vida. Ou nas palavras de Bornheim: “[...] somente na medida em que algo traz em si mesmo a contradição move-se, tem impulso e atividade”.<sup>52</sup> Em suma, movimento é sinônimo de contradição, e aqui entra a segunda parte da dialética hegeliana, a antítese.

A fim de superar essa parcialidade na abordagem do ser, é preciso ultrapassar a fase do entendimento, fase imediata, fase em que há coincidência entre o ser e o real, e deve se chegar à razão, a antítese (também chamada de fase negativamente racional ou supressão dialética). Entra em cena o elemento negador da dialética hegeliana. Esse momento da explicitação do negativo demonstra que o negativo não é um negativo absoluto, e sim ele constitui o negativo da primeira afirmação, a tese. Na tese existe a identidade, e com o movimento da negação entra em cena o não-idêntico. Tal negação até possui certa autonomia (às vezes se confunde com a refutação), mas está presa à tese ou, em outras palavras, é o negativo do positivo. A contradição deste segundo momento é a alma da dialética (inclusive lhe empresta o nome). Substitui-se o imediato dado ao entendimento pelo mediato. É importante reafirmar que todas as coisas são em si contraditórias.<sup>53</sup> Ou, em outras palavras, o real é dialético. Reale diz que no momento da negação é necessário “[...] remover a rigidez do intelecto [...]”.<sup>54</sup> Enfim, é preciso dar fluidez aos conceitos do intelecto, pois toda a afirmação do intelecto se transforma em seu contrário (e vice-versa). Por exemplo, o conceito de uno ao ser retirado de sua rigidez requer o conceito de muitos, ou em outras palavras é impossível pensar o uno rigidamente, sem pensar o conceito de muitos. Outros exemplos que se transformam em seus contrários (e vice-versa) são semelhante–dessemelhante, igual–desigual, finito–infinito. Bornheim acrescenta ainda que Hegel justifica isso se apoiando em exemplos triviais, tais como pai e filho, direito e esquerdo.<sup>55</sup> A negação está na coisa, ou seja, nada precisa ser acrescentado que venha de fora, do exterior do processo. Em outras palavras, é uma negação interna e não

<sup>51</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria e práxis*, p. 49.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p.282.

<sup>53</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria e práxis*, p. 50.

<sup>54</sup> REALE, Giovanni; ANTISSEI, Dario. *História da filosofia: Do Romantismo aos nossos dias*, p. 108.

<sup>55</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria e práxis*, p.282.

externa, ou seja, a ideia do não-ser está embutida na ideia de ser e vice-versa.<sup>56</sup> Esses conceitos que se transformam em seus contrários, segundo Bornheim podem ser resumidos na sentença “Todas as coisas são em si mesmas contraditórias”.<sup>57</sup> Kojève aprofunda a questão da identidade e da negação com relação ao ser, e afirma que o ser na negação se mantém aquilo que *é* (identidade), mas ao mesmo tempo nega-se. Kojève mostra um exemplo disso<sup>58</sup> quando diz que o conceito de ser (predicável a tudo segundo afirma Bornheim acima) se aplica a árvore (identidade, pois é aplicável a tudo), mas por outro lado, não se torna árvore (negação). O ser neste sentido, não existe como ser-em-si, imutável, fixo, estável, pois ele é também ser-para-si, que se dá no real, no discurso revelador, bem como ele é um ser-outro porque se transforma perpetuamente. Tal transformação permanente, esse ser revelado e negado, essa identidade e negatividade, corroboram com a ideia de devir. Em outras palavras, o ser negativo (dialética) é a negação de uma identidade (ideia eterna, imutável, fixa, cujo exemplo mais claro são as Ideias do mundo inteligível platônico). Hegel prioriza a contradição, o movimento, a negação, em detrimento da identidade platônica. Sobre isso afirma Bornheim sobre Hegel “[...] ele se ergue [...] contra o modo usual de representar as coisas, que inferioriza a contradição e dá preeminência a identidade”.<sup>59</sup> Neste mesmo sentido é possível verificar também que a negação dialética hegeliana é superior à negação vista na dialética platônica, pois na segunda o *não-é* servia para dizer simplesmente que uma coisa não é outra, ou ainda, o que *é* é diferente de tudo o que *não-é* aquela coisa. Em Hegel existe a contradição, e em Platão existe uma oposição.<sup>60</sup> Na antítese o ser negado tornou-se outro (identidade e negação). Kojève afirma que “[...] ele é negador como idêntico e idêntico como negador”.<sup>61</sup> Mas não é possível dizer que *são* ambos ao mesmo tempo. O ser real não é nem uma coisa nem outra, no sentido de considerá-los isoladamente. E isso acaba por exigir segundo Kojève

<sup>56</sup> REALE, Giovanni; ANTISSEI, Dario. *Do Romantismo aos nossos dias*, p. 108.

<sup>57</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria e práxis*, p. 281.

<sup>58</sup> Cf. KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 447.

<sup>59</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria e práxis*, p.281.

<sup>60</sup> É muito esclarecedora uma questão levantada por Marilena Chauí, que chama a atenção para a confusão que comumente se faz entre contradição e oposição. Na segunda existem dois termos, dotados de características próprias, e que por acaso se encontram. Podem ser tomados separadamente, e ambos acabam por conservar-se. Por exemplo, o caderno é o caderno (identidade); o caderno não é o livro (negação). Porém, como ele é diferente de tudo que *não-é*, torna-se correto afirmar também que o caderno não é o livro, não é a pedra, não é a casa, etc. Marilena Chauí chama isso de negação externa. Porém, na dialética a negação é interna, e o que existe é uma contradição. Existe uma relação (e não uma oposição) que divide uma realidade em dois. O exemplo usado pela filósofa é que a canoa é a não-árvore, e nisso há uma negação interna, pois, a canoa é a árvore negada, ou ainda, a árvore foi negada (suprimida dialeticamente) pelo trabalho do canoeiro. Em outras palavras, a árvore foi negada em seu aspecto natural, e transformada em algo humano, cultural, isto é uma canoa. Existe identidade e negação. A árvore, em certo sentido (não-natural) ainda existe na canoa, mas foi negada enquanto árvore (no seu estado natural). Cf. CHAÚÍ, Marilena. *O que é ideologia*. 39.ed.São Paulo: Editora Brasileira, 1996, p. 36, 37, 38.

<sup>61</sup> KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p.447.

uma totalidade, entendida como uma unidade-unificante,<sup>62</sup> que englobe identidade e negatividade. E aqui entra a terceira parte da dialética hegeliana, chamada de síntese (ou especulativa; positivamente racional).

Retomando o que foi dito até o momento sobre a dialética hegeliana, em outras palavras foi possível verificar que o ser da antítese é aquele que nega a identidade consigo mesmo, ou ainda, torna-se o seu próprio oposto, mas permanece o mesmo ser (negador como idêntico, idêntico como negador). A síntese deve ser, portanto, um discurso sobre o ser que inclua ambos, a saber, identidade e negatividade, mas que não devem mais ser considerados isoladamente. O ser concreto deve ser revelado em sua totalidade. Em resumo, repetindo, o ser concreto não “[...] é nem identidade, nem negatividade, mas sim totalidade. E é como totalidade que o ser é verdadeiramente e plenamente dialético”.<sup>63</sup> A totalidade pode ser entendida como uma unidade-unificante. Ainda sobre a totalidade, Bottomore afirma que em Hegel a totalidade possui um papel central. A mesma pode ser vista de duas maneiras: como uma espécie de núcleo organizador do método dialético; um critério da verdade.<sup>64</sup> O ser em sua totalidade deve ser corretamente discursado pelo sábio. O ser revelado segundo Kojève também como ser idêntico a si mesmo e que Hegel chama de Ideia ou Espírito.<sup>65</sup> Kojève utiliza os conceitos de Ideia e Espírito como sinônimos. Vale lembrar que no presente trabalho os mesmos assim serão tratados.<sup>66</sup>

Portanto, somente após o movimento dialético é que o sábio (diferente do homem ingênuo, comum ou pré-hegeliano), via discurso, vai revelar o ser que aí volta a ser homogêneo, ou em outras palavras se chega a um ponto (um “x”, por exemplo) que não pode ser mais negado (não engendre um “não -x”). O ser torna-se totalidade, pois é identidade (tese) e negatividade (antítese), que são partes da totalidade.

<sup>62</sup> Ibid., p. 447.

<sup>63</sup> Ibid., p. 447.

<sup>64</sup> BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*, p. 381.

<sup>65</sup> KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 447, 448.

<sup>66</sup> Seria extrapolar os objetivos do presente trabalho querer esmiuçar o que Hegel entende por Ideia ou Espírito, tratados como sinônimos por Kojève, mas que à luz dos comentadores possuem de modo geral diversas e obscuras interpretações. Tratar os dois conceitos como sinônimos (como fez Kojève) é corroborado por Ferrater Mora em seu *Dicionário de Filosofia*. Mora afirma que a palavra alemã *Geist* é um dos vocábulos mais usados pelo idealismo alemão, e a tradução mais adequada é espírito. Além do mais, Hegel fala de Ideia, de Ideia Absoluta como se fosse sinônimo de Espírito, e que segundo Mora o são em certo sentido, pois Ideia é o aspecto abstrato da realidade concreta e vivente do espírito. O problema é que Hegel define o espírito como tudo, e a verdade do todo. O espírito é universal e desenrola-se a si próprio. A *Fenomenologia do Espírito* de Hegel é a descrição de tal história, história entendida como o auto desenrolar pelo qual se encontram os objetos (a história é um deles e será tratada pelo presente trabalho mais adiante) e com os quais e contra os quais o espírito se realiza. No último estágio, o Espírito se encontra como verdade, porque absorveu o erro, a negatividade e a parcialidade. Cf. MORA. *Dicionário de Filosofia – tomo II*, p. 888.

No terceiro momento, enfim, se encontra a verdade do processo dialético (não é demais lembrar que a verdade se dá no decorrer de todo processo). Tal síntese é o resultado de um processo, pois da mesma maneira que a antítese explicita a tese, a síntese desdobra a antítese e busca uma unidade superior. Os momentos são superados, mas ao mesmo tempo conservados e depois elevados. Segundo Reale e Bornheim a palavra alemã que explicita essa superação–conservação–elevação é *Aufhebung*, pois a mesma tem um triplo sentido, ou seja, tomar, conservar e elevar.<sup>67</sup> O que é tomado inicialmente se conserva no processo, bem como, se eleva a uma instância superior. O caminho dialético é um caminho que vai se afastando do início indeterminado, mas quanto mais se afasta acaba também por iluminar o momento inicial. Chega-se a um todo que ilumina as partes.

Isto posto, é importante abordar um último aspecto da síntese (e da dialética como um todo) hegeliana, aprofundando um pouco mais a questão da totalidade, chamada de Espírito ou Ideia (que são sinônimos no presente trabalho) principalmente no que se refere à relação da totalidade com o idealismo hegeliano, bem como sua relação com Platão, que abrirão caminho para a crise da metafísica, e a posterior crítica feita por Marx.

Hegel, analogamente a Platão, quer vencer a finitude. E é aqui que Bornheim percebe que Hegel continua metafísico, pois resolve tudo na Ideia absoluta, que é a síntese dialética do filósofo. Mas existe uma diferença fundamental entre ambos:

A dialética apresenta em Hegel caráter metafísico porque pretende vencer a finitude em seu próprio chão: não se esquece simplesmente a finitude, não se a deixa para trás como faz Platão – ela deve ser convertida em toda sua extensão, desde dentro de sua intimidade, para a verdade total que é a Ideia. Assim, a dialética faz com que tudo se resolva na Ideia absoluta.<sup>68</sup>

O homem, segundo Hegel quer abrir-se ao universal, quer transcender o particular. Porém, para transcender tal finitude faz-se necessário que o Espírito se realize no final do processo, perpassando tudo, seus objetos, encontrando-os, indo contra eles, e por fim se realizando. A síntese dialética acaba por conciliar os termos, mas também elevá-los (*Aufhebung*), e a Ideia ou Espírito é a síntese do processo. Mas não é só isso, pois ela está

---

<sup>67</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria e práxis*, p.51; REALE, Giovanni; ANTISSERI, Dario. *História da filosofia: Do Romantismo até os nossos dias*, p.109.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 60.

presente em todo o processo. Não está além, como no Inteligível platônico. Está, conforme a citação acima em seu próprio chão, no interior do processo. Bornheim resume isso na seguinte afirmação:

Por isso o mistério todo da Ideia é que ela não está além do processo, em qualquer coisa como outro mundo; além do mais, a Ideia é uma presença dentro do processo, e forma com ele, uma unidade, porque todo real só é na medida em que tem a Ideia em si e a expressa.<sup>69</sup>

E isso é querer vencer a finitude em seu próprio chão, que pode ser entendido como uma não necessidade de postular o mundo inteligível platônico. Bornheim resume assim tal diferença:

[...] a verdade é imanente ao processo, e a dialética é o processo da verdade. Assim, a verdade não está além do processo, como se ela fosse um resultado que adviria do processo, e que deixasse para trás; a verdade não está situada num além, como no caso das Ideias platônicas.<sup>70</sup>

Platão ao abandonar a contradição resolve a questão através da dicotomia mundo sensível (reino da *dóxa*, da contradição) e mundo inteligível (mundo das Ideias perfeitas, *episteme*). Hegel, ao contrário, enfrenta a contradição, o mundo das sombras, não procurando escamoteá-la, ou suprimi-la, tampouco se abriga no mundo inteligível. Hegel entende que a supressão não é o caminho, e sim, pretende superar a contradição utilizando aquilo que está dentro dela mesma (basta lembrar que tudo se transforma em seu oposto, não sendo necessário se acrescentar nada de fora no processo dialético) até se chegar à síntese. Isso pode ser verificado quando Hegel aborda a questão da história (e que acaba por se tornar idealista) vista como:

[...] processo temporal movido internamente pelas divisões ou negações (contradição) e cujo sujeito é o Espírito [...]. Essa dialética é idealista porque

---

<sup>69</sup> Ibid., p. 60.

<sup>70</sup> Ibid., p. 52.

seu sujeito é o Espírito. Em última instância, portanto, a história é o movimento de posição, negação e conservação das Ideias – unidade sujeito e objeto da história que é Espírito.<sup>71</sup>

Cabe agora se debruçar sobre a questão da história em Hegel, que servirá como exemplo da utilização idealista da sua dialética. Antes, uma pequena introdução.

Se Hegel, conforme já afirmado, apenas descreve o real, o presente precisa se tornar inteligível ou, em outras palavras, o passado tem valor explicativo, ou ainda é aquele que forma o presente. É preciso conhecer o devir efetivo das sociedades. A Filosofia da História hegeliana<sup>72</sup> deve iluminar esse devir através da dolorosa progressão do homem através dos tempos. Só assim, dialeticamente, impõe-se o verdadeiro da história, como diz Châtelet:

[...] o que é verdadeiro, é o que adveio e se impôs historicamente. Conhecer as diversas etapas desse parto doloroso, dessa demonstração prática dramaticamente desenvolvida é o saber. O que *é* é o resultado do que foi, do que se fez, de todas as ações empreendidas pelos povos e seus heróis e seus porta-vozes [...] Saber, é retomar para si esse devir e compreender o que implica em termos de renúncias e ações.<sup>73</sup>

Conhecer essas diversas etapas desse parto doloroso não é para Hegel entender a história como uma espécie de resumo histórico. Em outras palavras, tais etapas não constituem um apanhado de fatos sem sentido, e sim elas servem para revelar dialeticamente o sentido e o significado da história. Porém, Bréhier chama a atenção para o fato de que tal sentido da história visto por Hegel se relaciona como uma espécie de força misteriosa da história. Em Hegel trata-se da realização do Espírito (daí seu idealismo). É uma espécie de “divinização da história”. Se parece mais com fé do que com ciência. Isso será retomado e criticado por Marx. Bréhier diz que tal força misteriosa da história, bem como a divinização da mesma (a última conforme Bornheim), se dá porque existe uma conexão entre alcance metafísico da história (basta lembrar que a metafísica é a ciência das coisas divinas), com o ressurgimento da filosofia religiosa. O dogma cristão com suas ideias de queda, redenção,

<sup>71</sup> Ibid., p. 42.

<sup>72</sup> A Filosofia da História de Hegel no presente trabalho será abordada através da interpretação dada a mesma por Singer em seu livro *Hegel*. Isso ficará mais claro nas páginas seguintes.

<sup>73</sup> CHÂTELET, François. *História da Filosofia Ideias, Doutrinas. A Filosofia e a História (1780-1880)*, p.187.



ressurreição, sempre possui a seu modo uma visão histórica do mundo. A tal força misteriosa da história é agora representada pelo devir, que imagina estar perpassando (ou não sendo influenciado) a religião. Porém, tal força misteriosa ainda contém elementos messiânicos, como por exemplo, a história como a realização do Espírito em Hegel. É aqui que a história é fé e não ciência.<sup>74</sup>

Isso posto, é possível se debruçar sobre a Filosofia da História de Hegel, de cuja breve interpretação que segue abaixo tomará por base Peter Singer em seu pequeno livro, *Hegel*. Além do mais, a referida obra servirá como exemplo da aplicação do método dialético hegeliano.

Já na introdução da obra, Hegel fala do eixo norteador, daquilo que dá significado a história. O filósofo afirma que “A história universal não é senão a história do progresso da consciência da liberdade”.<sup>75</sup> Mas como essa história do progresso da consciência da liberdade se dá?

Hegel inicia sua exposição falando do mundo oriental, que para além dos pormenores históricos, possuía uma característica comum no que se refere ao tema da liberdade. No mundo oriental somente o soberano era livre, pois todos os demais se submetiam à sua vontade, fosse ele um patriarca, lama, imperador ou faraó. Esse déspota, em suma, era o detentor da liberdade. Além do mais, no mundo oriental não existia a noção moderna de vontade individual, e nem também a noção de vontade própria também no sentido moderno do termo. A lei e a moral são exteriores ao indivíduo, uma espécie de fatos da vida, “[...] assim como a existência das montanhas e dos mares [...]”,<sup>76</sup> e não algo que deve ser fruto de reflexão e de questionamento. A China, por exemplo, se organiza pelo princípio da família, e o governo é uma espécie de pai, sendo que os demais se enxergam como filhos do Estado. Na Índia, o sistema de castas (que Hegel segundo Singer enxerga como uma espécie de despotismo da natureza) constitui uma barreira à ideia de liberdade, já que as castas já dão de antemão o lugar em que cada pessoa ocupa na sociedade. Enfim, o governo chinês e as castas indianas são exemplos de instituições vistas como naturais, imutáveis. Ambas estão fora da história universal já que atingiram um ponto e estancaram. A situação começa a mudar na Pérsia, já que a mesma sucumbiu. A Filosofia da História precisa se contradizer para começar a se movimentar.

<sup>74</sup> CHÂTELET, François. *História da Filosofia Ideias, Doutrinas. A Filosofia e a História (1780-1880)*, p.11.

<sup>75</sup> SINGER, Peter. *Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 24.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 25.

Na Pérsia já existia a ideia embrionária de liberdade, pois mesmo o imperador sendo um soberano absoluto, não existia uma obediência vista como natural, imutável, já que existia uma lei que regulava a vida dos indivíduos, já que na Pérsia a monarquia era teocrática, baseada no zoroastrismo, religião que cultuava a luz. Hegel, metaforicamente, diz que a ideia de luz, análoga ao sol, acaba nivelando a todos, já que o sol brilha e beneficia igualmente todos.<sup>77</sup> Em resumo, existia um princípio geral, mesmo que incipiente (no sentido de estar baseado no espiritual), e daí se inicia o processo da consciência de liberdade na história. Aqui começa a história para Hegel. Aqui também, se inicia o movimento dialético.<sup>78</sup> Na Grécia, portanto, já havia um potencial para o crescimento da liberdade. Dialeticamente, através da palavra *Aufhebung* tratada anteriormente é possível perceber que a liberdade foi tomada, conservada e depois elevada. Ou seja, os benefícios da abertura, mesmo que de forma embrionária da liberdade na Pérsia são conservados no caminho dialético que demonstra historicamente a progressão da liberdade. Mas não só isso, pois os gregos, além de conservarem o sentido da liberdade elevaram-no, pois já não aceitavam a soberania de imperador persa. Em Hegel, a batalha de Salamina, entre persas e gregos, demonstra toda a tensão da dialética histórica, no que se refere ao despotismo do primeiro contra as cidades-estados gregas que já admitiam a liberdade individual. A vitória grega, sob a ótica hegeliana, pode ser entendida como o fato histórico (avanço) na conquista da liberdade.

Hegel parece animado com o ideal grego de liberdade. Porém há uma questão. A ideia de liberdade na Grécia, bem como sua democracia comportava a ideia de escravidão. Existe uma pequena parte da população que participava das livres decisões da cidade,<sup>79</sup> mas necessitava de uma massa de escravos para suprir suas necessidades. Existe um progresso com relação ao mundo oriental, pois existiam mais pessoas livres, porém não são todos, pois havia um enorme contingente de escravos. Em segundo lugar, Hegel diz que não existia ainda uma noção madura do que seria uma consciência individual nos gregos. No Oriente as pessoas obedeciam naturalmente (entenda-se de modo irrefletido) ao déspota. De modo irrefletido, viviam também os gregos com relação ao seu país. Em outras palavras, os gregos eram muito

---

<sup>77</sup> Ibid., p. 25.

<sup>78</sup> Aqui é possível entender em outro sentido porque a História em Hegel, mais parece produto de fé do que ciência. Hegel deixa de fora da história os povos que não entram na linha desenvolvimento por ele almejadas. Hegel deixa de fora os povos que não formaram Estados, pois o Estado é para Hegel o aspecto terrestre do Universal. Não há nada acima dele. Somente os povos que formaram Estados devem entrar na trama da história, pois legam para a posteridade (dialética) o conhecimento de seu próprio passado. Cf. BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia. O século XIX – Período dos Sistemas (1800-1850)*, p. 177, 178.

<sup>79</sup> Na democracia ateniense, nem todos eram cidadãos. Mulheres, crianças e estrangeiros estavam excluídos. A cidadania era algo reservado aos homens livres, adultos e que haviam nascido em Atenas. Cf. CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, p. 133, 134.

ligados às suas cidades, e não diferenciavam o interesse próprio do coletivo. Os hábitos e costumes engendrados por tal ligação com a cidade pareciam ainda não ser algo natural, ou seja, habitualmente se serve à cidade, e habitualidade não combina, segundo Hegel, com reflexão. Para embasar tal habitualidade (que ao mesmo tempo pode ser entendida como falta de reflexão crítica) Hegel chama a atenção para o fato dos gregos ainda consultarem oráculos para tomar decisões importantes. Em síntese, Singer diz que para Hegel “[...] a liberdade não pode ser plenamente alcançada sem o pensamento crítico e a reflexão”.<sup>80</sup>

A mola propulsora que deu vida a discussão sobre a consciência individual dos gregos foi Sócrates, através da sua máxima *Conheça-te a ti mesmo*. E com isso, a dialética segue seu caminho. Sócrates apontava para as incoerências da moral tradicional grega. Um exemplo da crítica socrática sobre a moral tradicional reside no fato dos gregos considerarem a justiça como dar a cada pessoa o que é devido. Ora, Sócrates demonstra que tal máxima não tem sustentação, nem valor universal. Para isso, cita o exemplo de um amigo que lhe empresta uma arma e depois fica louco. A máxima da justiça citada acima diz que devemos dar a cada pessoa o que é devido, e neste sentido é lícito devolver a arma para alguém que ficou louco? Para Hegel, Sócrates representava a força revolucionária (e porque não dialética) de Atenas. Hegel diz que o livre pensamento de Sócrates é o motivo da queda de Atenas.

O passo seguinte se dá com o império romano, onde Hegel enxergava certa decadência na ideia da liberdade, isso porque o referido império é fruto da reunião de vários povos, o que destrói a ideia da liberdade (mesmo que não reflexiva) dos gregos com relação à sua cidade. Diante de tal quadro, a força se fazia necessária, e tal decadência pode também ser entendida como uma espécie de retorno ao despotismo. Para Hegel, o movimento dialético da liberdade na história não acompanha um progresso regular. Basta lembrar que o devir é um processo doloroso, que comporta ida e vindas.<sup>81</sup> Porém, fica inalterada a questão da conservação dos elementos verificados nas etapas anteriores. Se eles não forem aproveitados pelos menos não são perdidos. Isso se verifica porque a ideia de liberdade grega ainda estava presente (na dialética as coisas são conservadas), bem como estava contaminada pela ideia de livre-pensamento socrática. (Não há dúvida de que tal ideia se confrontava com a força despótica demonstrada pelos romanos).<sup>82</sup> Isso explica a opção dos indivíduos por filosofias como o

---

<sup>80</sup> SINGER, Peter. *Hegel*, p. 28.

<sup>81</sup> Não é demais lembrar uma questão que diz respeito à dialética platônica tratada no subcapítulo anterior. No referido, Marilena Chauí chama a atenção para o fato de o dialético ter de fazer escolhas (divisões) com extremo rigor, além de ter de recapitular o trajeto já realizado. Tal recapitulação comporta idas e vindas.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 30.

estoicismo e o epicurismo, ou seja, um recolhimento do indivíduo sobre si mesmo, já que sua liberdade se encontrava sufocada pelo despotismo romano. Nega-se o mundo exterior. Hegel enxerga em tal refúgio algo de negativo. E aí entra em cena o cristianismo.

O cristianismo foi importante para Hegel por sua figura central, Jesus Cristo, que era ao mesmo tempo ser humano e filho de Deus. Isso acabava por despertar nos homens, apesar de seus limites, a semelhança que os mesmos possuem com Deus. O advento do cristianismo é muito importante para Hegel, pois houve um “[...] desenvolvimento de uma consciência religiosa: um reconhecimento de que o mundo espiritual e não o mundo natural é o nosso verdadeiro mundo”.<sup>83</sup> A natureza espiritual mostra que ela é o que os homens têm de especial, e isso os faz quererem vencer seus desejos naturais. É uma mudança na direção do interior, do espiritual no homem. Tal mudança acaba por alterar também o exterior e, é claro, também a ideia de liberdade. Primeiramente, porque o cristianismo se opunha à escravidão, pois cada ser humano em sua individualidade é importante para Deus. Em segundo lugar porque com o advento do cristianismo acabara a influência dos oráculos (prejudiciais aos gregos com relação à liberdade). E por fim, a moral cristã baseada no amor substitui a moral grega. Porém (e segue o movimento dialético), o cristianismo, se torna religião do Estado pós-Constantino e acaba por se corromper. Os motivos de tal corrupção apontados por Hegel são vários: Seja porque se esquecia o espírito religioso; se colocava entre o mundo e o espiritual (traz o segundo para o primeiro); colocava-se como único no que se refere à salvação humana; estabelecia uma série de ritos; instalava a indulgência, duramente criticada por Hegel. Diante de tal quadro negativo, coube à Reforma tornar-se o momento crucial de uma nova guinada. Para Hegel, a Reforma e não o Renascimento é o “[...] sol que tudo ilumina.”<sup>84</sup> A Reforma em Hegel é marcada pela simplicidade, pela honestidade advinda do coração. O coração é o elo entre o indivíduo e Jesus Cristo, ou seja, não há mais a necessidade da Igreja outrora intermediadora. O cristão se realiza, já que a cada um, após a Reforma, é dada a possibilidade de viver segundo o Cristo.<sup>85</sup> O amor de Deus não é mais um amor ritualístico (Igreja), mas sim, uma possibilidade prática cotidiana. Lutero, enfim, é visto como aquele que dá vazão a liberdade subjetiva em seu aspecto mais amplo. Cada ser humano, após a Reforma carregava em seu seio a ideia da consciência individual, e isso é como dar vazão ao espírito livre humano. Aqui se está no centro da temática da história como história da liberdade humana,

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 31.

<sup>84</sup> Ibid., p. 33.

<sup>85</sup> CHÂTELET, François. *História da Filosofia Ideias, Doutrinas. A Filosofia e a História (1780-1880)*, p.194.

pois em Hegel “o ser humano em sua própria natureza, destina-se a ser livre”.<sup>86</sup> O mundo pós-reforma encontra-se sobre a égide da liberdade. O mundo deve agora se guiar por esse princípio. Mas Hegel alerta que isso não é uma tarefa tão fácil assim. Cada ser humano é livre para julgar as coisas a seu bel-prazer. E para que isso não aconteça, a liberdade no mundo deve se ajustar a critérios racionais, e o caminho para isso são as instituições sociais (o Estado é seu maior representante), os governos com suas leis e constituições. Somente aí, a liberdade encontra seu ápice, pois, se por um lado todos estão livres no mundo pós-Reforma, eles estão, concomitantemente, sob a égide das leis, que agora obedecerão de forma livre. Há uma reconciliação entre o homem interior livre e suas instituições (exterior).<sup>87</sup> Singer resume tal reconciliação da seguinte forma:

Portanto, todas as instituições sociais – incluindo a lei, a propriedade, a moralidade social, o governo, as constituições, etc. – devem ser feitas de modo a se ajustar a princípios gerais da razão. Somente então os indivíduos irão escolher livremente aceitar e apoiar essas instituições. Somente então a lei, a moralidade e o governo deixarão de ser regras e poderes arbitrários a obedecer. Somente então os seres humanos serão livres e plenamente reconciliados com o mundo no qual vivem.<sup>88</sup>

Essas ideias sob as Instituições abrem espaço para a Revolução Francesa, acontecimento que fecha a história hegeliana. Hegel é um voraz crítico da revolução. Ele achava que a Revolução Francesa fora o resultado de críticas feitas pelos filósofos franceses, entre eles Voltaire e Diderot. Hegel até elogia a Declaração dos Direitos do Homem, mas questiona o Terror e a guilhotina impostos pela Revolução. O cerne do erro durante a Revolução foi tentar incorporar conceitos filosóficos muito abstratos sem ao mesmo tempo consultar o povo. A razão em Hegel não deveria se isolar da comunidade existente e do povo que a forjou.<sup>89</sup> Vale lembrar que, após a Reforma, coube às Instituições exteriores (o Estado é o maior representante) equilibrar a liberdade interior e sua relação com as Instituições exteriores.

Apesar do fracasso da Revolução Francesa, repetindo, nem tudo é perdido no processo dialético. A Alemanha, por exemplo, redigiu seu código de direitos do indivíduo e da propriedade.

---

<sup>86</sup> SINGER, Peter. *Hegel*, p. 35.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 36.

Hegel acredita que o enorme (e doloroso) itinerário feito pela liberdade encontra seu ápice na própria época em que o filósofo viveu. Em suma, os indivíduos governam a si mesmo, bem como, o mundo real está governado por instituições políticas. O homem interior (subjetivo) não entrará mais em choque com as instituições exteriores racionalmente organizadas (objetivas). Existe uma harmonia entre indivíduos livres e sociedade. A Filosofia da História universal atinge sua meta.

Peter Singer, que assim resume a liberdade em Hegel, é o primeiro a dizer que não fica clara a relação da liberdade e sua harmonia com as instituições. O filósofo questiona a conclusão da Filosofia da História hegeliana: “Como seria uma organização racional da moralidade, da lei, e das outras instituições sociais? O que é um Estado realmente racional?”

<sup>90</sup> O próprio Singer responde às indagações:

Em sua *Filosofia da história*, Hegel tem pouco a dizer a esse respeito. Sua otimista descrição da Alemanha de sua época e sua afirmação de que o progresso da ideia de liberdade alcançara sua efetivação, só poderiam significar que ele acreditava que seu próprio país, em sua época, havia alcançado a condição de uma sociedade racionalmente organizada.<sup>91</sup>

Após essa digressão, é possível voltar ao Bornheim quando este afirma que em Hegel existe uma Filosofia da História, mas que para ele não passa de uma tentativa de divinizar a História. No próximo subcapítulo Marx mostrará a sua diferença com Hegel. Bréhier parece acertar ao afirmar que a história em Hegel mais se parece com fé do que com ciência. A ideia de liberdade parece mesmo estar contaminada com a metafísica da história cristã, com seus conceitos de queda, redenção e ressurreição que marcam o doloroso caminho da liberdade na história hegeliana. É possível verificar que a história em Hegel permanece metafísica. Permanece metafísica porque apesar de observar os dados históricos disponíveis, tudo acaba por se resolver no Espírito ou Ideia absoluta. Porém, não é possível deixar de salientar que no presente subcapítulo ficou evidente que Hegel supera Platão no sentido de encarar a finitude, entendido como a não necessidade de se postular o transcendente. Porém, a filosofia que radicaliza essa posição com relação à finitude é a de Marx. E isso permite concluir que Marx

---

<sup>90</sup> Ibid., p. 37.

<sup>91</sup> Ibid., p. 37-38.

é o primeiro pensador que faz uma filosofia no e para o mundo, além de propor uma transformação na realidade. E esse é o assunto subcapítulo a seguir.

### 1.3 A dialética em Marx

Antes de entrar na dialética marxiana, é preciso primeiramente enfatizar uma dupla crítica que o filósofo fez com relação às filosofias que o precederam segundo Bornheim. Tais críticas tornarão mais clara à discussão posterior sobre a dialética marxiana. As duas críticas podem ser assim resumidas: 1. Críticas com relação à metafísica; 2. O desprezo das filosofias anteriores com relação ao objeto. Segue-se então para a primeira das críticas.

No final do subcapítulo anterior, Bornheim deixa claro que Marx é o filósofo que realiza a primeira filosofia no e para o mundo. Em outras palavras, ainda segundo Bornheim, Marx é o primeiro filósofo que realizou uma filosofia que tem relação com o mundo, e além do mais tal relação tem o objetivo de ser um processo transformador da realidade. O presente capítulo girará basicamente em torno das duas situações, repetindo, a filosofia de Marx é feita no e para o mundo (contraposta, neste sentido, à de Hegel), bem como é um processo transformador da realidade (a necessidade do comunismo).

Isso posto, é possível analisar de forma mais detida à primeira das críticas citadas acima, a saber, as críticas de Marx com relação à metafísica.

Em toda a tradição metafísica tudo acaba se reduzindo as formas de conhecimento. Como visto em Platão, a metafísica abandona o finito, desvia os olhos do sensível, do mundo das sombras, da caverna, da finitude, do negativo, e entrega-se ao pensamento (mira o inteligível, o sol visto pelo prisioneiro que se libertou da caverna). Em Hegel o sensível passa a ser valorizado em sua dialética, pois é preciso vencer tal separação (inteligível–sensível) e isso se caracteriza por olhar no negativo, ou em outras palavras, encarar a finitude e permanecer nela. Dito de outra forma, é preciso enfrentar a contradição, e não mais escamoteá-la, como, por exemplo, explicar a contradição através do mundo das Ideias platônicas. O problema é que é que Hegel encara o finito, porém tudo acaba por se resolver na Ideia ou Espírito, daí seu idealismo. Ainda sobre a metafísica, é possível invocar Aristóteles, que segundo Bornheim enxerga naquela a forma suprema de ciência, ou ciência primeira, que

possui o princípio que dá validade a todas as outras ciências. E é exatamente contra essa pretensão autossuficiente da metafísica que a filosofia marxiana se coloca. Um exemplo disso pode ser verificado no prefácio da *Ideologia Alemã* em que Marx<sup>92</sup> afirma o seguinte: “Livremo-nos pois das quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários [...]. Revoltemo-nos contra o domínio dessas ideias”.<sup>93</sup> Todas essas quimeras, ideias, dogmas ou seres imaginários reunidos na citação como ideias, dizem respeito à cultura metafísica que Marx em sua filosofia pretende superar. Além disso, o filósofo também afirma na citação que é necessário rebelar-se (revoltar-se) contra tais ideias. Mas como isso é possível? Segundo Bornheim, a 11ª tese sobre Feuerbach pode fornecer uma pista. A referida tese afirma o seguinte: “Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo”.<sup>94</sup> A questão interpretativa exposta na citação quer dizer que os filósofos metafísicos não pensam o mundo, a realidade, o finito, pelo contrário, eles se preocupam com as coisas divinas, cujo maior exemplo aqui tratado foi Platão, que aborda o finito (mundo sensível) como aquele que só existe (participa) sob a égide do transcendente (mundo inteligível). Bornheim chama a atenção para o fato de que a palavra *interpretar* vem do latim e quer dizer *traduzir*, o que pode ser entendido como levar para o outro lado. Esse levar para o outro lado é típico da metafísica, pois as coisas do mundo sensível só adquirem sentido ou, em outras palavras, só podem ser interpretadas quando levadas para o outro lado que as ilumina, qual seja, o mundo metafísico que explica o físico. É muito feliz a paráfrase feita por Bornheim sobre a citação de Marx acima e que acaba por clarear a questão: “Os metafísicos apenas quiseram transformar ou divinizar o mundo de diversas maneiras”.<sup>95</sup> Na metafísica não se pensa o mundo ou, em outras palavras, o não pensar pode ser entendido como o mundo só pensado na medida em que é levado para o outro lado, o metafísico. Se a metafísica recusa o mundo, abandona a condição humana, o finito, cabe a Marx propor a transformação, transformação que pode ser entendida como uma superação da metafísica que o precedeu.

Marx, contrariamente à metafísica que o precedeu, não quer mais divinizar a realidade, o que também pode ser entendido como despir o mundo de sua alienação metafísica. Esse desnudar o mundo passa por uma questão que não é abordada pela metafísica, sempre vista

<sup>92</sup> A *Ideologia Alemã* foi escrita por Marx e Engels (vide bibliografia). Porém, a referência está sendo feita somente à Marx, pois o objetivo é manter-se fiel a exposição feita por Bornheim que norteia essa parte do trabalho. A *Ideologia Alemã* será novamente abordada mais adiante, e na referida parte serão citados Marx e Engels.

<sup>93</sup> MARX, Karl; Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução: Luiz Claudio de Castro e Costa. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 3.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>95</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria e práxis*, p. 75.



como autossuficiente (vide comentário de Bornheim sobre Aristóteles acima). Tal questão é da *práxis*, que pode ser entendida num primeiro momento (a questão da *práxis* será abordada mais adiante) como ação em detrimento de uma filosofia meramente teórica como a metafísica.<sup>96</sup> Hegel, segundo Bornheim, quis dar à sua filosofia um caráter de *práxis*, mas terminou, como visto no subcapítulo anterior, resolvendo tudo na questão da totalidade do Espírito. Ou, em outras palavras, ele quis resolver a *práxis* via pensamento. Ou seja, ao observar a questão da liberdade, ele procurou entender a mesma observando o empírico, a prática, a saber, como a liberdade foi vista em várias sociedades, bem como o desdobramento dela e seu corolário final na época de Hegel. Porém, ele observou-a via pensamento, através do desenrolar do conceito, e acabou mantendo-se preso ao pensamento, ao sujeito. Isso acaba por abrir caminho para a segunda crítica que o pensamento marxiano realizou sobre as filosofias que a precederam, já que as mesmas, por manterem-se presas ao sujeito, acabaram por desprezar os objetos.

Hegel, conforme dito acima, observou a ideia da liberdade, mas o fez tendo em vista o sujeito, no sentido em que o desdobramento do conceito se resolveu em seu pensamento (Ideia– Espírito). A tese (1ª parte da dialética) se encontra no sujeito. Nesta chave é possível entender por que Marx diz que a dialética em Hegel está de cabeça para baixo. Em suma, Marx coloca a tese no objeto, e Hegel coloca a tese no sujeito. Bornheim chama a atenção para o fato de que Marx, desde seus escritos de juventude, mesmo quando ainda era um entusiasta do idealismo, percebeu que no mesmo tudo parece ser escrito a partir da lua.<sup>97</sup> Marx, segundo Bornheim, percebeu desde o início de sua filosofia um problema central do idealismo, que é a oposição entre real e ideal, a qual leva o idealismo a perder o contato com o real. “O idealismo de Hegel não se realiza *realmente*, só idealmente [...]”.<sup>98</sup> Por exemplo, a liberdade vista por Hegel em sua Filosofia da História é ideal, porém não é real, no sentido em que ela existe no pensamento de Hegel (está no sujeito), mas não corresponde à liberdade empírica que pode ser observada (pois está no objeto). Vale lembrar que Peter Singer, no subcapítulo anterior já chamava a atenção para tal fato, pois a relação entre a liberdade interior em harmonia com as instituições sociais exteriores (lei, propriedade, a moralidade social, o governo), é algo que não fica claro na filosofia hegeliana. A questão pode ser assim

---

<sup>96</sup> Bornheim não concorda com essa dicotomia entre teoria e *práxis*. Para o mesmo, Marx não constitui uma ruptura, pelo contrário, ele é visto como aquele que dá sequência na História da Filosofia ocidental, e a questão da *práxis* só se instaura devido à crise da metafísica ocidental vista em Hegel. A *práxis*, neste sentido, é a síntese dialética do idealismo que a precedeu. Cf. BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria e práxis*, p. 77-78.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 171.

formulada: Será que a Alemanha que Hegel conheceu em sua época era o retrato fiel do progresso da ideia da liberdade que dolorosamente encontrara sua efetivação? Tal desconfiança é possível também de ser verificada em Bréhier, quando este invoca Nietzsche, que afirma que em Hegel o ponto final do processo universal (chamado de delirante por Châtelet e de megalomaniaco pelos detratores de Hegel segundo Lebrun) coincide com a própria existência do filósofo em Berlim.<sup>99</sup> Porém, segundo Bornheim isso não se efetivou, e ele justifica assim sua posição:

Entretanto tornou-se lugar comum afirmar que a História desmentiu Hegel, o que quer dizer como já acentuamos que a pretensão do Espírito só se realizou formalmente dentro do sistema hegeliano, e não coincide, ou ao menos deixou de coincidir, com a evolução da própria realidade [...] não cabe mais pensar a realidade toda em função da síntese do Espírito [...] que é mutilador da realidade.<sup>100</sup>

Já que a História desmentiu Hegel, pois o Espírito só se realizou no sistema hegeliano, ou melhor, se realizou no sujeito, e o resultado foi mutilar-se a realidade, segundo Bornheim é preciso pensar a questão em novas bases, ou seja, passar a prestigiar o objeto em detrimento do sujeito. E é exatamente isso que faz Marx.

Para se entender alguma coisa segundo Marx é preciso se debruçar sobre a mesma, sobre o objeto, e encontrar o desdobramento da própria coisa em si, ou melhor, deve-se retirar essa função que sempre foi vista como uma exclusividade do sujeito. Repetindo o que foi dito acima, no idealismo tudo parece ser escrito a partir da lua (a partir do sujeito). Segundo Marx, pelo contrário, deve-se escutar o objeto. A diferença entre Hegel e Marx neste sentido pode ser sintetizada afirmando-se que Hegel é o filósofo do sujeito, e Marx o filósofo do objeto.<sup>101</sup> Ainda com relação à história hegeliana, repetindo, é possível afirmar que não há uma história real, e sim o desdobramento do Espírito. É preciso abrir-se ao sensível. E neste sentido uma questão se impõe: Onde está o homem no processo histórico? Aqui fica perceptível como Hegel, neste sentido, ainda é metafísico, pois o seu pensamento é uma manifestação do Espírito, e não um pensamento humano sobre o humano. Para haver um pensamento do humano sobre o humano, o homem precisa se tornar objeto, e sua objetividade não pode ser

<sup>99</sup> BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia. O século XIX – Período dos Sistemas (1800-1850)*, p. 188.

<sup>100</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética: teoria, práxis*, p. 171, 172.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 178, 179.

vista como um predicado, pois neste caso a objetivação viria de algo anterior, por exemplo, uma ideia de homem que explicaria o homem, cujo exemplo clássico se dá no surto da metafísica platônica. Em outras palavras, o homem em Marx, para não fazer alusão a nenhuma essência anterior de homem, deve ser objetivo desde o seu início ou, conforme Bornheim, ele deve ser objetivo desde seu fundamento.<sup>102</sup> Com Marx é que o homem entra definitivamente na história.<sup>103</sup> A *Ideologia alemã* de Max e Engels tratada logo abaixo tentará responder à questão de como o homem entra na história.<sup>104</sup> Enfim, após a dupla crítica feita por Marx sobre as filosofias que o precederam (a questão da metafísica e a questão do objeto), resta agora se debruçar sobre a ideia de história em Marx, contrapondo-a com relação à história hegeliana do subcapítulo anterior ou, em outras palavras, é possível agora se debruçar sobre o materialismo histórico dialético marxiano.<sup>105</sup> Primeiramente será abordado o materialismo histórico na *Ideologia alemã*. A maioria dos comentadores concorda com a tese de que o materialismo histórico marxiano nasce na *Ideologia alemã*. Na referida obra Marx vai expor a questão levantada acima por Bornheim, a saber, como o homem entra na história. Já nessa parte do texto serão feitas algumas considerações sobre a dialética de um modo geral. Na sequência, será analisada a dialética em seu formato histórico de maneira mais detida. A análise dos dois conceitos configura o materialismo histórico dialético marxiano. Tal análise tem por objetivo clarear a primeira das questões levantadas por Bornheim sobre a filosofia marxiana, e que norteiam o presente subcapítulo: a filosofia marxiana é a primeira feita no e para o mundo. Por fim, será analisada a questão da revolução comunista, e tal análise tem por objetivo clarear a segunda questão levantada por Bornheim no presente subcapítulo: A

---

<sup>102</sup> Ibid.,p. 181.

<sup>103</sup> Ibid.,p. 182.

<sup>104</sup> É importante salientar que não existe uma unanimidade sobre o que seria a ideia de história no pensamento marxiano. Um artigo da filósofa Marilena Chauí intitulado *A história no pensamento de Marx* corrobora com essa opinião. No referido artigo, a filósofa resume e comenta quatro pensadores que se debruçaram sobre a referida questão em Marx: José Arthur Giannotti, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort e Ruy Fausto. Não existe uma concordância entre os mesmos do que seria uma definição da ideia de história em Marx. Porém, Ruy Fausto defende a tese que ao se falar de história no pensamento marxiano, o mais correto é falar em considerações sobre a história. Segundo o pensador, Marx não define o que é o objeto história, pois o mesmo é um pressuposto do discurso marxiano. Em suma, o conceito de história não constitui um objeto de investigação no pensamento de Marx. Cf. CHAUI, Marilena. *A história no pensamento de Marx. A teoria marxista hoje*. Disponível em <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap. 5.doc>>. Acesso em 04 nov. 2013.

<sup>105</sup> Os conceitos de materialismo dialético e materialismo histórico, ou como colocado no presente trabalho, o materialismo histórico dialético refere-se a um conceito que divide os comentadores marxistas. Segundo Ferrater Mora e Bottomore, o materialismo dialético é uma expressão cunhada por Plekvanov, provavelmente em 1891. A ideia de materialismo dialético é vista como uma filosofia marxista e que deve se separar da ciência marxista que é o materialismo histórico. Este, segundo Engels na introdução da obra *Do socialismo utópico ao socialismo científico* pode ser definido como uma visão do desenrolar da história que procura a causa final e a força dos acontecimentos históricos mais importantes no desenvolvimento econômico, nas transformações dos modos de produção e troca, a divisão da sociedade em classes e a permanente luta entre as mesmas. Todos os conceitos citados por Engels na citação livre acima (economia, modos de produção, classes sociais em luta) serão retomados no presente sub-capítulo. CF. Mora, 1902, Bottomore, 258, 260.

filosofia marxiana é um processo transformador da realidade. Nos dois casos tudo se passa no finito, que enfim encontra seu lugar na filosofia marxiana. Não é demais ressaltar que em toda a análise sobre o materialismo histórico dialético marxiano as ideias do filósofo serão contrapostas às de Hegel. Passa-se agora para a análise do materialismo histórico de Marx na *Ideologia alemã*.

Já prefácio da referida obra, Jacob Gorender reforça o que foi afirmado no parágrafo anterior, e que diz respeito a ideia de que a maioria dos estudiosos admite a tese que a *Ideologia alemã* marca o início do materialismo histórico em Marx e em Engels.<sup>106</sup> Na mesma seara Bottomore afirma:

Embora os estudiosos discordem quanto ao grau de continuidade de vários temas nos escritos iniciais e nas obras posteriores de Marx, poucos negariam que a concepção materialista da história, que Marx e Engels começaram a formular na época em que escreveram a *Ideologia Alemã* [...].<sup>107</sup>

As duas afirmações acima de Gorender e Bottomore permitem concluir que a *Ideologia alemã* é a primeira formulação do materialismo histórico de Marx e Engels. Poulantzas concorda com o que foi afirmado acima, e acrescenta que o marxismo a partir da *Ideologia alemã* quer alcançar o *status* de ciência. Para isso, as observações (ou considerações, segundo Ruy Fausto) com relação à história não devem se fundar em nenhum tipo de abstração, ou alguns dogmas deduzidos (menção clara ao idealismo hegeliano), mas tão somente em observações verificáveis em condições reais, em premissas empíricas, ou em outras palavras, o ponto de partida não pode ser a Ideia, ou o autodesenvolvimento do conceito, como visto no subcapítulo anterior com relação à liberdade em Hegel. Isso fica claro já nas primeiras linhas da *Ideologia alemã*, pois Marx e Engels já demonstram suas preocupações com as observações históricas e com as premissas empíricas. Para atingir tal intento, os filósofos iniciam a *Ideologia alemã* elencando três momentos que para os mesmos explicam o desenvolvimento histórico do homem, ou segundo Bornheim como visto acima, esses três momentos abordam a maneira como o homem entra na história.

<sup>106</sup> MARX; ENGELS. *A ideologia alemã*, p. 8

<sup>107</sup> BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*, p. 260.

Em primeiro lugar, eles afirmam que para fazer história faz-se necessário que o homem esteja em condições de viver. Dito de outra maneira, o homem precisa estar vivo para fazer história. Mas para estar vivo o homem precisa no mínimo, comer, beber, se vestir, encontrar abrigo. E isso para Marx é o primeiro fato histórico, a saber:

[...] a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material; e isso constitui um fato histórico, uma condição fundamental de toda a história que se deve, ainda hoje como há milhares de anos, preencher dia a dia, hora a hora, simplesmente para manter os homens com vida.<sup>108</sup>

Para fazer história o homem precisa estar vivo. Sem seres vivos não há possibilidade de fazer história. Porém, para manter-se vivo o homem precisa se alimentar, encontrar abrigo etc. E para tal é necessário que os homens produzam sua vida material. Aqui se torna mais clara a ideia de que o homem é objetivo desde seu início, pois ele produz objetos (sua vida material), bem como não existe uma ideia anterior (como, por exemplo, em Platão), ou o desenvolvimento do Espírito que possam explicar o homem. Em outras palavras segundo Bornheim:

[...] a atividade humana é isto: atividade de um ser natural objetivo. Não se pode explicar tudo por um espírito pré-existente ou matéria pré-existente; o ponto de partida – a origem – está na atividade humana [...]. A raiz não está nem no espírito nem na matéria; a raiz é o próprio homem entendido como atividade [...] a rigor não há em Hegel uma História efetiva, real, há apenas o desenvolvimento do Espírito.<sup>109</sup>

Para Marx e Engels é impossível abordar qualquer história sem abordar esses dois fatores que podem ser sintetizados como entender o objeto homem em seu pressuposto mais radical: o homem precisa estar vivo, e para isso precisa produzir os meios para estar vivo. O homem produz sua vida material. A primeira parte da citação constitui premissa fundadora do materialismo histórico. Jacob Gorender resume tal afirmação no prefácio da *Ideologia alemã*:

<sup>108</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução: Luiz Claudio de Castro e Costa. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 21

<sup>109</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria, práxis*, p. 182, 183.

“A premissa de toda a história humana é a existência de indivíduos humanos viventes. Neste fato se funda o materialismo histórico”.<sup>110</sup> Segundo Marx e Engels os alemães (entre eles, obviamente Hegel) nunca fizeram isso, ou nas palavras dos filósofos: “[...] nunca tiveram uma base terrestre para sua história, e conseqüentemente nunca tiveram nenhum historiador. [...]”.<sup>111</sup> Tal afirmação torna mais clara a abordagem feita por Marx com relação ao idealismo, a saber, a deficiência do mesmo ao se debruçar sobre o real. Por não ter base terrestre para interpretar a história, o idealista escreve tudo a partir da lua, da sua imaginação, do sujeito. Não é demais repetir que segundo Bornheim, Hegel é o filósofo do sujeito e Marx o filósofo do objeto. Com isso, Marx conclui que anteriormente a ele e a Engels não houve nenhum historiador na Alemanha.

Em segundo lugar conforme a *Ideologia alemã*, Marx e Engels afirmam que quando tais necessidades descritas acima forem satisfeitas surge um segundo momento, pois outras necessidades humanas aparecerão e os homens não estão dispostos a perder o que conquistaram. Essas novas necessidades são, para Marx e Engels, o primeiro ato histórico.

Em terceiro lugar, os homens se renovam a cada dia e passam a criar outros homens, em suma se reproduzir, e tais relações entre homem, mulher e a conseqüente geração de filhos constitui o nascimento da família.<sup>112</sup>

Segundo Marx e Engels, os três momentos da história citados acima existem desde o início da história, ou em outras palavras, coexistem desde o início da história. É uma relação natural entre os homens, mas principalmente social. A ideia de social pode ser entendida “[...] no sentido em que se estende com isso a ação conjugada de vários indivíduos, sejam quais forem suas condições de forma e objetivos”.<sup>113</sup> O homem, neste sentido é social desde o início da história, e é possível, pelo menos nesta chave, entender a história como a dependência dos homens entre si, e tal dependência não precisa recorrer a “[...] qualquer absurdo político ou religiosos que também mantenha os homens unidos”.<sup>114</sup>

Seguindo na *Ideologia alemã*, Marx afirma que somente depois dos momentos acima citados é que se torna possível o surgimento da consciência. Em outras palavras, não é possível que haja uma consciência *a priori*. Juntamente com a consciência nasce a linguagem

<sup>110</sup> MARX, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia Alemã*, p. XXIV.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.22.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p.22, 23.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 24.

que é a consciência real e prática, linguagem essa que é comum entre os homens, bem como é fruto das necessidades dos intercâmbios entre os mesmos. Enfim, é possível se debruçar de forma mais detida nos três elementos citados acima, que abrirão caminho para um melhor entendimento posterior da dialética histórica (algumas referências à dialética marxiana de modo geral já serão feitas), para finalmente se debruçar sobre a revolução comunista.

Conforme afirmado acima, os três momentos fundamentais da história podem ser assim resumidos: o homem precisa estar vivo para fazer história (premissa fundante do materialismo histórico); para viver o homem precisa produzir os meios para tal; suprimidas as necessidades básicas outras surgem (primeiro ato histórico). Daí os homens passam a se reproduzir e isso é o nascimento da família.

Com relação ao primeiro ponto, o homem produz (é atividade, conforme citação acima) e para produzir faz-se necessário que os meios para tal sejam retirados pelo homem da natureza. É importante salientar que Marx e Engels não colocam a natureza nem como algo exterior, nem como algo anterior ao homem. A anterioridade pode aqui ser entendida na mesma chave da ideia homem (Platão), ou da matéria ou espírito pré-existente. O ponto de partida da história é que o homem é atividade. Não existe uma natureza pura, com exceção de “[...] algumas ilhas corais australianas de origem recente [...]”.<sup>115</sup> O que Marx quer dizer é que existe apenas a natureza trabalhada pelo homem, natureza responsável pelos meios de subsistência do mesmo. Já quanto à exterioridade, Marx e Engels se preocupam com o aspecto relacional (dialético) entre o homem e a natureza. O homem é distinto da natureza mas vive uma relação com a mesma. Mas como isso se dá? Segundo Bornheim,<sup>116</sup> o aspecto relacional (dialético) entre homem e natureza acontece porque o primeiro é uma natureza dotada de vida, é habitado por impulsos, e neste sentido o homem é ativo. Porém, por outro lado o homem também é passivo com relação à natureza. Explicando melhor: o homem é condicionado por objetos (Marx é o filósofo dos objetos), pois os mesmos estão fora dele, mesmo que a existência dos mesmos independa da existência do homem. Porém, o alimento, por exemplo, enquanto objeto atende (e neste sentido se relaciona) às necessidades humanas, mesmo existindo de forma independente. Mas é inegável também que ele só é alimento para o homem, e daí se acentua seu aspecto relacional. Outro exemplo pode ajudar na questão: o sol é objeto para a planta e a planta é objeto para o sol (ambos *são* no sentido relacional). Vale ressaltar que Hegel no subcapítulo anterior já fazia alusão ao aspecto relacional através dos

<sup>115</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria, práxis*, p. 191.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 183-193.

exemplos pai–filho, direito–esquerdo. Todos os exemplos citados *são* no sentido relacional dialético. Porém, como já visto, em Marx tudo é resolvido na questão do objeto (ao contrário do sujeito hegeliano), e neste caso a relação homem–natureza deve ser uma relação entre objetos. Nas palavras de Bornheim: “Assim o homem está situado em face de objetos, e ele mesmo é uma natureza corpórea, sensível e objetiva; tudo se resolve em termos de objeto”.<sup>117</sup> Esta afirmação de Bornheim joga uma luz sobre uma questão já abordada na introdução deste subcapítulo, que afirma que Marx é o filósofo do objeto e Hegel é o filósofo do sujeito.

O aspecto relacional (dialético) entre o homem e natureza também acaba por jogar uma luz em outro aspecto já introduzido no presente subcapítulo, a saber, a questão da *práxis*.

No início do presente subcapítulo a *práxis* foi vista como ação em detrimento de uma filosofia teórica como a metafísica. É preciso inicialmente definir um pouco melhor a *práxis*. Segundo Abbagnano, *práxis* é palavra grega cuja transcrição significa ação.<sup>118</sup> Marilena Chauí aprofunda a definição e afirma que, além de ação, *práxis* significa ato, atividade que se opõe a *pathos*, que significa passividade. Enquanto verbo, significa percorrer um caminho até o fim, alcançar um objetivo, fazer alguma coisa<sup>119</sup> (a *práxis* revolucionária que será vista no final do subcapítulo carrega essa conotação). Já Bottomore afirma que a *práxis* é uma ação livre, universal, na qual o homem produz e transforma seu mundo que é humano e histórico, bem como transforma a si mesmo, e tal ato transformador o torna diferente dos outros animais. Bottomore ainda acrescenta, segundo Nicholas Lobkowitz, que o homem em Marx é o ser da *práxis*, e tal ação diz respeito a quase todos os tipos de atividade que o homem possa realizar.<sup>120</sup> Resumindo a tríade de definições acima, é possível concluir que a *práxis* tem relação com ação, atividade, uma maneira de agir que visa atingir coisa. Tal ação ou atividade realizada pelo homem transforma o mundo que é histórico, bem como transforma o próprio homem. Por fim, tal ação diferencia o homem dos animais. Em síntese, o homem é o ser da *práxis*. Finalmente é possível dissertar um pouco mais sobre a tríade que explica o sentido da *práxis* humana.

Com relação à primeira parte do segundo ponto da tríade acima, que diz respeito à ação ou atividade homem-mundo material, é possível entendê-la, segundo Marilena Chauí, como trabalho. A filósofa discute isso no artigo *A história no pensamento de Marx*. Ela afirma que o

<sup>117</sup> Ibid., p. 183.

<sup>118</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, p. 786.

<sup>119</sup> CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, p. 510.

<sup>120</sup> BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*, p. 292-296.



trabalho enquanto processo é composto por três momentos: Em primeiro lugar o trabalho, visto como uma atividade que se orienta no sentido de superar uma carência. Ou seja, os homens, como visto no presente subcapítulo, precisam, por exemplo, produzir os seus meios de sobrevivência. De modo semelhante, Bottomore define o processo de trabalho como uma atividade produtiva portadora de um objetivo. Em segundo lugar existe o material ou objeto trabalhado, a matéria que vai ser trabalhada, e que são, segundo Bottomore, as matérias-primas. Em terceiro lugar existem os instrumentos de trabalho, que Marx dá o nome de meios de produção. Bottomore acrescenta que os meios de produção podem ser vistos como facilitadores no processo de trabalho. Sua relação com o processo pode se dar de forma indireta, como por exemplo por canais e estradas, ou direta, como por exemplo pelas ferramentas de trabalho. Qualquer objeto modificado via processo de trabalho humano pode ser chamado de objetificado.<sup>121</sup> Os três momentos acima mencionados sobre o processo de trabalho constituem momentos de uma totalidade segundo Marilena Chauí. Celso Frederico, em seu artigo *O marxismo de Lucien Goldmann*, acrescenta que a ideia de trabalho em Marx marca uma diferença fundamental que entre Marx e a filosofia especulativa de Hegel.<sup>122</sup>

A segunda parte da segunda definição sobre a *práxis* acima afirma que a *práxis* ou trabalho (seguindo a proposta do parágrafo anterior) é transformadora do mundo, bem como o homem também é transformado no decorrer do processo. Com relação à primeira afirmação, no presente subcapítulo foi visto que a natureza não existe como algo anterior e nem exterior ao homem. O que existe é a natureza trabalhada pelo homem ou, em outras palavras, transformada pelo homem. Em síntese, a natureza foi humanizada. Porém, como se dá a relação contrária, ou seja, como o homem também é transformado no decorrer da atividade? Isso também foi visto no presente capítulo, pois o homem é condicionado por objetos, pois os mesmos estão fora dele, apesar da existência dos mesmos depender da existência do homem. Porém, ambos são idênticos no sentido relacional, por exemplo o alimento, pois este atende (e neste sentido se relaciona), como o homem. Tudo, repetindo, é resolvido em torno de objetos, a saber, homem e natureza. Em outras palavras, ambos modificam-se. A natureza trabalhada pelo homem não é mais a mesma, e o homem, após modificá-la, também não é o mesmo, pois criou algo novo para si.

<sup>121</sup> CF. CHAUI, Marilena. A história no pensamento de Marx. *A teoria marxista hoje*, p.1; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*, p. 299.

<sup>122</sup> FREDERICO, Celso. O marxismo de Lucien Goldmann. *Cronos – Revista do programa de pós-graduação em Ciências Sociais da UFRN*. Rio Grande do Norte, v. 5/6, n.1/2, 2004/2005. Disponível em <<http://www.periodicos.ufrn.br/index.php/cronos/article/view/3239>>. Acesso em: 02 jun. 2013.

Seguindo na definição de *práxis*, é possível perceber que tal ato transformador da natureza (e que também transforma o homem, logo o ato é relacional e dialético), torna o homem diferente dos animais. Cornelius Castoriadis, conforme análise feita por Marilena Chauí, afirma que “a história humana [...] é o campo da criação”.<sup>123</sup> Mas por que os animais não pertencem ao campo da criação? Bornheim fornece uma pista. Segundo o filósofo, a ação da *práxis* acontece na relação, que nesta chave se dá entre o homem (sujeito) e a natureza (objeto), sendo que ambos, conforme já visto, são objetos e se relacionam. A *práxis* pode ser explicada pela ideia do novo. Por exemplo, “[...] a abelha constrói eternamente a mesma colmeia [...], e com isso não chega a desdobrar-se em história da arquitetura da colmeia”.<sup>124</sup> Ou seja, a abelha constrói *ad infinitum* sempre a mesma colmeia, e por isso não existe uma história da colmeia porque não existe a ideia do novo. No homem, a ideia do novo é possível porque existe renovação (ou criação segundo Castoriadis), mesmo que o trabalho executado seja o mesmo. Se o homem somente construísse colmeias sempre iguais, não haveria renovação, não haveria o novo, pelo contrário, haveria sempre o mesmo. Bornheim acrescenta essa definição e afirma que a ação humana persegue um sentido, mesmo que o homem não tenha consciência disso. Em resumo, a ação humana é superadora, pertence ao campo da criação, bem como persegue um sentido. Somente a *práxis* é capaz de proporcionar isso ao homem. Bornheim sintetiza isso da seguinte maneira: A *práxis* esposa um sentido. O que não quer dizer que o sentido seja por si mesmo, como se pudesse determinar a *práxis* desde cima ou “[...] algum tipo de soberania metafísica. Não há *práxis* sem sentido; mas a afirmação inversa também vale: não há sentido sem *práxis*”.<sup>125</sup> A *práxis* é o que dá sentido ao trabalho humano. Não é algo que pode ser determinado desde cima, como por exemplo, ser dada de antemão metafisicamente. Não pode também ser resolvida na Ideia, como fez Hegel. É uma atividade superadora, criadora e que busca um sentido. E com isso a *práxis* em Marx encontra enfim seu espaço na finitude, e por isso a história em Marx encontra seu lugar no sensível, e somente neste, diferentemente da valorização dada ao sensível por Hegel, que ao final acaba resolvendo tudo na Ideia ou Espírito. A questão da *práxis* fincada na finitude em Marx, torna ainda mais clara a questão da filosofia marxiana ser uma ser uma filosofia feita no e para o mundo.

Após essas breves digressões sobre a relação homem–natureza e sobre a *práxis*, ideias marxianas que clareiam a questão proposta no início do capítulo, a saber, o fato de a filosofia

<sup>123</sup> CHAUI, Marilena. A história no pensamento de Marx. *A teoria marxista hoje*, p. 9.

<sup>124</sup> BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria, práxis*, p. 229,230.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 230.

marxiana ser feita no e para o mundo, é possível se debruçar de forma mais detida na dialética histórica (algumas considerações a respeito da mesma já foram feitas), bem como, por fim, iluminar a segunda questão proposta no início do subcapítulo, que diz respeito à filosofia marxiana ser um processo transformador da realidade. Tal processo pode ser entendido como revolução comunista.

Conforme já afirmado, o pressuposto materialista da história em Marx afirma que os homens precisam estar vivos para fazer história. Os homens retiram da natureza e transformam (bem como também são transformados – aspecto relacional dialético) aquilo que retiram da mesma em alimento, em bebida, em abrigo em vestimenta. Satisfeitas as primeiras necessidades básicas, criam-se outras e aqui a história começa a mover-se. Em cada momento histórico são utilizadas as forças produtivas disponíveis, bem como se organizam formas de intercâmbio (comércio) entre as coisas que são produzidas. O modo de produção pode ser entendido como uma síntese entre forças produtivas e intercâmbio. E essa tríade pode também ser entendida como economia. Nesta chave economia pode ser entendida como a maneira que os homens se organizam, seja para produzir, seja para organizar a forma de intercâmbio entre as coisas que são produzidas.<sup>126</sup> Não é demais salientar que o conjunto dessas relações são os sujeitos da história, e não o Espírito ou Ideia hegeliana.

---

<sup>126</sup> A ideia de economia em Marx será entendida no presente trabalho da maneira como foi descrita, a saber, a maneira como os homens se organizam, seja para produzir, seja para organizar a forma de intercâmbio entre as coisas que são produzidas. A economia não terá um papel determinante na visão da história marxiana abordada no presente trabalho. Quatro comentadores endossam essa posição. Castoriadis, segundo Marilena Chauí, não enxerga na economia (que ele chama de economicismo) o ponto central da visão da história em Marx. Porém, para Castoriadis o homem é um ser de criação, de significação (como visto um pouco mais acima na questão da *práxis*), e uma total dependência do econômico acaba por tornar o homem vítima de um determinismo causal do qual ele não consegue escapar, ou melhor, não há espaço para a criação significativa. Para o autor isso mais parece com mitologia, como a tragédia, no sentido em que a economia toma o lugar da Providencia. Cf. CHAUI, Marilena. *A história no pensamento de Marx. A teoria marxista hoje*, p. 7 -11. Quase no mesmo sentido, Bornheim problematiza a questão do economicismo. Num primeiro momento o filósofo parece concordar com Castoriadis que acentua o caráter determinista e causal do economicismo. O filósofo chegar a pensar a ideia do econômico como caudatário da metafísica. Por exemplo, em Platão, como visto, o mundo das Ideias é algo em si, e o sensível é aquele que apenas participa. Não se pergunta pelo “o que é” o mundo das Ideias. Analogamente, se tudo que não é econômico depende do econômico, o econômico depende do que? É algo em si? Existe uma economia independente? Porém, em um segundo momento Bornheim fornece a resposta, e a mesma é negativa. O econômico não poder algo *em si*, pois necessita do sensível para realizar-se. Em outras palavras, o econômico para *ser* depende do sensível do humano, e neste sentido ele é no sentido relacional dialético. Cf. BORNHEIM, Gerd Albert. *Dialética; teoria, práxis*, p. 201-204. Ainda sobre o tema do economicismo, Nicos Poulantzas em *História da Filosofia* organizada por Châtelet afirma que o mesmo não possui o *status* de explicação geral com relação à história em Marx, ou nas palavras de Poulantzas o nível econômico não possui o nível determinante em última instância. Ele afirma que nas sociedades escravistas o político é que exerce o papel preponderante. Já nas sociedades feudais que desempenha semelhante papel é o ideológico através da religião cristã. Somente no capitalismo é que o econômico passa a ter um papel preponderante. Cf. CHÂTELET, François. *História da Filosofia Ideias, Doutrinas. A Filosofia e a História (1780-1880)*, p.281-284. Por fim, sobre a posição de Poulantzas, Ruy Fausto acrescenta que o determinismo econômico não se dá em toda a história. Quando fala em propriedade no mundo antigo, Marx se refere à propriedade da terra, cuja finalidade não era produzir riquezas.

Ainda com relação ao modo de produção, é possível verificar segundo Bottomore que o mesmo é contraditório (dialética), no sentido em que um modo de produção é substituído por outro no curso da história. Isso acontece todas as vezes que um modo de produção entra em colapso. As formas de intercâmbio também são afetadas. Além do mais, como já visto, os homens não estão dispostos a abrir mão daquilo que conquistaram, ou seja, querem conservar os frutos da civilização, e para isso mudarão seu modo de produzir (sejam as relações sociais, sejam as relações de produção) a fim de ajustá-los às novas forças produtivas e assegurar o avanço constante. Um exemplo de tal avanço constante pode ser visto na obra de Marx e Engels *Manifesto do Partido Comunista*, tomando como exemplo o nascimento da burguesia. Para os filósofos a descoberta da América (e sua posterior colonização), a circunavegação da África, os mercados chineses, tudo isso aumentou a troca entre os países impulsionando de forma jamais vista na história a indústria e o comércio. Tais mudanças colocaram em xeque a forma de produzir da sociedade feudal, que não atendia mais às novas demandas. Tampouco a manufatura enquanto forma de produzir deu conta de tal aumento de demandas incessantes. Daí que o vapor e a maquinaria revolucionaram a forma de produzir. E é neste sentido que a burguesia nasce como produto de um longo processo de desenvolvimento, fruto de uma série de mudanças nos modos de produzir e de trocar.<sup>127</sup> Isso se tornará mais claro logo abaixo.

De posse da premissa das mudanças no modo de produção (e que também alteram os intercâmbios), Marx e Engels passam a utilizar seus conhecimentos historiográficos da época e percebem que as mudanças na forma da propriedade (isso ficará mais claro logo abaixo) também acabam por acompanhar as mudanças observáveis nas forças produtivas e nas formas de intercâmbio.<sup>128</sup> Essa é a contradição dialética observada na história. Segundo Bottomore, apesar de não haver concordância entre os comentaristas marxistas, de modo geral as mudanças nas formas de produção, que também podem ser chamadas de modos de produção, as mudanças nos intercâmbios, bem como as formas de propriedade foram divididas por Marx em cinco: comunismo primitivo, escravismo, feudalismo, capitalismo e comunismo.<sup>129</sup> É possível, *grosso modo*, se debruçar sobre cada uma delas a fim de verificar as mudanças

---

No mundo feudal, o econômico é determinado pelo religioso ou pelo político. Somente no capitalismo é que a situação se inverte, ou seja, a economia passa a determinar o político. Cf. CHAUI, Marilena. A história no pensamento de Marx. *A teoria marxista hoje*, p. 20-22.

<sup>127</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 45-47.

<sup>128</sup> Gorender admite que o materialismo histórico seja uma inovação, mas não deixa de salientar o fato de que disso podem resultar simplificações históricas infantis, como por exemplo, a luta do povo alemão por independência se deu por causa da escassez de café e açúcar. Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, p. XXVII.

<sup>129</sup> BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*, p. 269.

observáveis em cada tipo de sociedade. Todavia, Bottomore não deixa de salientar que essa divisão possivelmente tem o objetivo de enfatizar o capitalismo que Marx presenciou e que segundo o filósofo deveria ser extinto. Há um caminho que vai do comunismo primitivo ao comunismo, forma superior de organização social segundo Marx. Tal divisão também abrirá caminho para a posterior discussão sobre a luta de classes, questão fundamental para a revolução comunista.

É possível definir o comunismo primitivo como um direito coletivo com relação aos recursos básicos oferecidos pela natureza. Não existe uma exploração econômica, pois os bens obtidos através da caça são de propriedade comum. Em síntese, não existe o sentimento de propriedade. Por fim, é possível adiantar que com relação às classes sociais, trata-se de uma sociedade não dividida em classes (este último aspecto tornar-se-á mais claro adiante, quando for abordada a ideia de luta de classes).<sup>130</sup>

Já no escravismo, é necessário um aumento das forças produtivas para além do necessário, ou seja, exige-se mais trabalho e os escravos<sup>131</sup> são os escolhidos para realizar tal tarefa excedente. O escravo passa a ser uma propriedade privada, e os meios de produção lhe são negados. Aqui é possível observar a contradição que se cria entre proprietários de escravos (ou seja, donos dos meios de produção) e os escravos.<sup>132</sup>

No feudalismo os meios da produção continuam na mão do senhor feudal. Resta ao vassalo produzir o necessário para sua subsistência, sendo que o excedente vai parar nas mãos do senhor feudal. Os vassalos não possuíam a propriedade da terra, mas detinham os direitos de uso sobre a mesma.<sup>133</sup>

Na fase do capitalismo, o capital passa a ser o principal meio de produção. O capital é dinheiro ou crédito, que pode ser usado para comprar os meios de produção, bem como remunerar a mão de obra. A classe que detém o capital é a burguesia, e os demais são os proletários.<sup>134</sup>

---

<sup>130</sup> Ibid., p. 73-74.

<sup>131</sup> A definição de escravidão não é algo tão simples. É o caso mais dramático de trabalhador não-livre, pois ele é uma mercadoria de propriedade privada, e cujos meios de produção lhe são totalmente negados. Ele é diferente, por exemplo, do vassalo da fase do feudalismo, mais ou menos preso a terra. Ibid., p. 132.

<sup>132</sup> Ibid., p.132.

<sup>133</sup> Ibid., p.353.

<sup>134</sup> Ibid., p.51-52.

É possível acrescentar ainda dois aspectos sobre a divisão acima segundo Ruy Fausto e J.A. Giannotti (ambos apresentados por Marilena Chauí): 1. a manufatura como uma passagem entre o feudalismo e o capitalismo; 2. Divisão entre pré-história (formas pré-capitalistas: comunismo primitivo, escravismo, feudalismo, manufatura) e história (capitalismo).<sup>135</sup> De posse de tais divisões, é possível dissertar um pouco sobre as mesmas, primeiro sobre algumas características das fases pré-capitalistas, características que se perderão na fase capitalista. O pano de fundo da para tais discussões será a questão da exploração. Por fim, o capítulo será finalizado com a questão da luta de classes e da miséria, e por fim o advento do comunismo, que conjuntamente podem ser entendidos como a filosofia de Marx como aquela que é transformadora da realidade.

As fases chamadas de pré-capitalistas possuem características que permitem diferenciá-las da capitalista. Por exemplo, Marilena Chauí afirma que Lefort enxerga que somente no capitalismo existe o trabalhador. Nas formas pré-capitalistas o trabalhador possui duas características. Em primeiro ele está ligado à terra. Lefort chama isso de condição orgânica de existência, no sentido de não haver “[...] separação entre o corpo orgânico dos homens e o corpo inorgânico da terra [...]”,<sup>136</sup> ou ainda, a mesma não configura, neste sentido, algo exterior ao homem. Em segundo lugar, o trabalho não está na origem da propriedade ou, em outras palavras, a propriedade não é o resultado do trabalho e sim sua condição. Os homens participam da comunidade, no sentido de trabalharem na terra. É uma espécie de comunidade tribal cujo maior exemplo na sociedade pré-capitalista é a feudal. Explicando melhor: não é que a terra pertença a todos, mas antes ela possui uma forma comunitária, no sentido de um pertencimento (condição orgânica acima), mesmo que ela apareça sob a forma de uma entidade que a transcenda (por exemplo, déspota asiático, figura do Estado antigo, ou assembleia de barões feudais). É um esquema repetitivo e que se mantém em todas as divisões sociais. Por exemplo, homem livre–escravo, patrício–plebeu, barão–servo são separações que nesta chave são diferentes das separações efetuadas pela fase do capitalismo, pois na mesma o homem é separado das condições orgânicas de sua existência.<sup>137</sup> Segundo o *Manifesto do Partido Comunista* a burguesia capitalista destruiu todos os tipos de relações, entre elas a relação do homem com a terra.

<sup>135</sup> CHAUI, Marilena. A história no pensamento de Marx. *A teoria marxista hoje*, p.3 - 6; 18 - 26.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 12 e 13.

Ruy Fausto segue o mesmo caminho da divisão entre pré-história e história e faz algumas considerações sobre as afirmações de Lefort. Fausto concorda com Lefort quando este afirma que o homem está ligado à terra na fase do pré-capitalismo (condição orgânica de existência). Um exemplo disso segundo Fausto pode ser visto na antiguidade greco-romana, pois ao se falar de propriedade na referida época, está se falando da propriedade comum da terra, cujo objetivo não era gerar riquezas mas, pelo contrário, gerar valor de uso. Além do mais, a terra devia propiciar a formação de melhores cidadãos.<sup>138</sup>

Outro aspecto em que concordam Lefort e Fausto diz respeito à comunidade. Para o segundo, o sentimento de comunidade é algo fundamental nas fases pré-capitalistas. Este sentimento de comunidade pode ser entendido como uma espécie de identidade. Ambos concordam que tal identidade comunitária também sucumbirá com o advento do capitalismo.<sup>139</sup>

As breves considerações de Lefort e Fausto sobre o pré-capitalismo e o capitalismo podem ser resumidas da seguinte maneira: Somente no capitalismo existe o trabalhador, isso porque no pré-capitalismo o homem está ligado a terra (condição orgânica da existência), além de possuir com a sua comunidade uma espécie de identidade. A comunidade, segundo Giannotti, pode ser entendida como um fundo, uma garantia de sobrevivência<sup>140</sup> ao trabalhador fornecido pela comunidade.<sup>141</sup> Tudo isso é perdido com o advento do capitalismo. Mas por que isso acontece? A ideia da luta de classes no *Manifesto do Partido Comunista* de Marx e Engels pode ajudar neste sentido. Primeiramente é preciso uma visão geral daquilo que Marx entendeu como classes sociais.

Não há segundo Bottomore uma abordagem sistemática do que pode significar a ideia de classe social no pensamento marxiano (nem no de Engels). Por exemplo, na *Ideologia alemã* a própria ideia de classe social é vista como um produto da burguesia.<sup>142</sup> Parece que Marx e Engels não fizeram nenhuma análise mais detida da ideia de classe social em outras sociedades fora a capitalista. Porém, no *Manifesto do Partido Comunista* a ideia de luta de classes atinge a universalidade: A enfática declaração inicial da obra parece não deixar

<sup>138</sup> Ibid., p. 20, 21.

<sup>139</sup> Ibid, p. 20 e 23.

<sup>140</sup> Tal questão sobre um fundo mínimo de sobrevivência pode ser exemplificada pelo feudalismo. A relação entre o dono da terra e aquela que trabalha na mesma é feita através de um contrato com direitos e deveres. No caso do vassalo ele tem o dever de trabalhar e servir o senhor feudal, que por sua vez tem o dever de sustentar o vassalo. Cf. Hilário Franco Junior. *O feudalismo*, 9.ed. 1991. Brasiliense, São Paulo, 1991, p. 29-61.

<sup>141</sup> CHAUI, Marilena. A história no pensamento de Marx. *A teoria marxista hoje*, p 5.

<sup>142</sup> BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*, p.61, 62.

dúvidas com relação a isso: “A história de todas as sociedades que existiram até hoje é a história da luta de classes”.<sup>143</sup> Como harmonizar tal aporia, a saber, a luta de classes é algo universal, ou aplicável somente à sociedade capitalista?

Inicialmente é preciso esclarecer um aspecto na enfática frase inicial do *Manifesto*. No prefácio de 1888 da edição inglesa, Engels isenta a sociedade tribal (que pode ser entendida também como comunismo primitivo)<sup>144</sup> da história da luta de classes. Sobre isso afirma Engels: “[...] desde a dissolução da sociedade tribal primitiva que possuía em comum as terras, toda a história da humanidade tem sido uma história da luta de classes [...]”.<sup>145</sup> A afirmação de Engels coaduna com a divisão acima exposta, pois é possível perceber na mesma que somente na outra forma seguinte, o escravismo, é que passa a existir a luta de classes entre os proprietários de escravos e escravos. É possível perceber também que é nesta fase que se instala uma contradição (dialética) entre os proprietários dos meios de produção e os escravos desprovidos de tudo.

Esse antagonismo entre classes, essa contradição dialética percebível no escravismo se estende por toda a história da humanidade, e possui dois aspectos que devem ser ressaltados: as classes só existem como relação (dialética) de dependência, ou seja, se existe uma classe existe a outra; tal relação de dependência tem por base a exploração. Sobre a primeira questão, é preciso reafirmar o aspecto relacional da dialética marxiana. Desde Hegel foi visto que na dialética as coisas *são* em aspecto relacional. O filósofo exemplificou isso através de exemplos simples como pai–filho, direito–esquerdo. Já Marx no presente subcapítulo ressaltou o aspecto relacional dialético entre homem–natureza, bem como a questão da *práxis*. Porém, o antagonismo aqui se dá entre as classes sociais em luta através da história, entre classes dominantes e classes dominadas. No escravismo o proprietário e seus escravos; no feudalismo o senhor feudal e o vassalo; no capitalismo a burguesia e o proletariado. No comunismo primitivo não existia tal divisão, porém no escravismo existe a primeira contradição entre os proprietários dos escravos (ou seja, donos dos meios de produção) e os escravos. Dialeticamente isso pode ser explicado da seguinte maneira: os proprietários de

<sup>143</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*, p. 45.

<sup>144</sup> Sobre as semelhanças entre sociedade tribal e comunismo primitivo, Bottomore resalta que quanto a primeira Marx e Engels não definiram a mesma como um tipo específico de sociedade, pois o interesse dos filósofos estava centrado na ideia posterior de divisão em classes sociais. Uma sociedade tribal pode ser entendida como uma sociedade primitiva em suas características fundamentais, tais como visto acima na definição de comunismo primitivo: direito coletivo aos recursos básicos; ausência de exploração econômica; inexistência do sentimento de propriedade. Por fim, o verbete sociedade tribal no dicionário de Bottomore é remetido ao verbete comunismo primitivo. BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*, p.358, 359.

<sup>145</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*, p. 34.



escravos são a tese, e os escravos a antítese. A síntese será a sociedade feudal (não é demais lembrar que tal mudança é movida por mudanças nas formas produtivas, nas formas de intercâmbio, e nas formas de propriedade), cuja tese agora é o senhor feudal, que gera uma nova antítese, o vassalo. Dessa relação a síntese é o capitalismo, representado pela nova tese o capitalista e sua antítese o proletário. A síntese definitiva deve ser fornecida pelo comunismo.

Todavia, além de classes em luta, o antagonismo entre as mesmas está baseado na exploração, aspecto comum em toda a história. Apesar de haver certo pertencimento à terra na fase pré-capitalista (condição orgânica de existência segundo Lefort e Fausto acima), bem como o sentimento de comunidade, isso não deve escamotear a questão da exploração, sempre presente na luta de classes, exploração que toma seus contornos mais nítidos no capitalismo. Com relação à exploração vista em toda história através da luta de classes, Nicos Poulantzas em *História da Filosofia* organizada por Châtelet afirma o seguinte:

As classes sociais não são colocadas, não existem a não ser em suas oposições, o que determina o campo da luta de classe, constituída por interesses e práticas antagonistas [...] de classe fundados sobre a relação econômica de exploração.<sup>146</sup>

Em todos os momentos históricos marcados pela divisão de classes, foi possível verificar segundo Marx e Engels que a classe dominante (proprietário de escravos, senhor feudal, burguesia) foi sempre a detentora da propriedade, seja da terra, seja dos meios de produção, e com isso sempre exploraram os não proprietários (escravos, camponeses, proletários). A exploração, sempre foi a base real da luta de classes histórica.

Tal exploração, repetindo, adquire contornos mais nítidos no capitalismo, através da luta entre burgueses e proletários. Não é demais reafirmar que tal nitidez parece às vezes querer enfatizar o momento histórico em que Marx e Engels viviam. Prova disso é que eles usam o antagonismo burgueses-proletários para explicar a história que aconteceu antes do advento do capitalismo. Fausto chama a atenção de uma frase que joga uma luz sobre tal

---

<sup>146</sup> CHÂTELET, François. *História da Filosofia Ideias, Doutrinas. A Filosofia e a História (1780-1880)*, p.287.

afirmação: “A estrutura do homem explica a estrutura do macaco”<sup>147</sup> ou, parafraseando, a estrutura do capitalismo explica a estrutura das fases pré-capitalistas.

Ainda sobre a exploração (comum na história da luta de classes) e a nitidez adquirida na fase do capitalismo (burgueses e proletários), é possível fazer algumas observações. Com relação à exploração, é necessário que o trabalhador na fase capitalista se sinta espoliado de tudo aquilo que ele, mesmo que de forma incipiente, possuía na fase pré-capitalista.

Todo esse movimento entre classes como visto acima, pode também ser definido como uma dicotomia entre aqueles que possuem (são proprietários) os meios de produção e aqueles que não possuem. Os primeiros sempre viveram à custa dos segundos ou, em outras palavras, exploraram os segundos. Das relações de produção gerou-se uma relação de exploração vista em toda a história. Ao se comparar, por exemplo, o feudalismo com o capitalismo, é possível verificar que o senhor feudal é o dono da terra e o vassalo trabalha nesta. Porém, por mais humilde que seja o vassalo possui ele seu torrão de terra, o que pode ser entendido como uma garantia mínima da sua sobrevivência e dos seus familiares (sentimento de comunidade visto acima).<sup>148</sup> Segundo Marx e Engels, o capitalismo e sua classe dominante, a burguesia, deram um basta em todas as relações feudais. Afirmam os filósofos sobre a burguesia:

[...] destruiu todas as relações feudais. [...] dilacerou impiedosamente os variegados laços feudais que ligavam o ser humano a seus superiores naturais, e não deixou subsistir de homem para outro homem outro vínculo que não o interesse nu e cru do pagamento em dinheiro.<sup>149</sup>

Além do mais, para Marx e Engels, a burguesia acabou com todas as profissões e atividades pelas quais se nutria respeito. Tornou, enfim, todos iguais, todos trabalhadores,

<sup>147</sup> CHAUI, Marilena. A história no pensamento de Marx. *A teoria marxista hoje*, p.26.

<sup>148</sup> A relação entre o senhor feudal e o vassalo era fruto de juramento que possuía um alto grau de simbolismo, aliás, muito bem resumido por Hilário Franco Junior em seu pequeno livro sobre o feudalismo. No mesmo, Hilário afirma que o juramento possuía um ritual dividido em três momentos que tornava a relação entre o senhor feudal e o vassalo como uma relação de desigualdade, igualdade-reciprocidade. Num primeiro momento o pretense vassalo se ajoelha e se entrega ao senhor num gesto de submissão (desigualdade); num segundo momento os dois estão em pé para um juramento selado por um beijo na boca, atitude de pessoas neste momento iguais (igualdade); num terceiro momento, existe a entrega do feudo ao vassalo, e o juramento (reciprocidade). O vassalo tinha o dever de servir, de trabalhar para o senhor feudal, que por sua vez tinha o dever de sustentar vassalo e os seus. A relação entre ambos era uma espécie de pseudoparentesco entre pai e filho. No presente trabalho, a garantia do mínimo para sobreviver leva a ideia de pertencimento a uma comunidade. Isso será destruído com o advento do capitalismo. CF. Hilário franco Junior. *O feudalismo*, p. 45, 46.

<sup>149</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*, p.48.

mediados por relações monetárias. E não foi só a questão do feudalismo que a burguesia destruiu. Outros aspectos do trabalho também foram destruídos, para que enfim sobrasse somente o trabalhador espoliado de tudo, dono apenas de sua mão de obra. Esses outros aspectos do trabalhador espoliado de tudo podem ser mais bem compreendidos à luz da manufatura, fase que intermedia, segundo esquema proposto acima, a fase entre o feudalismo e o capitalismo. A questão da exploração no âmbito capitalista se tornará mais clara.

A manufatura pode ser compreendida como uma forma de cooperação (trabalhador coletivo) que se funda na divisão do trabalho, mas a produção ainda possui traços artesanais. Ruy Fausto apresenta a manufatura usando o exemplo de um silogismo, cujos três termos são assim distribuídos: o termo médio é o instrumento de trabalho; os termos extremos são de um lado o trabalhador, do outro a matéria-prima. O instrumento (termo médio) age sobre a matéria prima, mas o trabalhador é quem maneja o instrumento, logo (conclusão) o sujeito na manufatura é o trabalhador coletivo, que age na matéria prima mediada pelo instrumento. O maquinário é algo pouco usado. Porém com aumento das demandas, fruto, por exemplo, da recém-descoberta da América e sua posterior colonização, da circunavegação da África, dos mercados chineses, que conjuntamente impulsionaram a troca (intercâmbio) e a industrialização entre os países, e que geraram uma mudança no modo de produção, coube ao capitalismo da grande indústria fazer a inversão no silogismo da manufatura. O termo médio, que era o instrumento na manufatura, passa a ser o trabalhador. Os termos extremos agora são a matéria-prima e a máquina, e como conclusão a máquina é o novo sujeito. Em outras palavras, a máquina é quem age sobre a matéria e cabe ao trabalhador (antes ativo no processo), a passividade de apenas vigiar o comportamento daquela. Ruy Fausto completa a comparação entre os silogismos da seguinte forma: “Na grande indústria, o trabalho vivo (a atividade do trabalhador) é apropriado pelo trabalho objetivado e morto (a máquina) [...]”<sup>150</sup> Lefort na mesma seara, utilizando a metáfora de um corpo, afirma que na manufatura a produção ainda se acomodava ao esquema corporal do homem. Diferentemente, na grande indústria o operário é que se adapta a máquina. Da cooperação viva (trabalhador coletivo) da manufatura, que Ruy Fausto chama de comunidade, passa-se para a comunidade de máquinas (morta).<sup>151</sup> O autor ainda invoca um terceiro silogismo, que é o resultado do silogismo da manufatura como a silogismo da grande indústria (capitalista), e cujo nome é silogismo

---

<sup>150</sup> CHAUI, Marilena. A história no pensamento de Marx. *A teoria marxista hoje*, p.25.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p.25.

dialético geral do capitalismo,<sup>152</sup> que pode ser entendido como a análise da passagem da fórmula M–D–M (mercadoria–dinheiro–mercadoria) para a fórmula D–M–D' (dinheiro–mercadoria–capital), cuja característica do segundo é transformar dinheiro (D) em capital (D'), e isso só acontece no capitalismo. A transição no primeiro caso, M–D–M, quer dizer, *grosso modo*, que a força de trabalho enquanto mercadoria está sendo vendida pelo trabalhador em troca de salário, e este último será utilizado pelo mesmo para comprar todas as demais mercadorias necessárias para a sua sobrevivência. Dito de outra maneira, o trabalhador como vendedor de sua força de trabalho se insere no ciclo, pois sua força de trabalho é uma mercadoria (M). Ao receber o salário ele a transforma em dinheiro (D). Com esse dinheiro obtido, ele compra mercadoria (M) para repor sua força de trabalho consumida, e daí volta a vendê-la e assim sucessivamente. Logo, o ciclo correspondente é M–D–M. O valor do M inicial corresponde ao D que, por sua vez, corresponde ao M final, ciclo que perdurará até a morte do trabalhador, e nenhuma diferença será extraída em prol do trabalhador. Diferentemente acontece na segunda transição, D–M–D', pois o dinheiro (D) pode ser se traduzido como uma espécie de adiantamento que o capitalista faz para comprar mais mercadorias (M) e que no final deverão se transformar em mais dinheiro (D'). O dinheiro do trabalhador do primeiro caso (M–D–M) desaparece, já que as mercadorias adquiridas através do salário do trabalhador são consumidas (roupas, alimentos etc.). Diferentemente, o dinheiro do capitalista (D) desaparece (torna-se mercadoria: M) num primeiro momento, para depois reaparecer em um segundo momento em maior quantidade (D'). E assim o dinheiro se transforma em capital, através do processo histórico em que o trabalhador vende sua força de trabalho (vale lembrar que no capitalismo apenas a força de trabalho resta ao trabalhador) se transforma em mercadoria e logo pode ser negociada (comprada) pelo capitalista.<sup>153</sup> E é nessa compra da mão-de-obra que está a chave para entender a passagem do dinheiro inicial (D) investido pelo capitalista e que deverá se transformar em capital, ou dinheiro em maior quantidade (D'). Porém ainda são necessárias algumas considerações. A questão parte da premissa que o capitalista sempre visa alcançar algum lucro. Ele possui um capital, possui o maquinário, compra a matéria-prima, compra a mão de obra dos trabalhadores que em conjunto transformam a matéria-prima em mercadoria, e no final do processo o capitalista quer obter lucro, ou D'. Em resumo, o capitalista quer:

---

<sup>152</sup> Ibid., p.26.

<sup>153</sup> BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*, p.43, 44, 45.

[...] produzir uma mercadoria cujo valor seja superior à soma de valores das mercadorias necessárias à sua produção; os meios de produção e a força de trabalho, pelos quais ele adiantou, no mercado seu bom dinheiro.<sup>154</sup>

Para obter lucro (D'), é preciso saber qual o valor que deve ser vendida a mercadoria após ser produzida. Quanto ao trabalhador, resta vender a única mercadoria que possui, sua força de trabalho. Entram em relação neste momento, o trabalhador, proprietário de sua força de trabalho e aquele que possui o dinheiro, o capitalista. O primeiro é o vendedor, e o segundo o comprador. Mas como deve ser auferido o valor da força de trabalho? Marx e Engels afirmam que “o valor da força de trabalho é o valor dos meios de subsistência necessários para a conservação de seu possuidor”.<sup>155</sup> Este valor, portanto, deve ser o suficiente para manter o trabalhador em seu estado normal, normal aqui entendido como satisfeitas as necessidades naturais do trabalhador, tais como alimentação, vestimenta, condições de procriar, habitação, que constituem necessidades variáveis de acordo com o país. A forma como isso é pago pelo capitalista chama-se salário.

No processo de produção capitalista, o trabalhador que vende sua mão de obra é quem transforma a matéria-prima em produto. Para isso é necessário que no valor da mercadoria esteja embutida a quantidade de força de trabalho materializado nela.<sup>156</sup> Em outras palavras, para produzir uma mercadoria qualquer, é necessário que o trabalhador produza por certo número de horas, por exemplo, quatro horas. Seu salário será calculado a partir desse tempo. Porém, o trabalhador produz por muito mais tempo, por exemplo, oito horas, sendo que as quatro horas excedentes não são computadas no cálculo de seu salário, e isso acontece com toda a massa de trabalhadores. Para essa parte não paga ao trabalhador Marx dá o nome de mais-valia. E essa é mais uma das faces exploratórias do capitalismo. Sobre isso afirma Bottomore:

[...] a forma específica que assume a exploração sob o capitalismo, a diferença específica do modo de produção capitalista, em que o excedente torna a forma de lucro e a exploração resulta do fato a classe trabalhadora produzir um produto líquido que pode ser vendido por mais que do que ela recebe como salário. Lucro e salário são as formas específicas que o trabalho

---

<sup>154</sup> MARX, Karl: *O capital*. Resumo dos três volumes por Julian Borchardt. Tradução de Ronaldo Alves Schmidt. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 35.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p.31.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p.35.

excedente e o trabalho necessário assumem quando empregado pelo capital. Mas o lucro e o salário são ambos dinheiro, e portanto, uma forma objetificada de trabalho [...] que só se torna possível [...] onde o conceito de mais-valia é crucial.<sup>157</sup>

Portanto, fica desvendada a questão da fórmula  $D-M-D'$ , já que o lucro ( $D'$ ) é retirado do trabalhador, através das horas excedentes que o mesmo produz para o capitalista, horas que o mesmo não recebe. Finalmente, é possível concluir conforme Ruy Fausto, que o capitalismo é a uma forma de organização que se auto-produz, porque escamoteia a questão da mais-valia. Em outras palavras, parece não haver ninguém, só o dinheiro se auto-reproduzindo, como se fosse uma espécie de mágica. Não há ninguém, não há trabalhador, e sim, só dinheiro.

Diante do exposto, Ruy Fausto conclui que o capitalismo, enfim, totaliza o processo histórico. Bottomore coaduna com tal posição, e ainda acrescenta que o materialismo histórico dialético marxiano pode ser visto como uma teoria sobre a história mundial do ponto de vista totalizante.<sup>158</sup> Não que totaliza a história inteira, mas se totaliza no sentido de tornar clara e compreensível o restante da história, no sentido marxiano em que parafraseando, a estrutura do homem (capitalismo) explica a do macaco (pré-capitalismo). Isso pode ser entendido também como as sugestões de um desenvolvimento superior entre as espécies animais que são subordinadas (pré-capitalismo), e que só se tornam compreensíveis depois de ser conhecido o desenvolvimento superior (capitalismo). Em suma, a história do mundo passa a ser decifrável através do capitalismo, que se estendeu pela primeira vez na história por todas as nações civilizadas, o que torna os membros das mesmas codependentes, no sentido de satisfazerem seus desejos.<sup>159</sup>

Foi possível perceber em toda a exposição, que o trabalhador sempre foi uma vítima histórica da exploração, ou seja, a exploração sempre foi um aspecto comum em todas as sociedades divididas em classes, e além do mais a exploração atinge seu ápice com o advento do capitalismo, principalmente por causa da questão da mais-valia. E é no *Manifesto do Partido Comunista* que Marx e Engels passam a enxergar com clareza a questão da luta de classes no capitalismo, e aqui começa a se evidenciar o fato da filosofia marxiana ser uma transformadora da realidade.

<sup>157</sup> BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*, p.227.

<sup>158</sup> BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*, p.381, 382.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p.381, 382.

No movimento dialético da história, é possível perceber que no capitalismo encontra-se de um lado a burguesia, donos dos meios de produção e compradora da mão de obra do trabalhador. Do outro lado estão os proletários, classe despossuída e vendedora da sua mão-de obra, e que cresce à medida que cresce a burguesia, já que são os primeiros que produzem para os segundos. Ou seja, para produzir mais a fim de dar conta das demandas, são necessários mais trabalhadores. Neste sentido os proletários enquanto classe cresce na medida em que cresce a burguesia. E não somente cresce, como também “[...] concentra-se em massas cada vez maiores, sua força aumenta e ele sente mais tudo isso”.<sup>160</sup> Está decretada a morte da burguesia, já que a mesma “[...] não forjou apenas as armas que lhe trarão a morte; produziu também os homens que empunharão essas armas – os operários modernos, os proletários”.<sup>161</sup>

Diante disso, Marx e Engels concluem que cabe aos proletários a missão de fazer a revolução a fim de instalar sociedade comunista. Aqui se faz presente a ideia de *práxis* revolucionária, no sentido de percorrer algo até o fim, alcançar um objetivo, objetivo que pode ser entendido como a extinção da sociedade dividida em classes.

Os proletários conscientes de sua situação histórica<sup>162</sup> (a única classe verdadeiramente revolucionária segundo Marx e Engels) devem, portanto, realizar a síntese histórica e erigir o comunismo como forma ideal de sociedade, que, análoga ao comunismo primitivo deve primar pela ausência da propriedade privada (no capitalismo entendido como meios de produção do qual o proletário é totalmente espoliado), pelo retorno ao aspecto relacional humano em iguais condições, entendido como uma relação que destrua as diferenças entre as classes dominantes e dominadas. E esse é o aspecto transformador da realidade da filosofia marxiana segundo Bornheim. Bottomore, seguindo a *Ideologia Alemã* sintetiza isso com a seguinte afirmação, que além do mais, retoma de forma resumida tudo o que foi acima sobre o materialismo histórico e dialético marxiano:

[...] após a ideia de [...] uma sucessão de épocas históricas, cada qual fundada em um modo de produção, e a revolução em seu sentido mais pleno,

<sup>160</sup> BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*, p.53.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>162</sup> Segundo Bottomore, Marx fez uma distinção entre uma situação de classe subjetivamente dada, e a consciência objetiva de tal situação no interior do capitalismo. Os proletários conhecem sua situação real enquanto classe (objetiva), ou em outras palavras, conhecem sua situação dentro do processo de produção. Diante disso, o proletariado migra de situação de classe (subjetiva) para a consciência de classe (objetiva). Os proletários enquanto classe possuem aspirações comuns, e isso deve funcionar como um estopim para tomada do poder via revolução comunista. Cf. BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*, p 76.

significava um salto cataclísmico de um modo de produção para o seguinte. Este salto seria provocado por uma série de conflitos [...] entre as novas forças produtivas que lutam por liberdade [...] e entre as classes dominantes e dominadas [...] e entre uma nova classe nascida para desafiá-la [proletários] até que a velha classe explorada e a nova dominante fossem a mesma coisa.<sup>163</sup>

Na citação é possível perceber que a questão da liberdade é algo a ser conquistado pelas novas forças produtivas (os proletários via revolução) que lutam por liberdade. Aqui existe mais uma diferença entre Hegel e Marx. Para o primeiro, a questão da liberdade é algo já possível em sua época, já que o filósofo acredita que existe uma reconciliação entre o homem interior livre e suas instituições (exterior). Em Marx, diferentemente, a liberdade é algo a ser conquistado através da revolução da classe proletária. Somente na sociedade comunista (sem classes) será possível realizar um trabalho autêntico, diferente do trabalho morto realizado pelo trabalhador na grande indústria. Segundo Ruy Fausto, somente o comunismo “[...] muda, assim, o significado do trabalho: é criação, auto manifestação do homem no saber e nas artes”.<sup>164</sup> Em suma, uma atividade libertária.

Por fim, essa é a noção de história em Marx, fruto de seus conceitos de materialismo histórico e dialético. É uma história que difere muito da noção de história hegeliana fruto do autodesenvolvimento do conceito de liberdade e sua síntese no Espírito ou Ideia. Não é demais ressaltar que esse autodesenvolvimento do conceito sempre se manteve imune à vida material. Aqui fica mais clara a ideia de Bornheim que afirma que Marx é o primeiro a realizar uma filosofia no e para o mundo. Os pressupostos são os homens reais, naturais, vivos e que se relacionam no sentido de explorar a natureza a fim de obter da mesma os pré-requisitos básicos para uma vida humana, qual seja, comer, beber se vestir, etc. Tal observação marxiana da história não perdeu de vista que a observação se dá no objeto (no caso o homem), além de ser uma observação empírica. Para além de todas as críticas que noção de história em Marx possa sofrer (e que não será aqui abordada) com relação ao presente ao trabalho, é possível perceber que o finito, tão desvalorizado por Platão, mas que passou a ter importância com Hegel (apesar de seu idealismo) só passa a ser realmente valorizado, ou melhor, encontra seu espaço com Marx. Encontrar o espaço também pode ser entendido como livrar-se da metafísica. Todas as considerações (termo cunhado por Ruy

---

<sup>163</sup> Ibid., p. 324- grifo nosso.

<sup>164</sup> CHAUI, Marilena. A história no pensamento de Marx. *A teoria marxista hoje*, p. 27.



Fausto) históricas feitas por Marx se pautaram no sensível, no finito, e, em nenhum momento o filósofo recorreu a nada anterior ou exterior ao finito. A relação entre os homens está presente desde o início da humanidade. As classes sociais também existem desde o advento do escravismo, e marcam a história de exploração de uma classe sobre a outra, no sentido em que dominantes, proprietários dos meios de produção, sempre viveram à custa das classes dominadas. Tal antagonismo dialético atinge seu ápice no capitalismo. Portanto, cabe aos proletários (classe dominada) fazer a revolução comunista contra a burguesia (classe dominante), e colocar definitivamente um ponto final na história humana marcada por todo tipo de exploração. “Proletários de todos os países, uni-vos!”<sup>165</sup>

Termina aqui, conforme anunciado na introdução, a análise (de caráter introdutório) das dialéticas de Platão, Hegel e Marx, filósofos que deram enorme importância ao tema. Passa-se agora para a segunda parte do trabalho, que consistirá em analisar Pascal e Kant como os filósofos que, segundo Goldmann, abrem caminho para a dialética posterior, principalmente a marxiana. Vale lembrar que muitas ideias trabalhadas no presente capítulo serão retomadas na sequência do trabalho.

---

<sup>165</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*, p.105.

## CAPÍTULO 2

### AS ORIGENS DA DIALÉTICA SEGUNDO LUCIEN GOLDMANN

Para Lucien Goldmann, Pascal é um filósofo trágico que abre caminho para a dialética. Kant também é visto pelo pensador romeno como um filósofo trágico. É preciso primeiramente abordar alguns pontos que ajudarão a tornar mais clara essa questão.

Em 1945 Goldmann defendeu sua dissertação sobre Kant (que também será abordada no presente trabalho) em Zurique intitulada *Origem da dialética: A comunidade humana e o universo em Kant*, que foi publicada em livro em 1948. Na mesma época em que trabalhava na supracitada obra, Goldmann também estava envolvido no projeto que iria desembocar na tese *Le Dieu caché: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et le théâtre de Racine (O Deus absconso: Estudo sobre a visão trágica nos Pensamentos de Pascal e no teatro de Racine)*, de 1955, publicada como livro já em 1956. É possível perceber que a visão trágica, tema central em *Dieu caché*, já estava presente no livro sobre Kant, ainda que de maneira embrionária; sobre isto, afirma Celso Frederico: “A concepção de mundo trágica era, então, o centro de suas preocupações. Ela já se fizera presente no livro sobre Kant, ainda que implicitamente e sem o mesmo vigor e clareza”.<sup>166</sup> Somente em *Dieu caché* é que o pensador romeno analisa a visão trágica de maneira mais sistemática. Diante disso, é possível entender que a visão trágica tratada nos dois livros acima é o aspecto comum entre os dois filósofos, ou, em outras palavras, a visão trágica é o elo que une Pascal e Kant, e que conseqüentemente abre caminho para a dialética marxiana. Celso Frederico corrobora isso com a seguinte afirmação: “Nessas duas obras seminais, explica-se a concepção goldmanniana do marxismo como conservação/superação do pensamento trágico”.<sup>167</sup> No capítulo passado foi visto que a dialética hegeliana trabalhou com a ideia de conservação/superação (*Aufhebung*). Ou seja, nesta chave o pensamento marxiano conservará alguns elementos do pensamento trágico, bem como os superará.

Por fim, ainda sobre a questão da visão trágica do mundo abordada por Goldmann de forma embrionária em *Origem da dialética* e de forma sistemática em *Dieu caché*, e ambas as visões de mundo abordadas abrem caminho para a dialética, o pensador romeno faz a seguinte

---

<sup>166</sup> FREDERICO, Celso. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*, p.37.

<sup>167</sup> FREDERICO, Celso. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*, p.14.

afirmação no prefácio à edição francesa da *Origem da dialética*: “Em primeiro lugar, onde muitas vezes escrevemos: Kant foi o primeiro, poderíamos escrever Blaise Pascal [...]. Estamos preparando, aliás, um trabalho sobre Pascal”.<sup>168</sup> A referida citação ilumina a questão levantada por Celso Frederico, e que será retomada no presente trabalho, a qual diz respeito ao pensamento trágico ser o centro das preocupações de Goldmann na elaboração das duas obras.

No presente trabalho nossa opção será inverter a ordem em que Goldmann abordou o tema da tragédia em seus livros (Kant em *Origem da dialética*, 1945; Pascal em *Dieu caché*, 1955). A abordagem obedecerá ao fluxo real da vida de Kant e Pascal. Primeiro abordaremos Pascal (séc. XVII) e depois Kant (séc. XVIII), porque o pensamento trágico de Pascal é visto por Goldmann como uma oposição ao pensamento racionalista (cujo representante principal já era Descartes). Kant conduz o pensamento racionalista às suas últimas consequências e aponta para sua superação, ou seja, Kant expressou o pensamento atomista e individualista de seus predecessores e levou o mesmo aos seus limites, já que o filósofo também apontou para a superação de tais limites, para a integração dos mesmos ao todo, ao universo, sem no entanto dar esse passo decisivo, passo que somente Hegel e principalmente Marx darão.<sup>169</sup> Isso posto, nosso estudo será assim desdobrado:

Em primeiro lugar serão feitas algumas considerações a respeito da relação entre Descartes e Pascal.<sup>170</sup> O primeiro representa o pensamento racionalista individualista, centrado na questão do *Eu* cartesiano. Goldmann mostra a impossibilidade de abordar a questão da história centrada na ideia do *Eu*. Pascal supera isso e abre caminho para a noção de um *Nós*, fundamental para a dialética hegeliana e principalmente para a marxiana. O desejo de ser estimado em Pascal é o ponto que torna clara essa questão. Pascal também abre caminho para a dialética enquanto método, ao mostrar que a mesma é feita de uma oscilação entre as partes e o todo que jamais segue em linha reta, pois revisa suas conclusões a cada passo. Isso será contraposto ao racionalismo e ao empirismo, que, segundo Goldmann, são correntes oriundas do cartesianismo, possuem certezas inabaláveis, desprezam o passado (fundamental

<sup>168</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*. Tradução: Haroldo Santiago. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1967, p. 4.

<sup>169</sup> FREDERICO, Celso. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*, p. 17, 18.

<sup>170</sup> Bréhier em sua *História da Filosofia* afirma que há entre Pascal e Descartes, pensadores quase contemporâneos, uma oposição tão profunda quanto emocionante. Tal oposição jamais foi vista na História da Filosofia, principalmente no que se refere a natureza do espírito humano. Cf. BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia. A Filosofia Moderna. Fasc. 1 – O Século XVII*. Tradução: Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977, p. 119.

para o pensamento marxiano) e sempre caminham em linha reta no sentido de não reverem seus problemas.

Isto feito, analisar-se-á como Kant abriu caminho para a dialética posterior, já que levou o individualismo racionalista às últimas consequências. A questão trágica já será abordada de forma introdutória.

Na sequência, o pensamento trágico será analisado de forma mais detalhada, seguindo o esquema do *Dieu caché*; Kant e principalmente Pascal estarão presentes em tal análise. Por fim, será analisado o fragmento da aposta, principal fragmento da célebre obra de Pascal *Pensamentos*, análise que novamente unirá Kant e Pascal. O referido fragmento será analisado de forma dialética, ou seja, ir-se-á das partes ao todo. Primeiro o fragmento em si, depois o fragmento com relação à obra *Pensamentos* de uma forma geral. Por fim, o fragmento será analisado em uma totalidade maior, a saber, sua influência na História da Filosofia, bem como sua importância para pensamento marxiano.

É importante ressaltar que em vários momentos deste trabalho a influência de Pascal e Kant sobre Marx já será abordada, ou seja, tal influência não será abordada apenas na última parte, referente à aposta. É preciso salientar também que em alguns momentos alguns conceitos de Kant e de Pascal precisarão ser mais bem detalhados. Também serão feitas algumas digressões históricas. Isso se faz necessário por dois motivos: 1. Goldmann de modo geral não deixa claro alguns conceitos de Pascal e Kant; 2. É necessário torná-los mais claros a fim de percebermos de maneira mais clara a influência dos mesmos sobre a dialética posterior, principalmente a marxiana.

## 2.1 Pascal e Descartes

Conforme anunciado na introdução Pascal é um filósofo trágico no sentido de se opor ao pensamento racionalista. Tal oposição pode ser melhor compreendida através do conceito goldmmaniano de visão de mundo.

No *Dieu Caché*, Goldmann afirma que uma visão de mundo é um conjunto de aspirações de ideias e sentimentos de membros de um grupo (ou classe social) que se opõe a

outros grupos ou classes sociais. É uma esquematização, um instrumento conceitual, no qual é possível perceber que os membros de um grupo possuem certa consciência de classe mais ou menos coerente.<sup>171</sup> Em *Crítica e Dogmatismo na Cultura Moderna*, Goldmann constata que os homens, para poder viver e se orientar, sempre precisaram introduzir certa ordem, mais ou menos coerente. Uma espécie de conjunto de representações do mundo em que um grupo ou classe social cria uma imagem de si que pode ser entendida como um conjunto de aspirações, ideias e sentimentos comuns.<sup>172</sup>

Goldmann considera que toda grande obra literária ou filosófica é a expressão de uma visão de mundo, um fenômeno da consciência coletiva que atinge seu ápice, sua clareza conceitual na consciência de um pensador ou um poeta. Através de uma grande obra é possível atingir uma totalidade no plano conceitual.

Neste sentido não é possível dissociar o pensador de um certo momento histórico. Uma visão de mundo sempre estará associada a certo lugar, a certa época. Nascer em uma determinada época faz necessariamente um autor vivenciar os problemas dessa época, a relação dos homens com outros homens, e mesmo com o universo.<sup>173</sup> Pascal, por exemplo, vive no século XVII e escreve sobre os problemas comuns à sua época, tais como a graça, o pecado original, Deus. A obra não é a expressão de um *Eu* individualista, e sim, a resposta conceitual dada por um grupo a certos problemas. Em outras palavras, são problemas comuns a todos os membros, bem como são expressos conceitualmente nas grandes obras literárias ou filosóficas, o que configura um *Nós* em detrimento de *Eu* individualista.

Isto posto, é possível passar para a abordagem da visão racionalista do mundo através da incursão histórica que Goldmann realiza com o objetivo de jogar uma luz sobre as características de tal visão do mundo.

Historicamente Goldmann enxerga uma linha contínua entre vários filósofos por ele chamados de “linha do racionalismo”. Sobre isso afirma o pensador romeno no *Dieu caché*: “A linha que leva de Descartes até a *Monadologia* de Leibniz, do *Cid* de Corneille a essa monadologia literária que é a *Comédia Humana* de Balzac e também a Voltaire, Fichte,

<sup>171</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1959, p. 26.

<sup>172</sup> GOLDMANN, Lucien. *Crítica e Dogmatismo na Cultura Moderna*. Tradução: Reginaldo di Piero e Célia E.A. di Piero. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1973, p. 30, 31.

<sup>173</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p. 30.

Valéry etc., é sinuosa, complexa e não obstante real e contínua”.<sup>174</sup> Trata-se, portanto, de uma linha que possui curvas (é sinuosa), é complexa, mas nem por isso deixa de se contínua. Mas afinal o que pode unir pensadores aparentemente tão díspares? Segundo Goldmann é uma visão de mundo racionalista.

Na *Origem da dialética*, Goldmann contrapõe essa visão de mundo com o homem da Idade Média. Para Goldmann, o homem da Idade Média era um homem religioso, que possuía de si uma imagem imperfeita, mas que por outro lado fazia parte de uma comunidade maior, composta por seres humanos imperfeitos, que conjuntamente formavam uma imagem também imperfeita do reino de Deus, sendo perfeito somente este último.<sup>175</sup> O homem se sentia como participante de uma comunidade (tema que será amplamente visto no subcapítulo dedicado a Kant mais adiante), comunidade esta vista como valor intelectual e afetivo entre os homens.<sup>176</sup> No *Dieu caché*, Goldmann afirma que o desaparecimento da questão da comunidade se deve ao desenvolvimento da sociedade europeia ocidental, que é também capitalista e burguesa. Essa última desenvolve a ideia de egoísmo (Kant também irá discuti-la) e as relações entre os homens que antes se pautavam na ideia de comunidade, passaram, após o final da Idade Média, a ser relações privadas entre amigos e famílias. Em suma, o homem social e religioso da Idade Média é substituído pelo individualismo, e o principal representante do mesmo para Goldmann é o *Eu* cartesiano.<sup>177</sup>

Não é demais lembrar que a questão da comunidade dos homens, ou em outras palavras, a ideia do homem social da Idade Média, ideia destruída com o desenvolvimento da sociedade capitalista e burguesa europeia, também foi vista em Marx no capítulo anterior. No *Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels afirmam que a burguesia destruiu todas as relações feudais, e não deixou ao homem outro vínculo que não fosse o pagamento em dinheiro. É possível agora se debruçar mais detidamente sobre as críticas que Goldmann faz sobre o *Eu* cartesiano, críticas embasadas na filosofia pascaliana, que além do mais abrem caminho para a dialética.

<sup>174</sup> Ibid., p. 38 (Tradução nossa).

<sup>175</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p.249.

<sup>176</sup> Já foi visto no subcapítulo anterior que os homens nas sociedades pré-capitalistas, principalmente na feudal possuíam um sentimento de pertencimento à comunidade, intermediados pela terra. Defenderam tal ideia, com algumas variações, Lefort e Fausto.

<sup>177</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.38.

Em primeiro lugar Goldmann demonstra que o *Eu* cartesiano despreza o passado, aspecto fundamental para a dialética. Em Marx, por exemplo, foi visto que o capitalismo totaliza a história inteira, no sentido de tornar clara e compreensível o restante da mesma. (pré-capitalista). Ou ainda, a história passa a ser decifrável através do capitalismo, pois o mesmo se estendeu pela primeira vez na história, atingiu todas as nações civilizadas, e tornou seus membros codependentes. Apelando para uma noção temporal, é possível explicar isso da seguinte maneira: O capitalismo (presente) torna compreensível o restante da história (pré-capitalista), que neste caso é o passado. Além do mais, seguindo a pista deixada por Bornheim, foi visto também que a filosofia marxiana é uma transformadora da realidade, no sentido de abrir perspectivas para a revolução comunista. Abrir perspectivas pode ser entendido como futuro, logo, na filosofia marxiana da história é possível totalizar o processo histórico, pois na mesma existe o passado (pré-capitalista), o presente (o capitalismo que explica a fase pré-capitalista), bem como o futuro (necessidade de erigir a sociedade comunista).

Neste sentido, a totalização temporal enfim atinge seu ápice. Tal totalização temporal não é possível na filosofia cartesiana, já que a mesma segundo Goldmann em *Ciências humanas e Filosofia* é a filosofia na qual se origina historicamente o desprezo com relação ao passado. Ou indo mais além: a filosofia cartesiana não consegue realizar uma Filosofia da História. Goldmann aborda duas questões que podem jogar uma luz na referida questão: Em primeiro lugar porque o *Eu* cartesiano, ao abordar a história, sempre coloca o *Eu* acima de um *Nós*. Em segundo lugar, porque Goldmann entende que as correntes filosóficas oriundas do cartesianismo, a saber, racionalismo e empirismo, também não conseguem fazer história. Em consequência, é preciso aprofundar esse dois pontos, para depois verificar-se como Goldmann alicerça no pensamento pascaliano suas críticas, lembrando que além de dar suporte às críticas goldmannianas, o pensamento pascaliano abre caminho para a dialética posterior. Isso posto, é possível se debruçar mais detidamente no primeiro aspecto crítico que recai sobre o *Eu* cartesiano e sua impossibilidade de fazer uma Filosofia da História.

Em *Ciências humanas e Filosofia*, Goldmann diz que o *Eu* cartesiano é um dado fundamental, o ponto de partida, o alicerce no qual Descartes constrói toda sua filosofia. O *Eu* cartesiano acaba, neste sentido, se opondo ao problema da relação entre os homens (*Nós*). No capítulo anterior foi visto que na *Ideologia alemã* Marx e Engels citam três momentos que fundam a história: 1. Os homens precisam estar vivos (premissa fundante do materialismo histórico) e para isso produzem seus meios de sobrevivência; 2. Quando tais necessidades

estiverem satisfeitas surgem outras; 3. Os homens se renovam e passam a criar outros homens (família). Os três momentos existem conjuntamente desde o início da história, e constituem uma relação natural entre os homens, relação que pode ser entendida como social. Caminha na mesma seara Goldmann ao afirmar em *Dialética e ciências humanas*: “O fundamento ontológico da história é a relação do homem com outros homens, o fato de que o “eu” só existe como pano de fundo para a comunidade”.<sup>178</sup> A primeira parte da citação deixa claro que Goldmann, assim como Marx, se interessa pelo homem enquanto ser social, pelo homem em seu aspecto relacional com os outros homens, o que pode ser entendido como um *Nós* em detrimento do *Eu*. Cabe ao *Eu* cartesiano ser apenas um pano de fundo para a questão da comunidade. Em Descartes, como visto, não é isso que ocorre, já que o filósofo constrói seu edifício filosófico a partir do *Eu*. E nesta perspectiva o problema da relação entre os homens acaba por se tornar o problema do outro. Goldmann percebe que neste sentido os outros homens “[...] não são mais do que seres que vejo e ouço, como vejo uma pedra que cai e ouço sua queda”.<sup>179</sup> Em suma, são seres que vejo e ouço, mas com os quais não me relaciono. Perde-se a noção do *Nós*, perde-se também o aspecto relacional humano, logo a história é vista como ação individual dos homens.<sup>180</sup> O *Eu* (individual) é o sujeito da história, e não o *Nós* (sujeito coletivo). Isso para Goldmann significa inversão dos papéis, pois conforme visto, para o pensador romeno o *Eu* deve servir apenas como pano de fundo para a comunidade (*Nós*).

Já com relação ao segundo aspecto citado acima, em *Ciências humanas e Filosofia* Goldmann diz que o racionalismo e o empirismo (correntes originadas a partir da filosofia cartesiana, segundo Goldmann) não são capazes de fazer história. Isso porque o passado para ambas é visto apenas como passado, ou, em outras palavras, não possui importância alguma *a priori* para o presente ou para o futuro.<sup>181</sup>

Em *Dieu caché*, Goldmann retoma suas críticas feitas ao racionalismo e ao empirismo e acrescenta algumas informações importantes. No referido livro, as duas correntes filosóficas (e Goldmann ainda acrescenta a filosofia analítica) admitem pontos de partida absolutos. O racionalismo parte das suas ideias inatas, evidentes *em si*, e o empirismo parte da sensação ou percepção, e em todo momento da pesquisa as duas acreditam que adquiriram conhecimentos

<sup>178</sup> GOLDMANN, Lucien. *Ciências Humanas e Filosofia*, p. 22.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>180</sup> A história como campo de ação individual resulta em um problema moral que será abordado mais adiante através da ideia de tragédia. A questão pode ser assim colocada: Como erigir uma moral autônoma (no sentido da não-necessidade do transcendente), fruto das ações egoístas dos homens?

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 21.



seguros, certos, ou seja, o passado, neste sentido, também é desprezado, pois ambas não voltam a rever problemas já vistos, que são dados como resolvidos e superados.<sup>182</sup> Neste sentido, o passado é algo para ser esquecido. Porém, repetindo, não existe abordagem histórica que renegue o passado, que, em conjunto com o presente e o futuro formam a totalidade histórica segundo Marx. Finalmente é possível verificar, segundo Goldmann, como Pascal alicerçou essa dupla crítica.

Com relação à primeira crítica, que diz respeito ao *Eu* cartesiano se opor a questão relacional entre os homens (*Nós*), em *Ciências humanas e Filosofia* Goldmann invoca o fragmento pascaliano 455 – Brunschvicg (Br)<sup>183</sup> que contra o *Eu* cartesiano, que se opõe a ideia do *outro*, Goldmann diz que em Pascal “o eu é odioso”.<sup>184</sup> Neste pequeno fragmento, Goldmann enxerga a superação do *Eu* cartesiano pelo *Nós* (que inclui a noção de outros, do homem como ser relacional, do sujeito coletivo), ideia fundamental para o pensamento dialético. Para além do sintético fragmento, Goldmann, avançando um pouco mais na questão relacional entre os homens, afirma que Pascal enxerga no fundamento de toda a vida social o desejo de ser estimado (ou reconhecido como dirá mais tarde Pascal) pelos outros homens.<sup>185</sup> Alguns fragmentos de Pascal podem ajudar a elucidar a questão. No fragmento 400 (Br) Pascal afirma: “Temos uma ideia tão grande da alma do homem que não podemos tolerar que sejamos desprezados e não estimados por uma alma, e toda felicidade dos homens consiste nessa estima”.<sup>186</sup> O desprezo pode ser visto como o contrário da estima. Porém, em ambos faz-se necessário a presença do outro, preferencialmente, claro, para nos estimar. Em outro fragmento, o 401 (Br), Pascal afirma que essa característica não se aplica aos animais. “Os animais não se admiram. Um cavalo não admira o companheiro [...]”.<sup>187</sup> Por fim, Pascal no

<sup>182</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p. 14.

<sup>183</sup> Existem várias edições da obra *Pensamentos* de Blaise Pascal. Trata-se de uma obra fragmentária, inacabada, cuja primeira edição remonta a 1670. O objetivo do filósofo era fazer uma apologia da religião cristã. Nos últimos dez anos de sua breve vida (Pascal morreu em 1662 com 39 anos), o filósofo, sempre muito doente, passou a anotar em papéis fragmentos, alguns maiores, outros com apenas algumas palavras, cuja intenção era não esquecer as ideias que surgiam e que poderiam contribuir para sua futura apologia. Também era sua intenção retomar e organizar os fragmentos assim que sua débil saúde permitisse. Tal projeto sua morte impediu. Coube ao seu sobrinho, Étienne Perier reuni-los e imprimir a primeira cópia em 1670, mantendo a ordem original. Segundo ADORNO, Francesco Paolo. *Pascal*. Tradução: Mário Laranjeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2008, p. 16 e 17. Além dessa cópia, existem mais quatro formas de organização dos tais fragmentos, segundo cada editor. A edição dos *Pensamentos* que será utilizada aqui seguirá a numeração de Brunschvicg (Br), com tradução de Sérgio Milliet (vide bibliografia). Caso seja citada outra edição, haverá uma nota de rodapé explicativa.

<sup>184</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução: Sérgio Milliet. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.150.

<sup>185</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.307,308.

<sup>186</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 132.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 132

fragmento 404 (Br) reforça a ideia de que o homem é um ser social, pois ele sempre busca a glória, glória entendida como a estima dos homens:

A maior baixaza do homem é a procura da glória, mas nisso está a maior marca de sua excelência; porque, por mais posses que tenha sobre a terra, por mais saúde e comodidade essencial que possua não se sente satisfeito se não está na estima dos homens.<sup>188</sup>

Os três fragmentos deixam claro que o homem procura ser estimado, bem como odeia ser desprezado. Os animais não possuem tal característica, já que não se admiram. A estima é mais importante para o homem que seus bens, sua saúde ou sua comodidade. Em suma, nada satisfaz mais o homem do que ser estimado. Em contrapartida, o homem não tolera o desprezo. E para ser estimado ou desprezado o homem precisa do outro. Com isso Goldmann conclui que “[...] para Pascal, o homem é ser eminentemente social. A necessidade de ser estimado por seus semelhantes é um dos elementos fundamentais da natureza humana”.<sup>189</sup> Com isso inverte-se a lógica cartesiana na qual os outros homens são associados à realidade física, ou seja, os homens são como pedras que vejo e ouço. Neste sentido, Pascal abre caminho para a dialética posterior, pois conforme Goldmann “[...] de Hegel a Marx, os outros homens se tornam, cada vez mais, não seres que vejo e ouço, mas aqueles com os quais ajo em comum”.<sup>190</sup>

A segunda crítica diz respeito ao racionalismo e ao empirismo e o desprezo de ambos com relação ao passado,<sup>191</sup> visto como superado e resolvido. Além do mais, as duas correntes filosóficas afirmam que o conhecimento caminha em linha reta.<sup>192</sup>

<sup>188</sup> Ibid., p. 133.

<sup>189</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p. 308 (tradução nossa).

<sup>190</sup> GOLDMANN, Lucien. *Ciências Humanas e Filosofia*, p.21.

<sup>191</sup> Foi visto que o passado desprezado pelo racionalismo e pelo empirismo impedem essas correntes de atingir a totalidade, composta por passado, presente e futuro. Ainda com relação a totalidade, Goldmann dialogou com o pensamento de Freud em várias de suas obras, e comparou o mesmo com o pensamento marxiano. Inversamente, o que impede o freudismo de constituir a totalidade é a falta de perspectiva de futuro. Além do mais, o pensador romeno também critica Freud, pois o mesmo, semelhante a Descartes, também enfatiza o *Eu* em detrimento do *Nós*. Grosso modo essa dupla crítica pode ser assim resumida: Para Freud o sujeito é sempre um *Eu*. Goldmann argumenta que tal posição individualista (*Eu*), segundo Freud, é derivada de aspectos biológicos diante da sexualidade, ou aquilo que comumente é chamado de desejo, e o nome designado para isso por Freud foi libido. A libido é algo que acontece exclusivamente no indivíduo, e neste sentido, os outros indivíduos tornam-se objetos, seja de satisfação, ou de obstáculo (frustração) à realização do desejo libidinal. Neste sentido, os outros

Em *Dieu caché* Goldmann chama a atenção para uma questão sobre o conhecimento que caminha em linha reta no racionalismo e no empirismo. No pensamento dialético, diferente do racionalismo e do empirismo, não são possíveis nem mesmo pontos de partida seguros (ideias inatas para o racionalismo, sensações ou percepções para o empirismo), bem como problemas que estão definitivamente resolvidos (o passado como tempo superado e desprezado por racionalistas e empiristas). Goldmann encontra suporte para isso no fragmento 19 (Br) de Pascal: “A última coisa que se encontra ao fazer um trabalho é saber qual devemos colocar em primeiro lugar”.<sup>193</sup> Isso quer dizer que não existem pontos de partida seguros,<sup>194</sup>

---

podem ser vistos (paráfrase com relação a questão em Descartes) como pessoas com as quais eu me satisfaço ou me frustro, mas não me relaciono. Essa libido individual, que coloca os outros como objetos de satisfação ou frustração, possui uma limitação que pode ser traduzida como a incapacidade da psicanálise em pensar o futuro, aspecto fundamental na dialética marxiana, que possui uma espécie de fé (não no sentido religioso, e sim na esperança do devir histórico). O individualismo freudiano afirma que a vida acaba com a morte do sujeito, o que difere da possibilidade de uma transcendência em Marx, transcendência esta, que tem como base a vida social que une todos os homens no presente, no passado, e no futuro. A perspectiva de futuro é parte integrante da vida social, mas é algo que não existe para a psicanálise, que sempre fica muito presa ao passado, na qual afirma estarem os segredos recalcados do homem e que pode tonar mais claro o presente. Em outras palavras, essa falta de perspectiva de futuro da psicanálise freudiana torna a mesma presa ao presente e ao passado, com uma nítida predominância do segundo. Inclusive, Goldmann (ironicamente), por várias vezes, afirma que Freud em toda sua obra, usa uma única vez a palavra futuro, e isso só acontece em sua obra *O futuro de uma ilusão*, e o faz apenas para dizer que o futuro é uma ilusão. Cf. GOLDMANN, Lucien. *Dialéctica e Ciências Humanas*. Tradução: João Arsênio Nunes. Lisboa: Editorial Presença, 1972, p. 62-69.

<sup>192</sup> Sobre a afirmação de Goldmann que enxerga o racionalismo e o empirismo como formas de conhecimento que caminham em linha reta, no sentido de não reverem seus problemas, é possível perceber que essa afirmação não é inquestionável. Em nota de rodapé sobre o assunto, o pensador romeno afirma que o retorno aos resultados adquiridos por tais correntes é algo possível, bem como provável. Porém tais retornos, em princípio, devem ser evitados pelas mesmas. É provável que a intenção de Goldmann (que, diga-se de passagem, não aprofunda a questão) foi tornar mais evidente o papel da dialética. Para o autor, na dialética não é possível jamais avançar o conhecimento em linha reta, já que toda verdade parcial só adquire significação quando inserida em outras estruturas mais vastas. No sentido dialético, o conhecimento só se adquire através de verdades particulares, uma espécie de oscilação perpétua entre partes e todo que se esclarecem mutuamente. Cf. GOLDMANN. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p. 14, 15. Nota de rodapé 1.

<sup>193</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.42.

<sup>194</sup> Sobre essa questão de pontos de partida seguros, é possível verificar segundo Ferrater Mora e Bréhier, algumas críticas muito interessantes que Pascal faz sobre Descartes com relação aos princípios. Uma abordagem mais completa de tal crítica extrapolaria os objetivos do presente trabalho. De forma esquemática, é possível perceber que segundo o dicionarista, Descartes entende os princípios como causas primeiras que devem atender a duas condições: 1) serem absolutamente claros e evidentes, sem deixar margem de dúvidas ao espírito humano; 2) as demais coisas poderiam ser conhecidas (deduzidas à partir dos mesmos. Cf. MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia – tomo III*. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 2372. Segundo Bréhier, são esses princípios (ou causas primeiras) que Pascal critica em Descartes. Pascal tem horror a princípios que servem para tudo. Para ele, diferentes problemas devem ser resolvidos por diferentes princípios. Desde sua obra *Essay touchant les coniques* (Ensaio sobre os cônicos), Pascal afirma que para cada problema específico, é preciso inventar um método específico. Na sua obra *Pensamentos*, Pascal diz que os geômetras desdenharão esse sem número de princípios aplicados para cada problema. As relações entre os métodos aplicáveis para cada problema não é algo comunicável a todos, e sim, pertence a aqueles que Pascal chamou de espíritos geométricos, do qual poucos são dotados. Bréhier sintetiza isso ao afirmar que o geômetra separa os objetos entre si, e por outro lado, o mesmo acaba por separar o geômetra dos demais homens. Pascal opõe ainda, o espírito geométrico ao espírito de justiça, pois os primeiros compreendem um enorme número de princípios, e os segundos compreendem as coisas com um pequeno número de princípios. Metodologicamente falando, Pascal separa onde Descartes busca a unidade do método. O valor de um “espírito” está na sua aptidão em resolver problemas no interior de seu próprio domínio. Mas o que vale para cada homem? Para Descartes, todas as ciências fortalecem o juízo, porque

pois não é possível saber nem o que vai ser colocado em primeiro lugar. Isso impede que os problemas sejam dados como resolvidos. Ainda sobre esse assunto, Celso Frederico afirma que Goldmann quer com isso afirmar que a realidade é inesgotável, e neste sentido o pensamento nunca se fecha. É uma operação viva que conhece o progresso (mas pode haver retrocessos), mas que apenas se aproxima do objeto pesquisado (não diz o que ele é), o qual passa a ser inserido em outras relações que conduzem a resultados inesperados. E isso acaba por exigir novas pesquisas, que redimensionarão o objeto a fim de dar conta das novas relações nas quais aquele estará inserido.<sup>195</sup> Por fim, ainda sobre a questão dos pontos de partida seguros, ou princípios, segundo Goldmann Pascal quer demonstrar que não é possível conhecer o princípio de tudo. Por exemplo, quem poderá dizer o que é o amor? Basta encontrar as causas e os efeitos do mesmo? Sobre isso Pascal responde no fragmento 162: “A causa é um *não sei o quê* (...) e os efeitos são espantosos”.<sup>196</sup> Não é possível se deduzir o que é o amor através da causa, já que a mesma é um “*não sei o quê*”, ou seja, não sabemos a causa. Nos fragmentos seguintes, Pascal busca as causas mais diversas e que geram efeitos inesperados, ou espantosos. Pascal fala, por exemplo, do nariz de Cleópatra, que se fosse mais curto mudaria a terra. O que Pascal pretende segundo Goldmann é desbancar as pretensões

---

únicas, e tudo pode ser resolvido por um só método. Pascal, diferentemente, vê que um juízo fecundo só é possível dentro de seu domínio, ou seja, raramente os geômetras tem finura e vice-versa. Pascal critica também a pretensão cartesiana que diz saber o que é o corpo, o que é alma e como são unidos. Para Pascal, o homem não tem como saber isso, pois é possuidor de um defeito natural na natureza humana pós pecado, e por isso o homem é um nada em respeito ao infinito, um todo em respeito ao nada, e um meio entre o todo e o nada, e o que conhecemos (apercebemos) é alguma aparência em meio a tudo, no desespero de conhecer o princípio e o fim das coisas (isso será visto mais adiante). Mas os axiomas de Euclides não seriam princípios? Não, devido sua infinidade de demonstrações. Seriam então os princípios de natureza? Não, pois princípios podem ser mudados pela instrução ou pelos sentidos. Descartes diferencia (usando a dúvida metódica) natureza e costume, e Pascal, seguindo os pirrônicos e Montaigne, vê nossos princípios naturais como princípio de hábitos. O hábito é uma segunda natureza que destrói a primeira. Pascal entende os princípios, por exemplo, os utilizados em física e em geometria, apenas quando estão adaptados em seu papel, ou seja, quando nos fornecem um certo número de propriedades. Esse assunto será retomado adiante para mostrar as analogias entre Pascal e Marx e o conceito de natureza humana. Pascal consegue fugir do pirronismo (dúvida) através da sua ideia de coração, órgão capaz de ter conhecimento dos princípios. É Deus sensível ao coração. O coração é que sente que há três dimensões no espaço, e que os números são infinitos. O coração é também o órgão da conversão humana. Isso será igualmente retomado mais adiante. BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia. A Filosofia Moderna. Fasc. 1 – O Século XVII*, p.121-125.

<sup>195</sup> Neste sentido o próprio *Dieu caché* serve como exemplo. Goldmann afirma que o livro nada mais é que uma tentativa de entender um número limitado de fatos empíricos, a saber, as quatro tragédias de Racine (que não serão abordadas no presente trabalho) e os *Pensamentos* de Pascal que pode ser entendido como a aproximação do objeto. As obras serão analisadas à luz do materialismo dialético. Porém, trata-se de um trabalho limitado, e o mesmo não deve ser uma espécie de chancela inquestionável sobre a validade do referido. O *Dieu caché* pretende ser apenas uma contribuição, que deverá ser ultrapassada por pesquisas ulteriores, ou seja, deve ser completado, inserido em novas pesquisas que redimensionarão o objeto estudado. Seja um estudo, seja um pensamento, ambos nunca se esgota. Cf. GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.14.

<sup>196</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.79.

racionalistas e empiristas de conhecer as coisas. No fragmento 72 (Br) afirma Pascal: “[...] acreditamos muito no fato de chegarmos ao centro das coisas [...]”.<sup>197</sup>

Foi visto que no pensamento dialético o conhecimento segue progressivamente (sem linearidade, pois pode haver retrocessos) de verdades parciais (partes, que não são verdades absolutas, e sim totalidades relativas) ao todo (relação entre partes e todo), e ambos devem se esclarecer mutuamente. Com relação ao conhecimento dialético seguir de forma progressiva não linear (já que pode haver retrocessos), é possível invocar a filósofa Marilena Chauí, que, ao comentar a dialética platônica no capítulo anterior, afirmou que na mesma (enquanto método) é preciso que o filósofo dialético faça uma escolha rigorosa e exata, e periodicamente o mesmo precisa recapitular o trajeto já realizado, ou seja, é um processo que comporta idas e vindas. Segundo Goldmann, Pascal também anteviu este aspecto da dialética, pois o mesmo afirma no frag. 345 (Br): “A natureza do homem não é sempre ir em frente; comporta idas e vindas”.<sup>198</sup> O próprio homem neste sentido fornece uma imagem para a dialética, pois ambos comportam idas e vindas.<sup>199</sup>

Ainda com relação à oscilação entre as partes e o todo que se esclarecem mutuamente, seja a ideia de que um problema jamais estar concluído, pois pode haver retrocessos (o que é oposto ao racionalismo e o empirismo, que afirmam que o conhecimento caminha em linha reta), é possível esclarecer melhor a questão através do fragmento 72 (Br), cujo título é *Desproporção do homem* e que aborda a relação entre partes e todo. Além do mais, o mesmo abre caminho para que sejam feitas algumas considerações sobre a questão da totalidade em Goldmann:

*Desproporção do homem* [...]. Como poderia uma parte conhecer o todo?  
Mas a parte pode ter, pelo menos a ambição de conhecer as partes, as quais

---

<sup>197</sup> Ibid., p. 53.

<sup>198</sup> Ibid., p.124.

<sup>199</sup> Sobre essa questão da natureza humana em Pascal comportar idas e vindas, Luís César Oliva em seu livro *As marcas do sacrifício: Um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal* faz um importante comentário. A ideia de progresso em Pascal é possível apenas de maneira contínua no universo das ciências que dependem de modo exclusivo do raciocínio. Os homens avançam dia-a-dia nas ciências, bem como o conjunto dos homens progride da mesma maneira que o universo envelhece. Há uma analogia entre o progresso observado na idade dos homens (os homens avançam dia-a-dia) com os homens em conjunto que progridem com o passar dos séculos. Porém, tal progresso não pode ser expandido para outras áreas. Por exemplo, no caso da Teologia os princípios da mesma estão acima da natureza e da razão, e o espírito humano é muito fraco para chegar até lá com os seus próprios esforços, necessitando portanto de uma força onipotente e sobrenatural. Cf. OLIVA, L.C.G. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004, pg.18 e 19.

cabem dentro de suas próprias proporções. Mas as partes do mundo têm todas tais relações e tal encadeamento umas com as outras que considero impossível compreender uma sem alcançar as outras, e sem penetrar no todo [...]. E como todas as coisas são causadores e causadas, auxiliadoras e auxiliadas, mediatas e imediatas, e todas se acham presas por um vínculo natural e insensível que une as mais afastadas e diferentes, estimo impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, bem como conhecer o todo sem entender particularmente as partes.<sup>200</sup>

O fragmento 72 (Br) parte de uma pergunta que aparentemente possui uma desproporção epistemológica insuperável, a saber, como a parte pode conhecer o todo? Porém, Pascal acena para a possibilidade das partes quererem conhecer as partes, algo que é proporcional, diferente da primeira desproporcionalidade, na qual a parte quer conhecer o todo. Para Pascal, cada parte possui uma relação, um encadeamento com as demais partes, e ao compreender uma, compreende-se a outra, e com isso acaba-se por penetrar no todo. Por outro lado, ao se conhecer o todo é possível também conhecer melhor as partes. Pascal justifica isso ao afirmar, portanto, que todas as partes são causadoras e causadas, mediatas e imediatas, auxiliadoras e auxiliadas.

A ideia colocada no fragmento acima por Pascal é retomada por Goldmann, que sintetiza a mesma como uma oscilação entre as partes e o todo que se esclarecem mutuamente. Todavia, antes de avançar na questão da relação partes e todo, é preciso entender um pouco melhor a questão da totalidade em Goldmann. Sobre isso afirmam Michael Löwy e Sami Näir em *Lucien Goldmann, ou a dialética da totalidade*:

A obra de Lucien Goldmann [...] encontra-se sobre o signo da totalidade. Em todos seus escritos, nas aulas [...] nas suas palestras, ele insiste na importância dessa categoria para as ciências humanas [...]. Totalidade dialética: essa é a pedra angular do pensamento de Goldmann.<sup>201</sup>

A totalidade dialética é o centro, a pedra angular, a categoria que norteia toda a obra goldmanniana. É importante ressaltar que Löwy e Näir afirmam que a totalidade em Goldmann é a totalidade dialética marxiana, que se opõe à ideia de totalidade em Hegel. Goldmann segue Marx e se coloca em oposição ao idealismo hegeliano, oposição já vista no

<sup>200</sup> PASCAL. *Pensamentos*, p.55.

<sup>201</sup> LÖWY; NÄIR. *Lucien Goldmann, ou a dialética da totalidade*, p.23-24.

capítulo anterior. O pensador romeno justifica sua oposição ao afirmar que o idealismo hegeliano é regido pelo movimento do Espírito, que busca o Saber absoluto. A totalidade neste sentido mantém-se presa ao princípio interno do próprio processo, ou seja, o que evolui é o conceito e não a realidade. Em outras palavras, “[...] a realidade seria uma determinação, senão um produto da consciência”.<sup>202</sup>

A dialética hegeliana busca a identificação total entre a subjetividade e a objetividade, ou dito de outra forma, existe a dissolução do mundo da materialidade no mundo da espiritualidade.

Goldmann afirma que o movimento dialético em Hegel é movido pelo Espírito, que busca o saber absoluto. Bornheim também chamou a atenção para isso, ao demonstrar que Hegel é o filósofo do sujeito e Marx o filósofo do objeto. Hegel, neste sentido, continua metafísico, pois ainda segundo Bornheim tudo acaba por ser resolvido na questão da Ideia ou do Espírito. Goldmann também critica a ideia de que o que evolui é o conceito e não a realidade. Isso também foi visto no capítulo anterior, pois o conceito de liberdade (conceito central na Filosofia da História hegeliana) encontrou sua efetivação na Alemanha, justamente na época em que Hegel viveu. Vários comentadores rejeitaram tal ideia no capítulo anterior: Bréhier, Châtelet, Lebrun. Bornheim sintetizou isso afirmando que se tornou lugar comum afirmar que a História desmentiu Hegel. Ou seja, a realização do Espírito só aconteceu no interior do sistema hegeliano, e a mesma não coincide com a realidade. Bornheim afirmou que o sistema hegeliano é um mutilador da realidade. Por fim, a dialética hegeliana buscou a identificação entre subjetividade e objetividade, que Goldmann enxergou como uma dissolução da materialidade (objetividade) no mundo da espiritualidade (subjetividade), aspecto igualmente criticado no capítulo anterior. Hegel enxergou o fim da história quando o homem interior (subjetividade), após o longo e doloroso progresso da ideia de liberdade, não entraria mais em choque com as instituições exteriores (objetividade). Isso pode ser resumido como a harmonia entre os indivíduos livres (subjetividade) e a sociedade (objetividade). Isso também apenas se realizou no sistema hegeliano, ou seja, não coaduna com a realidade. E é a partir dessa crítica que se insere a filosofia marxiana (também visto no capítulo anterior), pois a mesma é a primeira filosofia no e para o mundo.

Goldmann segue de perto a filosofia marxiana no sentido de pensar a totalidade como produto da atividade humana (uma filosofia no e para o mundo). Para o pensador romeno, o

---

<sup>202</sup> Ibid., p. 24.

homem, “ele próprio é a história”,<sup>203</sup> é o que afirmam Löwy e Nair. No livro *Dialética e Cultura* Goldman reafirma sua posição ao dizer que o homem se define por seu caráter histórico. Além disso, o pensador romeno reafirma outro aspecto do pensamento marxiano que diz respeito à ação humana (*práxis*) como transformadora da realidade, e que tal ação acaba também por transformar o homem.<sup>204</sup> Em resumo, o homem é no sentido relacional homem-natureza.

A totalidade não deve ser vista também como algo dado previamente, isto é, a totalidade não é algo estático, mas, pelo contrário, a totalidade é algo construído todos os dias como fruto das ações humanas. As ações humanas podem ser vistas como um processo transformador da totalidade. O homem caminha de totalidades parciais (partes) em direção ao todo. Goldman entende que esse processo de totalidade como um processo contínuo.<sup>205</sup> Bottomore<sup>206</sup> pode ajudar a esclarecer um pouco mais a ideia de totalidade. A ideia de totalidade deve contrastar com a ideia de totalidade no sentido metafísico. Sobre essa totalidade metafísica Bottomore afirma que a mesma é “[...] abstrata, intemporal, e, portanto inerte – na qual as partes ocupam uma posição fixa num todo inalterável”.<sup>207</sup> Não deve ser, como visto acima, algo estático. A metafísica platônica através do mundo das ideias reflete essa posição. O pensador romeno como um marxista convicto, obviamente rechaça tal posição. Diante da totalidade metafísica, Goldman:

[...] desconfia naturalmente de toda a afirmação que pretenda ser uma verdade imutável, válida sempre e em qualquer lugar. É preciso acrescentar ainda que essa desconfiança é frequentemente justificada, quando se trata realmente de proposições cujo conteúdo é metafísico e errôneo.<sup>208</sup>

Já em Hegel foi visto que a totalidade é algo fundamental, no sentido de ser o núcleo organizador da sua dialética. Em Marx, a ideia de totalidade deve ser apreendida em seu aspecto social. A mesma é um complexo estruturado historicamente (o homem é história, afirma Goldman) através de mediações e transições múltiplas nas quais as partes (totalidades

<sup>203</sup> Ibid., p. 25.

<sup>204</sup> GOLDMANN, Lucien. *Dialética e Cultura*. 3.ed. Tradução de Luiz Fernando Cardoso, Carlos Nelson Coutinho e Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1991, p. 34.

<sup>205</sup> Ibid., p. 25.

<sup>206</sup> BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*, p.381, 382.

<sup>207</sup> Ibid., p. 381.

<sup>208</sup> GOLDMANN, Lucien. *Dialética e Cultura*., p. 32 (tradução nossa).



parciais, afirma Goldmann) variam e que se relacionam com a dialética da totalidade. Neste sentido o conceito é marcado pelo seu aspecto dinâmico. Não existe, repetindo, uma totalidade única, e sim, segundo Bornheim, processos totalizadores. Alguns destes processos totalizadores em Marx foram vistos no capítulo anterior, por exemplo, no caso do trabalho. O processo de trabalho<sup>209</sup> atinge a totalização ao unir a atividade produtiva, a matéria a ser trabalhada e os instrumentos de produção, também chamados de modos de produção. Já a questão da totalidade aplicada à história acontece com o capitalismo, fase que dá sentido ao restante da história e com isso totaliza o processo histórico. Em outras palavras, através do capitalismo a história anterior passa a ser decifrável (fase pré-capitalista) no sentido de jogar uma luz nas mediações e transições múltiplas que ocorreram no processo histórico e que desembocam no capitalismo. Porém, como o conceito de totalização é dinâmico, é possível acrescentar a ideia da revolução comunista que aponta para uma nova possibilidade de totalização na história. Neste sentido, todo o processo de totalização pode ser visto como uma totalização–destotalização contínua. O capitalismo totaliza a história, mas pode (e deve, segundo o *Manifesto do Partido Comunista*) ser destotalizado no sentido de abrir espaço para a revolução comunista. Por fim, Goldmann também concorda que a Filosofia da História marxiana não se resume a aspectos econômicos, chamados de economicismo.<sup>210</sup> Ou seja, não é possível deduzir tudo a partir do âmbito econômico.<sup>211</sup> De forma semelhante, segundo Löwy e Nair, Goldmann afirma: “Seria absurdo, por exemplo, querer relacionar todos os detalhes de um sistema jurídico, de uma doutrina religiosa ou de uma obra literária com a vida econômica”.<sup>212</sup> Goldmann explica assim a questão citando Lukács:

Não é a predominância dos motivos econômicos na explicação da história [...] é o ponto de vista da totalidade, a predominância universal e determinante do todo sobre as partes [...] essência do método que Marx

---

<sup>209</sup> É muito interessante uma questão levantada por Celso Frederico sobre a relação entre Goldmann e a obra de Marx com relação ao tema do trabalho. Segundo Celso Frederico, o pensador romeno nunca cita a obra marxiana de 1844, *Manuscritos econômico-filosóficos*, obra que marca de forma mais nítida a separação de Marx da filosofia especulativa de Hegel, para além da *Ideologia Alemã*. Ainda segundo Celso Frederico, nos *Manuscritos* é que a ideia da relação entre trabalho e natureza, bem como a relação entre os homens atinge seu ápice. Em outras palavras, o trabalho atinge o *stauts* de totalidade. Celso Frederico percebe que o fato de Goldmann não citar a obra marxiana de 1844, faz o pensador romeno substituir a questão da totalidade como trabalho mediatizado, pela ideia de classes sociais (visão de mundo). Neste sentido, a totalização em Goldmann não tem como base uma fundamentação materialista. Cf. FREDERICO, Celso. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*, p.54.

<sup>210</sup> Sobre economicismo, ver nota e rodapé 126.

<sup>211</sup> CHÂTELET, François. *História da Filosofia Ideias, Doutrinas. A Filosofia e a História (1780-1880)*, p.281-284.

<sup>212</sup> LÖWY ; NAÏR. *Lucien Goldmann, ou a A dialética da totalidade*, p.40.

emprestou de Hegel e transformou de maneira a fazê-lo uma ciência inteiramente nova.<sup>213</sup>

Em conclusão, o ponto de vista da totalidade, a relação entre as partes e o todo é a essência do método marxiano (e também de Goldmann), cuja origem está em Pascal, Hegel retomou, e Marx transformou, no sentido de debruçar-se sobre o objeto, sobre os homens reais, e com isso transformou a dialética em uma ciência nova. Nesta chave é possível entender a questão da totalidade em Goldmann, como uma categoria metodológica,<sup>214</sup> uma espécie de signo que recai sobre a obra goldmanniana. Enfim, é possível voltar para a questão da relação partes e todo que se esclarecem mutuamente, ideia alicerçada na filosofia pascaliana, bem como aprofundar algumas questões.

A relação entre partes e todo é o que separa a dialética (que é uma categoria metodológica) dos demais métodos. Como visto acima, partindo do fragmento 72 (Br) dos *Pensamentos* de Pascal, é possível perceber que pelo fato das coisas serem causadores e causadas, auxiliadoras e auxiliadas, mediatas e imediatas, e com isso torna-se impossível segundo Goldmann conhecer as partes sem conhecer o todo, ou, em outras palavras, “[...] o problema é o mesmo para os elementos e para o conjunto, na medida em que não se conhece um, é impossível conhecer os outros”.<sup>215</sup> O fragmento de Pascal deixa claro, segundo Goldmann, que para todo conhecimento dialético é imprescindível o caráter totalizador. Löwy e Näir vão pelo mesmo caminho, pois o conhecimento, neste sentido, parte do conhecimento das partes, o qual é determinado pelo todo, assim como o contrário, o conhecimento do todo remete ao conhecimento das partes da sua combinação, de seu sistema de relações. No *Dieu caché*, Goldmann resume essa oscilação entre partes e todo do fragmento 72 (Br). Neste sentido, Pascal é quem dará *status* de ciência ao pensamento de Hegel e principalmente ao de Marx. Um exemplo pode ajudar a entender melhor a questão.

Para que se compreenda um fato humano (já que Goldmann defende a tese de que tudo que é executado pelos homens constitui um fato humano), é preciso inseri-lo em estruturas mais gerais (outra parte, porém mais abrangente que a primeira parte) da qual ele faz parte. Essas duas partes são chamadas por Goldmann de totalidades parciais ou relativas. As mesmas também podem ser inseridas em outras estruturas, sempre mais abrangentes, mas

<sup>213</sup> GOLDMANN, L. *Dialética e Cultura*, p. 49.

<sup>214</sup> LÖWY ; NAÏR. *Lucien Goldmann, ou a A dialética da totalidade*, p.26.

<sup>215</sup> FREDERICO, Celso. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*, p.20.

das quais elas fazem parte, rumando assim ao todo. Neste sentido, a pesquisa dialética se insere em dois níveis: o objeto estudado (um fato humano, por exemplo) e no nível de uma estrutura globalizante. Num primeiro momento (objeto estudado) a questão é interna, ou melhor, é imanente. Num segundo momento ela é extrínseca (estrutura globalizante). No caso da segunda, recorre-se, por exemplo, ao contexto histórico, social e cultural que envolve a estrutura.<sup>216</sup>

O referido método será utilizado tomando por base o fragmento da aposta pascaliana no último capítulo do presente trabalho. O fragmento será estudado em sua questão interna num primeiro momento. Num segundo momento, o mesmo será inserido nos *Pensamentos* de Blaise Pascal de forma geral, estrutura que o fragmento faz parte. Por fim, o fragmento será englobado em uma estrutura ainda maior, mas que segundo Goldmann o fragmento faz parte que é a importância do mesmo na História da Filosofia.

Após essa breve digressão sobre o método dialético com suas oscilações partes e todo é possível passar para a análise do segundo filósofo que segundo Goldmann abre caminho para a dialética marxiana: Kant. O subcapítulo seguirá o livro de Goldmann intitulado *Origem da dialética*. O objetivo será aprofundar alguns conceitos já trabalhados no presente subcapítulo, bem como mostrar a última etapa do individualismo racionalista, cujo representante como visto foi Descartes. O tema da tragédia já será abordado, porém um aprofundamento do mesmo se dará no subcapítulo que será abordado após Kant.

## 2.2 Kant

Antes de discutir a filosofia de Kant sob a ótica de Goldmann, é preciso entender uma questão metodológica fundamental que o pensador romeno abordou logo no início da *Origem da dialética*. Para ele, todo trabalho científico e filosófico carrega uma dificuldade inerente, que diz respeito às premissas que um autor não esclarece, ou, em outras palavras, premissas que não são explicadas logicamente pelo autor. No caso de Kant, tais premissas são a totalidade, em suas duas principais formas, a saber, o universo e a comunidade. Ambas abrem caminho para uma Filosofia da História. Essas premissas não foram percebidas pelos

---

<sup>216</sup> LÖWY ; NAÏR. *Lucien Goldmann, ou a A dialética da totalidade*, p.27 e 28.

especialistas na obra de Kant, principalmente os neokantianos, muito preocupados com as questões epistemológicas da filosofia kantiana, ou seja, os neokantianos reduziram Kant a “[...] um mero teórico do conhecimento”.<sup>217</sup> Visto desta maneira, Goldmann representa um rompimento, ou ainda, traz à tona a originalidade da abordagem goldmanniana sobre Kant, pautada na ideia que o filósofo abre caminho para a dialética.

Caminhando no mesmo assunto, porém indo um pouco mais além, é possível perceber ainda na introdução da *Origem da dialética*, que Goldmann afirma que os especialistas não perceberam as atitudes kantianas com relação aos problemas sociais, ou problemas concernentes à Filosofia da História. O pensador romeno também se opõe a essa maneira de interpretar a obra de Kant. A seguinte afirmação é a marca de tal rompimento:

A fim de deixar clara a oposição entre essa maneira de pensar e a nossa, queremos deixar bem claro que com o tema “o homem e a comunidade humana” nos encontramos não só no centro do pensamento de Kant, como também de toda a filosofia moderna. [...] Não se trata para nós de erudição ou filologia [...] mas dos principais problemas filosóficos e humanos.<sup>218</sup>

O homem e a comunidade humana são o coração do pensamento kantiano segundo Goldmann. Ou conforme Celso Frederico é na relação entre os homens e a comunidade que se dá a “[...] grandeza e a atualidade de Kant, que passou despercebida pelos seus epígonos”.<sup>219</sup> Para corroborar com tais premissas (o homem e a comunidade humana), Goldmann se debruça sobre a obra de Kant, mais especificamente em um texto intitulado *Antropologia*<sup>220</sup> obra publicada quando Kant já era idoso.

Com relação ao homem, Goldmann percebeu que na obra *Antropologia* há um capítulo intitulado *Do egoísmo*. No mesmo, o pensador romeno percebe que Kant divide o egoísmo em três espécies, e o mesmo traz consigo três tipos de exigências: as da inteligência (não quer submeter o juízo ao juízo alheio), as do gosto (só se satisfaz com seu próprio gosto)

<sup>217</sup> FREDERICO, Celso. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*, p.37.

<sup>218</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p. 8.

<sup>219</sup> FREDERICO, Celso. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*, p. 37.

<sup>220</sup> A obra *Antropologia* de Kant citada por Goldmann é um manuscrito publicado em 1798. O filósofo contava à época com 74 anos. O verdadeiro título do manuscrito é *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e é resultado de uma série de lições sobre antropologia ministrada por Kant à partir do semestre do outono/inverno de 1772-73. Cf. CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral; revisão técnica: Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 30, 31.

e as do interesse prático (enxerga todos os fins em si mesmo e não enxerga utilidade no que traz proveito).<sup>221</sup> A grande questão do egoísmo em Kant segundo Abbagnano diz respeito ao “[...] dia em que o homem começa somente falar em primeira pessoa, ele passa a pôr seu querido eu na frente de tudo, e o eu progride incessantemente, sub-reptícia ou abertamente, por sofrer oposição dos outros eus”.<sup>222</sup> Tal discussão já estava presente no século XVII com o nome de amor próprio. Pascal mais adiante retornará para essa questão.

Sobre as três espécies de egoísmos que resultam nas três obras críticas de Kant, Goldmann afirma ter estudado as mesmas, e sua conclusão é que existe no pensamento kantiano uma dualidade, que coloca de um lado o egoísmo (o homem e seu egoísmo), mas que deve ser oposto à ideia de pluralismo. O homem não deve pensar em si mesmo como aquele que contém o universo, uma das principais faces do egoísmo, mas, pelo contrário, ele deve se colocar no papel de habitante do mundo. Dito de outra forma, existe um conjunto de seres que vive em comunidade comigo (universo).

Conforme dito acima, é na *Antropologia* de Kant que Goldmann também encontra as premissas que dão suporte à ideia de pluralismo e de comunidade humana. No segundo capítulo da primeira parte da mesma, Kant desenvolve a ideia de uma comunidade de espíritos, uma espécie de mundo inteligível platônico.

Seguindo a *Origem da dialética*, após essa breve introdução pautada na *Antropologia*, Goldmann passa a estudar o primeiro capítulo que trata da ligação que existe entre a filosofia clássica e a burguesia ocidental. Tal ligação aprofunda a questão do homem e da comunidade humana. É importante repetir que o conceito de burguesia em Goldmann deve ser entendido em um sentido sociológico que não deve suscitar nenhum julgamento de valor. Goldmann defende assim sua posição, bem como faz um recorte no conceito de burguesia: “Tínhamos necessidade de uma expressão que designasse a civilização e o pensamento ocidentais dos séculos XVII e XVIII naquilo que têm de essencial [...]”.<sup>223</sup> É importante ressaltar que a filosofia clássica citada por Goldmann acima é a filosofia que ilustra o mesmo período que compreende a burguesia, ou seja, séculos XVII e XVIII. Nas tradicionais divisões feitas pelos

---

<sup>221</sup> Isso corresponde fielmente as três obras críticas de Kant: *Crítica da razão pura* (1781, revista em 1787); *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790); *Crítica da razão prática* (1788). Cf. CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*, p.81, 84, 85.

<sup>222</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, p. 307.

<sup>223</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p. 13.

historiadores da filosofia, o período clássico se refere à sociedade grega dos séculos V e IV a.C.<sup>224</sup>

Goldmann afirma no início do capítulo que todo pensamento filosófico postula a ideia que na existência humana sempre deve haver algo de eterno e imutável. Este ponto de partida para o pensador romeno se trata da busca de uma verdade, que apesar de ser eterna e imutável, trata-se para o mesmo de uma verdade objetiva. Goldmann acrescenta que um pressuposto fundamental da sociologia é que todo conhecimento deve estar ligado às condições históricas e sociais nas quais o mesmo se insere. Portanto, as possibilidades de conhecer tal verdade objetiva estarão atreladas às condições histórico-sociais nas quais está inserido tal pensador.<sup>225</sup> Como visto no subcapítulo anterior, nascer em uma determinada época faz o autor vivenciar os problemas concernentes à mesma. Isso impõe uma questão: Mas será que tal tarefa cabe tão somente a um pensador em específico ou pode ser conhecida por uma estrutura maior, por exemplo, um grupo social? Goldmann é partidário da segunda opção, já que para ele os pensamentos de um indivíduo, por mais justos e coerentes que possam parecer, no caso de entrar em conflito com os interesses sociais dos grupos no meio dos quais vive o pensador, o mesmo se tornará “[...] solitário original, genial talvez, mas em todos os casos trágico e desconhecido e que, aliás, na maioria das vezes naufragará, por lhe ter faltado a comunhão e o contato com outros homens”.<sup>226</sup> Muitos foram os gênios<sup>227</sup> segundo Goldmann que viveram no passado e foram esquecidos, pois seus pensamentos não exerceram nenhuma influência, bem como não deixaram nenhum traço. Diante disso, Goldmann conclui que o grande pensador é aquele que atinge o máximo de verdade possível, no sentido do mesmo estar na vanguarda de um grupo. Tal máximo de verdade possível deve ser construído a partir dos interesses e situações de um grupo qualquer, e só assim lhe será conferida uma eficácia real. Pois, para Goldmann:

<sup>224</sup> Cf. CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, p.16.

<sup>225</sup> Conforme Celso Frederico, Goldmann em seu livro sobre Kant não tinha ainda amadurecido suas questões metodológicas. A máxima de que um autor deve ser compreendido através das condições histórico-sociais em que o pensamento do mesmo está inserido, é invertida no *Dieu caché*. Na mesma, Goldmann procura primeiro entender os *Pensamentos* de Pascal (obra), para depois relacionar a mesma com as condições histórico-sociais. Cf. FREDERICO, Celso. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*, p. 38.

<sup>226</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p. 21.

<sup>227</sup> No texto *Materialismo Dialético e História da Literatura*, Goldmann aborda a questão do gênio. No referido texto, o pensador romeno afirma que na obra de vários gênios da literatura, por exemplo, Dante Shakespeare, Goethe, etc., bem como na obra de filósofos importantes, como por exemplo, Montaigne é possível perceber algo em comum, no sentido de haver uma síntese, que compreende de um lado o homem, do outro o universo. Há também uma síntese entre o passado e o futuro, entre o antigo e o novo, no sentido de haver uma retomada dos valores humanos do passado sob uma nova perspectiva, através de novas forças que criam um futuro. Tal retomada permite o reencontro com a totalidade. Todos esses aspectos serão abordados por Kant no presente subcapítulo. Cf. GOLDMANN, Lucien. *Dialética e Cultura*, p. 87.

[...] seja em filosofia como na vida do espírito em geral, só é importante o que contribui para transformar a existência humana; e a existência humana não é a de um solitário, mas a da comunidade no interior da qual está a pessoa humana, as quais não podem ser jamais separadas.<sup>228</sup>

A existência humana não é algo separado, por exemplo, a vida de um solitário. A existência humana pressupõe a comunidade, e ambos não devem existir isoladamente. Toda obra deve tender ao todo. Portanto, ao se estudar um sistema filosófico do passado, deve-se primeiro estudar as ligações entre esse sistema e as condições histórico-sociais nas quais o mesmo nasceu e se desenvolveu.

Viu-se que o conceito de burguesia que Goldmann delineou acima compreende os séculos XVII e XVIII. Diante disso uma questão se impõe: Quais são as características dessa burguesia bicentenária? Goldmann afirma que essa burguesia bicentenária possui três características principais:<sup>229</sup> Em primeiro lugar existe a questão da liberdade, conceito-chave, sendo os demais um desdobramento deste. Goldmann sintetiza esse conceito de liberdade através da máxima: “O ar das cidades torna-nos livres”.<sup>230</sup> Trata-se de uma máxima que toma conta das primeiras pequenas cidades feudais.<sup>231</sup> O mesmo conceito de liberdade é invocado pelo discurso inflamado da burguesia na “Declaração dos direitos do homem” à época da Revolução francesa.

O segundo elemento constitutivo da visão burguesa é o individualismo. Para Goldmann trata-se da outra face da moeda da liberdade, já que os indivíduos encontram-se liberados dos laços que uniam os mesmos aos demais homens, restando aos primeiros somente a obrigação de respeitar os limites de seus semelhantes.

Enfim, como resultado do individualismo junta-se a igualdade jurídica, tríade que forma a visão de mundo burguesa europeia e cuja expressão é passível de ser encontrada no racionalismo, e num menor grau no empirismo e no sensualismo. A igualdade jurídica de todos indivíduos livres é algo extremamente importante, já que acentua o fato de todos os

<sup>228</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p. 21.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 22-25.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>231</sup> Segundo Hilário Franco Junior, trata-se de um provérbio medieval. A sociedade medieval permaneceu quase que exclusivamente agrária até meados do século XII. Até esta época, apenas de 10 a 20% da população vivia nas cidades. Isso parece corroborar com a questão da ligação orgânica entre o homem e a terra vista no capítulo anterior. A partir de meados do século XIII é que a situação de altera, e com a crise do sistema feudal (que aqui não será explorada) faz com que alguns camponeses (ou servos) fujam para as cidades, e é neste sentido que o ar da cidade dá liberdade. Cf. JUNIOR, Hilário Franco *O feudalismo*, p. 70.

homens serem naturalmente iguais. A razão é uma dádiva universal acessível a todos os homens segundo Descartes, ideia corroborada por Kant.

Todavia, a principal característica do racionalismo segundo Goldmann é romper com os laços entre indivíduo e a comunidade, já que cada indivíduo é autônomo, e não se relaciona com os outros homens sobre o que é o bom, o belo, ou o verdadeiro. Neste sentido a ideia de comunidade e de universo são vistos como exteriores, atomizados, nos quais é possível estudarmos de forma científica as leis, mas estas não se relacionam com o homem, com o sujeito.<sup>232</sup> A mônada de Leibniz é a expressão disso, bem como o eu cartesiano. Kant, representante da fase final do pensamento racionalista burguês afirma que “[...] o que eleva os homens infinitamente acima de todos os outros seres vivos sobre a terra, é o fato de ele poder representar o eu”.<sup>233</sup>

Goldmann conclui através dessas poucas observações, que ele mesmo considera superficiais, que é possível introduzir a filosofia kantiana nesta chave. De um lado estão a liberdade e autonomia do indivíduo. Do outro lado a comunidade humana, o universo a totalidade. Os predecessores de Kant (exceção feita a Espinosa) só conheceram a primeira. Kant pode ser visto neste sentido, como uma filosofia que indica um início e um fim. É o fim da individualidade racionalista burguesa, ou melhor, Kant é o filósofo que leva a mesma às últimas consequências. Todavia, ele também é o primeiro pensador moderno que trouxe a tona novamente, após a Idade Média, a importância da totalidade como “[...] categoria fundamental da existência que, no entanto sempre foi para ele de caráter problemático”.<sup>234</sup> O caráter problemático se deve ao fato de Kant ainda estar preso às concepções individualistas do mundo, ou melhor, é o representante que leva à mesma as últimas consequências. Em suma, de um lado Kant expressou o pensamento atomista e individualista de seus predecessores e levou o mesmo aos seus limites. Por outro lado, ele apontou para a superação de tais limites, para a integração dos mesmos ao todo, ao universo. A segunda questão permite concluir que Kant, bem como Pascal, abrem caminho para a dialética posterior, no sentido em que a ideia de totalidade será retomada por Hegel e encontrará seu corolário na filosofia marxiana que colocará a totalidade sob a égide materialista.

Conforme visto, Goldmann enxerga na totalidade, entendida como o universo e a comunidade humana, a principal categoria filosófica em Kant. O pensador romeno não

<sup>232</sup> FREDERICO, Celso. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*, p. 40.

<sup>233</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p.25.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 26.



enxerga na mesma algo como um dado, mas algo a ser atingido, um *télos*. A comunidade humana é algo a ser construído. Löwy e Naïr corroboram essa ideia e ainda fazem um acréscimo: “Kant usa a categoria da totalidade, concebida não como dada, assim como Heidegger entenderá mais tarde, mas como tarefa a realizar”.<sup>235</sup> Nesta chave, tal totalidade pode ser vista também como um *Nós*, uma espécie de conjunto do conjunto do universo. Esse *Nós*, conforme visto no subcapítulo anterior, deve se opor às filosofias contemplativas do *Eu*, cujo maior representante é o *Eu* cartesiano. Tais filosofias vão até Kant, que é, repetindo, o último representante da fase final do racionalismo burguês.

Com relação ao *Eu*, ou filosofias individualistas, é preciso entender que a questão do todo pode até, num primeiro momento, ser vista como composta por partes o que as aproxima da questão dialética no que se refere à relação entre partes e todo. Todavia, é possível imaginar o contrário. O racionalismo individualista entende a sociedade como “[...] influência recíproca de indivíduos autônomos; e o universo significa um conjunto de átomos e mônadas”.<sup>236</sup> Essa imagem é uma espécie de outro lado da mesma moeda, pois no subcapítulo anterior, foi visto que o *Eu* cartesiano associou os homens à realidade física, no sentido de seres que vemos e ouvimos, mas com os quais não nos relacionamos. Porém, como é preciso imaginar mesmo que minimamente as relações entre os indivíduos, estas acabam por assumir uma forma de intervenção divina (metafísica), como por exemplo a harmonia pré-estabelecida<sup>237</sup> de Leibniz. Ou seja, as relações neste sentido possuem uma harmonia exterior e anterior. Em Goldmann a comunidade é algo a ser construído pelos homens. O homem é a história, conforme visto no subcapítulo anterior. Tal harmonia pré-estabelecida também não coaduna com o aspecto relacional humano, tão importante para a filosofia marxiana.

Opõe-se a essa visão de mundo segundo Kant o universo e a comunidade humana que formam um todo, ou melhor, uma totalidade, cujas partes os homens na qualidade de existentes já supõem a união em um conjunto. Não existem as soluções parciais e individuais ou da coletividade humana. A pessoa e a comunidade formam uma única coisa.

<sup>235</sup> LÖWY ; NAÏR. *Lucien Goldmann, ou a A dialética da totalidade*, p.72.

<sup>236</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p. 42.

<sup>237</sup> A questão da harmonia pré-estabelecida e das mônadas em Leibniz não poderá ser abordada no presente trabalho, pois extrapolaria os objetivos do mesmo. Porém, a questão da mônada segundo Bréhier é influenciada pelo espírito platônico, principalmente em seu aspecto metafísico. A harmonia pré-estabelecida é a lei que une todas as mônadas entre si, pois Deus que ao criar uma considerou todas as outras. Cf. BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia. A Filosofia Moderna. Fasc. 1 – O Século XVII*, p. 224, 227. Isso difere do pensamento marxiano, pois este ao não postular nada de metafísico, entende o homem com ser relacional no mundo.

Caminhando um pouco mais em *Origem da dialética*, Goldmann afirma que para Kant o homem é um ser racional. Racionalidade implica universalidade e comunidade. Neste sentido o homem já é em parte social. Pelo simples fato de existir e possuir razão, o homem faz parte de um todo maior, de um universo, de uma comunidade. Kant enxerga ainda a comunidade como imperfeita, já que as ações humanas são movidas por interesses egoístas<sup>238</sup> o que leva os seres humanos a se oporem. Kant resume isso ao afirmar que o “[...] homem é um ser social e associal”.<sup>239</sup> Social porque possui razão, e associal porque suas ações são movidas por interesses egoístas.

Por ser racional, como visto, o homem quer dirigir-se à comunidade perfeita, uma espécie de realização do reino de Deus na terra, o soberano bem, a paz eterna. Isso será visto em detalhes mais adiante. Em suma, o homem crê na realização dessa comunidade, e esperá-la é uma aspiração legítima do homem. Goldmann considera que assim os homens estarão unidos em pensamento e ação. Acreditar na realização de uma comunidade humana perfeita pode ser visto como um dever, como um imperativo categórico, no sentido de se postular uma comunidade que ainda não existe, mas que é legítimo aspirar. Isso pode levar o homem a resolver a questão da dualidade entre o social e o associal citada acima. Os homens são sociais na forma, no postulado de uma aspiração legítima à comunidade. Porém, são associais no conteúdo, já que a comunidade é algo que ainda não existe, é um postulado, um imperativo categórico. É preciso esclarecer um pouco melhor essa questão sobre o imperativo categórico, que é um dos principais conceitos da moral kantiana. É preciso entender também a relação entre esse conceito e a questão do *Eu* e do *Nós*, e por fim entender como o mesmo abre caminho para o pensamento trágico.

Conforme visto, Kant é o último filósofo que representa o racionalismo individualista burguês, e leva o mesmo até os seus limites. Tais limites podem ser vistos como trágicos. A questão moral em Kant, cujo corolário se dá com o imperativo categórico, pode ser compreendida através da seguinte pergunta: O que posso fazer? Se essa pergunta enxerga no sujeito da frase o *Eu*, só existe uma resposta possível: “Nada que possa realmente ultrapassar

---

<sup>238</sup> Sobre a questão do egoísmo, Ferrater Mora afirma que a mesma foi amplamente debatida no século XVIII. Cf. MORA. José Ferrater. *Dicionário de Filosofia – tomo II*, p. 803 e 804. O termo é atribuído a Wolff na primeira edição de seu livro *Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo e a alma do homem*. Abbagnano concorda que o termo é oriundo do século XVIII e quer dizer a atitude de quem só da predominância a si mesmo, seus juízos e suas necessidades e pouco ou nada de preocupa com os outros. Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, p. 307.

<sup>239</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p.248.

essa limitação”.<sup>240</sup> Tal resposta fica presa ao âmbito individual, no sentido do dever. E não só isso, a mesma fica presa ao presente. Kant, como o último representante do individualismo burguês, possui uma filosofia que mostra os limites do homem nos mais diversos campos, e apesar de seus esforços, não consegue superar isso, mas pelo menos aponta para o futuro, e outros filósofos retornarão à questão. Isso pode ser mais bem compreendido, no caso da pergunta que norteia moral kantiana, “O que posso fazer?”, ser vista em outra perspectiva: Goldmann resume assim tal perspectiva “O que posso fazer para a realização do absoluto, a totalidade perfeita [...]”?<sup>241</sup> Para esclarecer essa nova resposta, Goldmann parte da ideia de que na mesma existe uma premissa e uma conclusão. A premissa: A totalidade não é algo impossível. Segundo visto acima, mesmo que a comunidade humana autêntica não exista é legítimo aspirá-la. Não se trata de uma quimera ou algo irrealizável. Pois para Kant “[...] nenhum homem poderia engajar sua existência conscientemente e sem reservas na perseguição de um fim que soubesse necessariamente irrealizável”.<sup>242</sup> Goldmann conclui, portanto, que desde que haja a menor esperança disso se realizar, o homem deve se engajar em tal tarefa. Entretanto, tragicamente, para que se realize a comunidade humana autêntica, não é possível que tal ação seja empreendida por um único homem. Ora, mas por outro lado, desde que o homem internalize, reconheça a validade universal da tarefa de erigir uma comunidade humana autêntica, ele não tem mais como hesitar. Ele deve viver como se isso fosse possível de ser realizado. Um segundo motivo de esperança é poder imaginar que tal desejo possa ser compartilhado por outros homens. Esses dois aspectos são abordados pelo imperativo categórico kantiano.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant resume assim seu imperativo categórico: “Age como se a máxima da tua ação devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”.<sup>243</sup> O “como se” contido no imperativo ilustra a questão dos limites da visão trágica, já que construir a comunidade humana autêntica não é obra de um único homem. Porém, como visto acima, o segundo motivo afirma que construir tal comunidade é motivo de esperança, já que tal máxima pode ser compartilhada por outros homens. E é exatamente isso que aborda a segunda parte do imperativo, que diz respeito à ação se tornar uma lei universal da natureza. Ora, ao se unir a vontade (*Eu*) de realizar a comunidade autêntica humana é possível dar à mesma um caráter universal (*Nós*). Em outras palavras, a

---

<sup>240</sup> Ibid., p.181.

<sup>241</sup> Ibid., p.182.

<sup>242</sup> Ibid., p.182.

<sup>243</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1960, p.58.

ideia de se construir uma comunidade humana pode ser compartilhada por todos (lei universal da natureza), e aqui se dá a passagem do *Eu* para o *Nós*, passo que a filosofia kantiana não deu, mas cujo caminho apontou.

A consciência trágica (que será abordada no próximo subcapítulo) aqui se faz presente. Para Goldmann, as grandes questões da filosofia kantiana, a saber, a comunidade humana perfeita, bem como, o reino de Deus, a paz perpétua, o soberano bem, são ideias suprasensíveis, em que o homem jamais poderá realizar aqui na terra, mas é legítimo aspirá-las. Esta última afirmação é um resumo do pensamento trágico: “E porque ele deve tender para elas, como únicos valores espirituais reais, sem nunca poder atingi-las, a existência do homem é trágica”.<sup>244</sup>

Essa visão trágica kantiana estabelece uma concepção filosófica inteiramente nova. Goldmann afirma que a ideia de tragédia em Kant pode ser vista como uma síntese de outras ideias, pois segundo o pensador romeno, neste aspecto a filosofia anterior a Kant pode ser dividida em duas: a produzida desde os pensadores gregos, e a produzida pela maioria dos homens que viveram depois do fim da Idade Média, obcecados pelo individualismo e que pensavam a comunidade como uma realidade secundária, fruto da união de indivíduos autônomos.

Na Idade Média, como visto, as visões cristãs do mundo enxergavam o indivíduo como um ser imperfeito, mas que participava de um todo maior, de uma comunidade terrestre composta por seres humanos imperfeitos, mas que por outro lado refletiam a imagem de Deus, este último perfeito.<sup>245</sup> Neste sentido, apesar de Deus ser transcendente ele era real. A

<sup>244</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p. 249.

<sup>245</sup> A ideia de uma comunidade terrestre imperfeita se baseia na ideia da mesma ser uma cópia imperfeita da comunidade celeste, esta perfeita. A humanidade, como cópia imperfeita, também é una e trina. A hierarquia (ou desigualdade social) é atenuada pela ideia de que todos os cristãos constituírem um só coração, ou um só corpo (una) no qual cada membro tem sua função. Sobre isso já advertia o apóstolo Paulo na Primeira Carta aos Coríntios: “Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo[...]”. Ideia completada em Romanos, no qual cada um de nós, mesmo sendo muitos formamos um corpo em Cristo, porém temos, “[...] dons diferentes, segundo a graça que nos foi dada[...]”. Da multiplicidade se consegue extrair a unidade (todos membros do corpo de Cristo), bem como, justificar a hierarquia e a desigualdade social. Segundo Hilário Franco Júnior os membros da sociedade feudal foram divididos basicamente em três classes (daí a sociedade imperfeita ser igualmente trina), cada um com uma função específica, mas que conjuntamente se equilibravam: Os oradores (os que oram), os bellatores (os que trabalham) e os laboratores (os que rezam). Por fim, a questão da relação interativa entre os membros e o corpo também foi abordada por Pascal. Segundo Gerard Ferreyrolles, Pascal supõe uma hierarquia de funções, em que os membros não devem se submeter às suas vontades particulares, mas pelo contrário, devem se submeter ao corpo. O exemplo disso é fornecido pelo fragmento 475 (Br): “Se os pés e as mãos tivessem uma vontade particular, nunca estariam em sua ordem senão submetendo essa vontade a uma vontade primeira que governasse o corpo inteiro. Fora disso, estariam em desordem e desgraçados; querendo somente o bem do corpo,

fé se resumia a uma intuição, ou seja, uma forma de consolo, mas que não servia como móvel para a ação.

Goldmann justifica a ideia de uma filosofia nova em Kant, ao afirmar que o filósofo reuniu a ideia cristã de limitação do homem, com a imanência dos pensadores da antiguidade. E foi mais além, juntou ambos aos pensadores dos séculos XVII e XVIII, e constituiu a totalidade como tarefa a ser concluída, um destino do homem e que deve ser produto de ação do mesmo. Dito de outra forma: Os pensadores que viviam após a Idade Média colocaram o indivíduo no centro de suas preocupações. Por outro lado os medievais colocavam, através da teologia, a ideia do homem, independente da sua função, participar de uma comunidade. Coube a Kant juntá-los e fornecer uma filosofia nova baseada na ideia da pessoa humana (individualismo) e da comunidade (Idade Média). Segundo Goldmann abriu-se com isso o caminho para a Filosofia da História. Ou seja, abriu-se o caminho para as filosofias da histórica posteriores, principalmente Hegel e Marx. É neste sentido que a filosofia de Kant pode ser vista como um término (pois levou aos limites as visões anteriores do individualismo burguês), mas principalmente como um início, no sentido de abrir caminho para as filosofias posteriores. Caberá a Hegel e principalmente a Marx dar sequência à Filosofia da História. A questão que Kant formulou (como início) e deixou para os seus sucessores é a seguinte: “É o trágico da existência humana verdadeira infranqueável? Não há nenhum meio para o homem empírico atingir o incondicionado, o soberano bem?”<sup>246</sup> Ou inquirindo de outra maneira: Só resta ao homem aspirar (ter esperança)? Essas perguntas são fundamentais para se entender porque Goldmann defende a tese que Kant abre caminho para a dialética. As filosofias da história de Hegel (mesmo idealista) e de Marx (materialista), nada mais são que tentativas de responder a essa pergunta. Goldmann não deixa de acentuar que somente no segundo é que a Filosofia da História tem um caráter verdadeiramente científico, ou, em outras palavras, adquire *status* de ciência, conforme afirmado no capítulo anterior, com relação à *Ideologia alemã*. Goldmann é adepto da ideia (comum entre vários comentários conforme afirmado no capítulo anterior) que afirma que a *Ideologia alemã* é o primeiro texto materialista da história.<sup>247</sup>

---

alcançam seu próprio bem”. Em um sentido político, querer viver só para si é a chave para todo o tipo de desordem. Cf. JUNIOR, Hilário Franco. *O feudalismo*, p.35-38. Cf. *Bíblia de Jerusalém*, p. 2008, 1986; Cf. PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.154; Cf. FERREYROLLES, G. *Pascal et la raison du politique*. Paris: PUF – Presses Universitaires de France, 1984, p.151.

<sup>246</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p. 250.

<sup>247</sup> Segundo Celso Frederico, Goldmann entende que a concepção marxiana de materialismo histórico e dialético não é algo que existe desde as primeiras obras de Marx. Goldmann entende que na *Ideologia Alemã* é que Marx

Apesar de Kant se debruçar sobre o passado, sua maior preocupação segundo Goldmann apontava para o futuro. Seus primeiros e hesitantes passos (totalidade problemática) deixaram claro que sua filosofia apontava para o futuro. Kant aponta para a libertação do homem, possível apenas em uma comunidade humana autêntica, fruto da ação dos homens, fruto da construção humana, do *Nós*. E neste sentido, Marx se faz presente mais do que nunca, pois a Revolução comunista pode ser entendida como o retrato mais fiel de uma comunidade humana autêntica.

No presente subcapítulo a questão da tragédia foi introduzida. Tender para objetos suprassensíveis sem nunca atingi-los pode ser visto como o cerne da questão. No *Dieu caché* Goldmann dedicou um capítulo inteiro para tratar da questão da tragédia sob três aspectos: Deus, mundo e homem. Este será o tema do próximo subcapítulo, que além de conceituar de forma mais específica a questão da tragédia, retomará outros temas já tratados no presente trabalho que se tornarão mais claros.

### 2.3 A visão trágica

Conforme afirmado no subcapítulo anterior, a questão da tragédia foi abordada por Goldmann na *Origem da dialética* de forma introdutória. Já em *Dieu caché* a mesma foi abordada de forma sistematizada. Para isso, o pensador romeno analisou-a sob três aspectos: Deus, mundo e homem. O presente subcapítulo obedecerá a tal sequência.

Para introduzir o tema, Goldmann afirma que a visão de mundo trágica é comum não só na filosofia, como também nas artes (Michelangelo) e na literatura (Shakespeare). Porém, a visão trágica que Goldmann analisou em *Dieu caché* se limitou às tragédias de Racine, Kant e Pascal. No caso do presente trabalho, apenas os dois últimos serão abordados, já que ambos

---

encontra as primeiras teses do materialismo histórico. Já o dialético, foi desenvolvido nas *Teses sobre Feuerbach*. O pensador romeno afirma que na história do pensamento, os onze pequenos aforismos que compõem as teses são tão importantes quanto a *Crítica da Razão Pura* de Kant, ou a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. CF. FREDERICO, Celso. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*, p. 49 a 52. Goldmann aborda essas questões em dois capítulos da sua obra *Marxisme et Sciences Humaines* (Marxismo e Ciências Humanas), a saber, *Philosophie et sociologie dans l'oeuvre du jeune Marx* (Filosofia e sociologia na obra do jovem Marx) e *L'idéologie allemande et les Thèses sub Feuerbach* (A ideologia alemã e as teses sobre Feuerbach).

são vistos por Goldmann como os filósofos que abriram o caminho para a dialética posterior, cerne do presente trabalho.

Goldmann admite que uma primeira elaboração conceitual do pensamento trágico foi feita em *A alma e as formas* de Lukács,<sup>248</sup> principalmente no capítulo *Metafísica e tragédia*. Segundo Celso Frederico, Goldmann:

[...] retomando a caracterização lukacsiana de tragédia, o imperativo de autenticidade num mundo abandonado por Deus e sua contra-face – a crítica ao sóbrio descanso no seio de uma racionalidade seca que Goldmann atribui à filosofia racionalista do século XVII e seu principal representante, Descartes, o contraponto negativo de seu estudo sobre Pascal.<sup>249</sup>

Além de ser uma crítica com relação ao racionalismo individualista (e também o empirismo), o pensador romeno parte da tese de que o pensamento trágico não só critica, como também supera o racionalismo individualista, bem como abre caminho (superação e elevação) para o pensamento dialético. A questão da aposta, que será vista no próximo subcapítulo, também se enquadra nesses termos. Sobre isso afirmam Löwy e Naïr:

[...] a aposta de Pascal é um momento fundamental, uma guinada na história do pensamento moderno: a passagem dos individualistas racionalistas e dogmáticos – ou empiristas céticos – para o pensamento trágico enquanto etapa intermediária no caminho que leva ao pensamento dialético.<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> A relação entre Goldmann e Lukács é uma relação paradoxal, ou mesmo extremista. O pensador romeno considera Lukács como o maior filósofo da primeira metade do século XX. Por outro lado, Goldmann em sua vasta obra só cita três obras de Lukács, a saber, *A alma e as formas* (que Goldmann baseia seu capítulo sobre a tragédia como visto acima), *A teoria do romance*, *História e consciência de classe*. A produção do pensador húngaro após 1923 é praticamente ignorada por Goldmann. Como o pensador romeno insistia em abordar apenas as obras ditas juvenis de Lukács, o segundo rompeu as correspondências que mantinha com o primeiro através de uma carta bastante irônica: “Se eu tivesse morrido por volta de 1924 e minha alma olhasse sua atividade literária do além, ela ficaria plena de um verdadeiro reconhecimento de você se ocupar tão intensamente de minhas obras de juventude. Mas como eu não estou morto, e como durante trinta e quatro anos eu criei o que se pode chamar de apropriadamente a obra da minha vida e que para você, essa obra simplesmente não existe, é difícil para mim, enquanto ser vivo, cujos interesses estão claramente dirigidos para a própria atividade presente, tomar posição sobre minhas considerações”. Carta de Lukács a Goldmann escrita em 10 de outubro de 1959. Cf. FREDERICO, Celso. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*, p. 53.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>250</sup> LÖWY ; NAÏR. *Lucien Goldmann, ou a A dialética da totalidade*, p.63.

O presente trabalho seguirá este caminho, pois abordará e fará alguns aprofundamentos com relação ao fragmento da aposta. O referido fragmento será o tema do capítulo subsequente, e o mesmo encerrará o presente trabalho. Enfim, é possível passar para a análise do pensamento trágico em seu primeiro aspecto, Deus.

### 2.3.1 A visão trágica: Deus

No subcapítulo anterior, e que serve neste sentido como uma introdução ao presente subcapítulo, foi visto em *Dieu caché* que Goldmann enxerga que o desaparecimento da ideia de comunidade se deve ao desenvolvimento da sociedade europeia ocidental, que é também capitalista e burguesa. Ela representa a ideia de egoísmo, e as relações entre os homens que antes se pautavam na ideia de comunidade, passaram a ser relações privadas entre amigos e famílias. O *Eu* cartesiano é o representante dessa visão de mundo.

Goldmann percebe que essa mudança de perspectiva acaba por trazer “[...] repercussões consideráveis sobre o plano moral e religioso”.<sup>251</sup> A grande questão é que as esferas morais e religiosas vão para o domínio especificamente humano, bem como passam a gozar de relativa autonomia, no sentido de uma independência com relação ao transcendente. A moral e a religião até então eram vistas como dependentes do transcendente, do supraindividual, de Deus. A ética, em suma, era uma ética cristã, mas que agora cedeu lugar a um conteúdo amoral e arreligioso.

Isso pode ser visto como uma espécie de projeto de poder humano (que dispensa Deus), já que além da moral, a prudência, a sabedoria, o gozo, tudo pode ser visto sob a ótica individualista, não precisando recorrer a nenhuma noção de bem e mal transcendentes. Em um certo sentido trata-se de uma noção de perfectibilidade humana, que substitui a ideia medieval de que apenas Deus é perfeito. Como visto no subcapítulo sobre Kant, o homem da Idade Média era um homem religioso, e que possuía de si uma imagem imperfeita, mas que fazia parte de uma comunidade maior, composta por seres humanos imperfeitos, que conjuntamente formavam uma imagem também imperfeita do reino de Deus, somente este último perfeito.

---

<sup>251</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.39 (tradução nossa).



É possível fazer uma breve digressão sobre as origens do conceito de perfectibilidade humana. Em outras palavras, é possível abordar historicamente o conceito, que pode ser visto como o oposto de pecabilidade. O pano de fundo para tal discussão girará em torno da moral. Em outras palavras, de um lado existe uma moral autônoma (perfectibilidade) e imanente (sem a necessidade do transcendente) e de outro uma moral heterônoma (necessidade da graça) e transcendente (necessidade de Deus para postular boas ações). Essa breve digressão basear-se-á em um artigo de Luiz Felipe Pondé, *Teologia do niilismo – A inteligência do mal*, mais especificamente no item *Filosofia da religião: perfectibilidade e pecabilidade*.

Segundo Pondé, grande parte da tradição grega sempre discutiu a possibilidade de autonomia moral via razão. O estoicismo seguiu o mesmo caminho, pois o sábio estoico é um homem centrado na capacidade racional de controlar as paixões, ou seja, é autônomo.<sup>252</sup>

Durante o medievo, Agostinho será um dos maiores defensores da ideia contrária, ou seja, o homem após o pecado original possui um livre-arbítrio danificado e depende estritamente da graça contingente (o homem não sabe se vai recebê-la, e nem se vai conseguir mantê-la), mas eficaz. Neste sentido, o homem não possui autonomia, pois a graça é algo extrínseco a ele. Após o pecado, a natureza humana para Agostinho parece estar sempre atolada em uma série de atos de amor pela criatura, a começar por ele próprio. Esse foi o erro de Adão, que o transmitiu para toda a humanidade.<sup>253</sup> Agostinho tenta com isso combater Pelágio, monge cristão que era contra a noção de pecado e da graça divina. Para Pelágio, a corrupção do pecado nada mais era do que uma espécie de retórica existencial, o que pode levar a uma preguiça moral. É possível verificar aqui o cerne do embate moral que se dá entre

---

<sup>252</sup> Com relação as paixões, Marilena Chauí em sua *Introdução à História da Filosofia, volume 2 – as escolas helenísticas*, afirma que na tradição trágica, as paixões eram vistas como uma perturbação imposta aos homens pelos deuses. Em Platão e Aristóteles, a paixão era considerada natural, e o conflito no interior da alma se dava entre a parte racional e a irracional. Os estoicos não dividiam a alma em parte racional e irracional, e sim, consideravam a paixão como um erro de juízo e uma opinião pervertida. É algo anormal, afirmava o estoico Crisipo. Os estoicos perceberam que os homens são passionais e se preocupavam com o fato de tal passionalidade atrapalhar a sabedoria. Outro estoico, Diógenes de Laércio dividiu as paixões em quatro: dor, temor, desejo e prazer. A paixão, em suma, é uma doença da alma. Assim como existe doença do corpo existe a doença da alma. Por ser doença deve ser extirpada. Está em nosso poder destruir as paixões, e o sábio estoico sabe o que está em seu poder para realizar tal empreitada.. CF. CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 163-165.

<sup>253</sup> Segundo Jean Yves Lacoste, a questão do pecado original nos primeiros padres não conectavam a queda de Adão com o restante da Humanidade. Todos viam a decadência humana, mas de forma divergente. Agostinho é aquele que afirma que em razão da transgressão de Adão, todos os demais homens estão marcados pelo pecado original. Há um castigo temporal (a morte e a cobiça) mas também eterno (separar-se de Deus) CF. LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário crítico de teologia*. Tradução: Paulo Meneses...[et al]. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.1371.

a heteronomia para Agostinho (dependência extrínseca da graça) e a autonomia em Pelágio (o pecado pode levar a uma preguiça moral, moral essa que é obrigação dos homens).

Ainda sobre a questão da autonomia moral, de forma embrionária, esta ideia começa a ganhar força no século XIII. Até este século as ideias agostinianas de pecado e graça dominavam as questões teológico-morais. As discussões do século XIII são aquelas que podem ser classificadas como tardo-medievais ou pré-renascentistas, cujos contornos da perfeição da natureza humana e sua autonomia começam a encontrar espaço. A discussão da dignidade humana gira ainda em torno do livre-arbítrio. Medievais tardios como Duns Scotus, Bernard de Clairvaux e Richard de São Vitor já discutiam a dignidade humana, mas esta ainda estava sobrenaturalmente determinada.

É somente no Renascimento que a dignidade humana começa a excluir de seu vocabulário a questão do pecado original e a consequente corrupção do livre-arbítrio. O exemplo disso é o autor Pico della Mirandola e a sua ideia de suficiência humana, logo autonomia. O livre-arbítrio, para Pico, está livre do pecado no momento em que se toma uma decisão, ou seja, o homem é suficiente no momento da escolha, e neste sentido autônomo com relação a tomar decisões morais. O livre-arbítrio é uma potência infinita e sem limites. A filosofia de Pico, portanto, é aquela que dá o pontapé inicial na ideia de perfectibilidade humana. Com relação a isso Pondé afirma que:

A filosofia Renascentista voltará a esta afirmação de autonomia humana, associada ao otimismo do culto da personalidade e dos avanços científicos e comerciais, fundando uma noção, ainda que vaga, de perfectibilidade humana para além de qualquer necessidade de heteronomia ou pecabilidade estrutural.<sup>254</sup>

Essa ideia, mesmo que vaga, de perfectibilidade humana “ganhará força e atingirá sua maturidade ontológica, cultural e política [...] já nos séculos seguintes ao XVIII francês e inglês [...]”<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. *Do pensamento no deserto: Ensaio de Filosofia, Teologia e Literatura*. São Paulo: EDUSP, 2009. (Ensaio de Cultura, 38), p.244.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 244.

Todavia, ainda no Renascimento, uma voz destoante se levantará para discordar da dignidade humana e sua autossuficiência (analogamente ao que fará Pascal depois). Essa voz é a do monge agostiniano Lutero que enxerga no texto veterotestamentário do Eclesiastes uma desqualificação da ideia do homem como causa em si da moralidade. Deus, para Lutero, não leva em conta o homem (seu saber, sua autonomia moral), no seu processo de Criação. A situação do livre-arbítrio em Lutero é idêntica à de Agostinho. Em outro livro do Antigo Testamento, os Salmos (116:11), Lutero afirma que a Bíblia chama todos os homens de mentirosos: “Em meu apuro eu dizia: Os homens são todos mentirosos”.<sup>256</sup> Para o monge, no fundo de seu coração os homens não guardam a lei de Deus, ficando satisfeitos apenas com o cumprimento exterior, pois todos, pós-pecado, tem desprazer no que é bom e prazer no que é mal. Pascal pode ser visto neste sentido como a segunda voz destoante com relação a autonomia humana, entendida de forma geral como um independência com relação à Deus. A pecabilidade e seu contraponto, a graça, são temas que serão retomados por Pascal, bem como pelos jansenistas. Segundo o pressuposto de Goldmann, tais conceitos teológicos foram amplamente discutidos no século XVII. Bréhier concorda com isso, e afirma o seguinte sobre o referido século: “Nenhum século manifestou menos confiança nas forças espontâneas de uma natureza abandonada a sua sorte do que o século XVII”.<sup>257</sup> E sobre os jansenistas que achavam que “[...] era inadmissível que movimento algum de caridade e amor proviesse de outra parte a não ser da graça divina em favor do homem entregue, pelo pecado à concupiscência”.<sup>258</sup> Tudo isso será retomado mais adiante. Isso posto, é possível voltar a questão de Deus, mais especificamente suas características sob a ótica da burguesia individualista que suprimiu a ideia de Deus.

Deus não interfere mais no mecanismo do mundo, ou seja, o mundo pode seguir seu curso independente de Deus. Sobre isso Pascal não perdoa Descartes, e nos *Pensamentos* (77 e 78 Br), ele afirma: “Não posso perdoar Descartes; bem quisera ele, em toda sua filosofia, passar sem Deus, mas não pôde evitar fazê-lo dar um piparote para por o mundo em movimento; depois do que, não precisa mais de Deus [...] Descartes: inútil e incerto”.<sup>259</sup> Em

---

<sup>256</sup> *Bíblia de Jerusalém*, p. 987.

<sup>257</sup> BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia. A Filosofia Moderna. Fasc.1–O Século XVII*, p 9

<sup>258</sup> *Ibid.*, p.9.

<sup>259</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 57, 58

suma, Deus criou o mundo, estabeleceu as leis de funcionamento do mesmo, as mesmas são acessíveis à razão humana, e depois deixou o mundo seguir seu curso.<sup>260</sup>

Este Deus, que se torna sob a ótica do racionalismo individualista cada vez mais supérfluo, carrega consigo outra ideia também considerada supérflua, a saber, a ideia de comunidade humana. Ou seja, para Goldmann o “[...] racionalismo suprimiu um e o outro, Deus e a comunidade”.<sup>261</sup> Isso porque o indivíduo não quer mais se sujeitar a nenhuma norma exterior que venha a se impor sobre ele. Nada, a não ser o próprio indivíduo, deve se tornar sua própria bússola, uma espécie de fio condutor para as ações. Os indivíduos são seres isolados (ouço, vejo, mais não me relaciono, conforme já visto) e a representação da ideia de comunidade está comprometida. A ideia de comunidade passa a ser uma espécie de “[...] soma limitada de indivíduos razoáveis e intercambiáveis”.<sup>262</sup>

Goldmann afirma que essas enormes mudanças não causam nenhuma inquietação nos racionalistas individualistas. O homem, segundo Descartes, não precisa de nenhum guia exterior. Ele enxerga Deus como o autor das verdades eternas, acessíveis à razão humana. A razão humana não encontra mais limites, bem como, não necessita de nenhuma intervenção sobrenatural.

Porém, essa visão racionalista individualista não consegue impor-se de maneira unívoca em uma sociedade ainda marcada pela ideia do transcendente, de Deus. Tal sociedade ainda convivia com resquícios da religião cristã, mesmo que de forma laica. Deus havia abandonado o mundo; porém, um pequeno número de intelectuais da Europa ocidental havia percebido de forma clara tal mudança. Não há dúvidas de que Pascal é um dos principais pensadores que perceberam tal mudança em curso.

Todavia, a consciência trágica enxerga e recusa de forma radical a maneira racionalista individualista de entender o mundo, principalmente em sua forma amoral e arreligiosa. Diante de tal quadro, a visão trágica propõe um retorno à religião pautada na fé, bem como num conjunto de valores que transcendam o indivíduo, valores absolutos. Celso Frederico enxerga essa questão como uma totalidade pois a visão trágica propõe um “[...] um retorno integral à religiosidade e a fé, portanto aos valores absolutos que transcendam o

---

<sup>260</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.39.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p.40(tradução nossa).

<sup>262</sup> *Ibid.*, p.41(tradução nossa).

indivíduo e o mundo degradado. Para o pensamento trágico a única via válida é a da essência da totalidade”.<sup>263</sup> Neste sentido que Pascal pode ser visto como uma voz destoante, por trazer de volta questões que giram em torno da pecabilidade humana.

Porém, Goldmann chama a atenção para o fato de o pensamento trágico ser a-histórico, o que mostra que tal pensamento nesta perspectiva é apenas uma passagem, ou melhor, ele integra o racionalismo individualista, critica-o mas não o supera. O caráter histórico só será dado pela dialética, principalmente a marxiana. Falta para o pensamento trágico, segundo o pensador romeno, a questão do futuro, o que o impede de ser uma totalidade no sentido temporal. Ou melhor, o futuro para o pensamento trágico concentra-se na eternidade, um futuro além-mundo. Ou, em outras palavras, o pensamento trágico não é uma totalidade porque se mantém preso ao presente.

Além da questão da ausência da comunidade, bem como a do universo no pensamento racionalista, existe um problema com relação à ideia de espaço. Goldmann afirma que isso acaba por resultar em problemas com relação à sociedade relacionada à ideia de espaço. Seja no espaço (indiferente ao bem e ao mal), seja na comunidade, o indivíduo não encontra nenhuma norma válida, nada que possa se impor sobre os pensamentos egoístas e racionais dos homens, algo por sinal digno de ser valorizado pelos racionalistas. Como visto, o pensamento trágico se opõe veementemente a essa visão, que não encontra nenhum valor humano autêntico supra-individual. Ainda com relação ao espaço, visto como sem qualidades, é preciso acrescentar que o mesmo é visto como infinito, uma assinatura de Deus que demonstra que é possível ao homem conhecer o infinito. Pascal não acredita nessa ideia em que se coadunam espaço infinito e Deus, e sobre o mesmo ele declara no fragmento 206 (Br): “O espaço eterno desses espaços infinitos me apavora”.<sup>264</sup>

Descartes, inclusive, coaduna Deus e o espaço infinito, o que leva a prova da existência do primeiro. Bréhier pode ajudar neste sentido. Pascal, na sequência, criticará essa pretensão racionalista.

Bréhier afirma que em Descartes a noção de ideia é um simples modo de pensamento. Pode ser um querer como um temor, já que quando eu quero ou temo, esse querer e esse temor são postos em mim com o nome de ideia.

<sup>263</sup> FREDERICO, Celso. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*, p.31.

<sup>264</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.91.

Porém, a questão do inatismo cartesiano nada mais é que a separação entre os objetos confusos dos sentidos e ideias com as quais o intelecto pode pensar por si mesmo, acessíveis ao que filósofo chama de entendimento puro. Tais ideias que o intelecto pode pensar por si mesmo são ideias chamadas por Descartes de simples, por exemplo, número, pensamento, movimento e extensão. Todas são facilmente apreensíveis através da razão. E é daqui que Descartes parte para a prova da existência de Deus coadunada com a ideia de espaço infinito.

As ideias não são todas iguais, mais algumas possuem mais perfeição que outras. A ideia de anjo é mais perfeita, por exemplo, que a ideia de homem. A ideia que neste sentido que capitaneia todas as outras (chamada de verdadeira ideia por Descartes) é a ideia de um ser absolutamente perfeito. Ora, mesmo o homem sendo imperfeito ele possui a ideia de um ser mais perfeito que ele, e neste sentido comparativo que ele sabe-se imperfeito. Assim como a ideia de perfeito, a ideia de infinito é ideia clara e distinta, já que “[...] contém mais realidade objetiva que qualquer outra, mas é a primeira e mais clara de todas, e relativamente á qual concebo os seres finitos e limitados”.<sup>265</sup>

Para coadunar a ideia de perfeição e infinito com Deus, Descartes parte da seguinte premissa: Há pelo menos tanta realidade na causa como no efeito. Um efeito não pode ter outra perfeição que não seja aquela da causa. Ao passar tal premissa para a questão da ideia, a mesma ficaria assim formulada: “Há, pelo menos, tanta realidade formal na causa de uma ideia, quanto há de realidade objetiva nessa mesma ideia”.<sup>266</sup>

Para saber se nossas ideias representam e podem exigir uma realidade formal que é diferente e exterior ao nosso pensamento, basta vermos se temos realidade ou perfeição para sermos os autores de tal ideia. Isso é impossível já que somos imperfeitos. Logo, conclui-se que só o ser perfeito possui tal realidade para produzi-las em nós, logo Deus existe.

Bréhier resume e comenta assim essa prova da existência de Deus em Descartes:

Sou um ser imperfeito e tenho a ideia do perfeito. Segue-se que não posso conceber-me como autor do meu ser; porque, se tivesse o poder de me criar, teria *a fortiori* o de dotar-me de todas as perfeições que tenho ideia. Posso, pelas mesmas razões eliminar as causas que fossem menos perfeitas do que Deus (pois teriam que dar-se todas as perfeições), e também meus pais, que

---

<sup>265</sup> Ibid., p. 73.

<sup>266</sup> Ibid., p. 73.

não são causas senão do meu corpo. Resta o fato que eu seja criado por um ser perfeito.<sup>267</sup>

Com isso, segundo Bréhier, estão estabelecidas as duas existências, a saber, a de mim mesmo e a de Deus.

Descartes inverte as provas cosmológicas da existência de Deus, em que se partia de um finito qualquer (contingente) para se chegar à causa primeira (Deus, causa necessária), pois Descartes parte de um pensamento finito que possui a ideia dessa causa primeira.

Pascal critica duramente qualquer especulação teológica sobre a existência de Deus. Goldmann afirma que Pascal é o filósofo que põe um fim nas provas da existência de Deus que perduravam desde o medievo. O fragmento 543 (Br) ilustra a questão:

As provas da existência de Deus acham-se tão afastadas do raciocínio dos homens e tão embrulhadas que pesam pouco; e, mesmo que isso servisse para alguns, serviria apenas durante o instante em que vissem essa demonstração; mas, uma hora depois, receariam ter-se enganado.<sup>268</sup>

A questão de Deus em Pascal, passa necessariamente, como visto, pelo pecado, pela situação do homem pós-queda, e pela graça, sendo que esta última é que promove a conversão verdadeira. As provas metafísicas da existência de Deus, através das mais diversas elucubrações do raciocínio humano (vide Descartes acima) são muito difíceis de serem percebidas pelo homem comum. E mesmo quando o são, duram apenas uma hora, e logo passam a ser motivo de desconfiança.

Enfim, é possível verificar que o fragmento 206 (Br) acima, que Pascal que se diz apavorado com os espaços infinitos acaba por relacionar a maior conquista do racionalismo, o espaço infinito da geometria com o silêncio de Deus (diferente de Descartes). “Deus não fala mais dentro do espaço da ciência racional [...]”.<sup>269</sup> Além do mais, o homem não encontra mais nenhuma norma ética verdadeira.

---

<sup>267</sup> Ibid., p. 74.

<sup>268</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.165.

<sup>269</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.45(tradução nossa).

Esse é o problema central do pensamento trágico, problema que o pensamento dialético procurará resolver, seja no plano científico, seja no plano moral, através da ideia de comunidade e de universo. Teologicamente a questão pode ser assim formulada: Será que dentro da perspectiva racionalista individualista o homem conseguirá encontrar os valores morais supra-individuais, bem como o homem poderá reencontrar Deus?

A voz de Deus não se faz mais presente no mundo, ou melhor, “[...] a voz de Deus não fala mais de uma maneira imediata ao homem”.<sup>270</sup> Esse é ponto central da visão trágica. Sobre isso escreve Pascal no fragmento 585 (Br): “*Vere tu es Deus absconditus*”.<sup>271</sup> Tal sentença pascaliana é baseada em um texto veterotestamentário,<sup>272</sup> Isaías 45:15: “Entretanto tu és um Deus que se esconde [...]”.<sup>273</sup>

Em suma, um *Deus absconditus*, um Deus que se esconde. Ideia central do pensamento trágico, bem como ideia que norteia a obra de Pascal. Porém cabe ressaltar, segundo Goldmann, que Deus se esconde da esmagadora maioria dos homens, ficando visível apenas para aqueles que são tocados pela graça. Pecado original e graça, como dito acima, são temas centrais na obra de Pascal. É preciso comentar alguns aspectos de ambos.

Os homens após o pecado original são indignos de ver Deus, porém Deus concede a graça para alguns poucos eleitos, graça essa que depende exclusivamente de Deus, logo é contingente ou, dito de outra maneira, a graça é algo que cabe exclusivamente a Deus conceder para quem ele quiser, já que poderia abandonar todos os homens após o pecado original. Luiz Felipe Pondé, em seu *Conhecimento na Desgraça: ensaio de epistemologia pascaliana*, corrobora com essa opinião e acrescenta que em Deus há uma espécie de juízo escondido com relação a quem Deus vai conceder a graça.<sup>274</sup> Esse juízo escondido que faz Deus escolher alguns homens aparece no fragmento 559 (Br) e joga uma luz sobre a questão de Deus aparecer para uns poucos homens, além do mais, resalta a indignidade dos mesmos com relação a Deus:

<sup>270</sup> Ibid., p. 45 (grifo nosso).

<sup>271</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.181.

<sup>272</sup> Na edição dos *Pensamentos* Brunschvicg aqui utilizada, há um erro quanto ao texto bíblico de Isaías em que Pascal faz alusão ao Deus absconso. Em nota de rodapé da pág. 181 dos *Pensamentos*, o *Deus absconditus* está em Isaías, 14, 15, quando o correto é Isaías, 45, 15.

<sup>273</sup> *Bíblia de Jerusalém*, p. 1326.

<sup>274</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. *Conhecimento na Desgraça: Ensaio de Epistemologia pascaliana*. São Paulo: EDUSP, 2004. (Ensaio de Cultura, 27), p. 32.



Se nunca aparecesse algo proveniente de Deus, essa privação seria inequívoca, e tanto poderia decorrer da ausência de toda divindade como da indignidade em que se achariam os homens para conhecê-la; mas o que aparece por vezes, e não sempre, desfaz o equívoco. Se aparecesse uma vez, existe sempre, e, daí só podemos concluir que há um Deus e que os homens são indignos dele.<sup>275</sup>

Neste sentido, Deus aparece para Pascal como um presente-ausente, já que Deus se afastou do mundo (ausente), mas se faz presente para alguns homens (e mesmo que fosse um só, afirma o fragmento acima). Trata-se, portanto, de Deus sempre presente e sempre ausente, sentencia Goldmann, um sim e não ao mesmo tempo, sem cair em contradição, pois, repetindo, se ele aparecer uma vez, existe sempre.

Goldmann ainda afirma que esse Deus que se esconde (ausente mas presente) para Pascal e para os trágicos é uma presença permanente infinitamente mais importante que qualquer presença empírica. Em suma: “Um Deus sempre ausente e sempre presente, eis o centro da tragédia”.<sup>276</sup> Tal ideia está presente em Pascal, mas também em Kant. Isso se esclarecerá no próximo subcapítulo, no sentido de não ser possível provar a existência de Deus, sendo o mesmo uma aposta em Pascal e um postulado em Kant.

Lukács, segundo Goldmann, associa tal presença-ausência com um jogo, jogo no qual Deus é um espectador. Mas neste caso, como fica a vida do homem sempre observado por um Deus? Existe compatibilidade entre a vida humana e a presença divina? Além de espectador, Deus julga, lembra o homem de seu lugar no mundo, bem como mostra ao mesmo que a ideia de totalidade exige uma verdade e uma justiça absolutas, para muito além das justiças relativas dos homens.<sup>277</sup>

Por fim, Goldmann ressalta que a visão trágica não faz nenhum sentido para o pensamento racionalista. Para Descartes (também para Espinosa, Malebranche) Deus significa ordem, verdades eternas, um mundo instrumental acessível via razão humana. Eles não têm dúvidas com relação à presença de Deus em suas almas. O mundo, como visto, e suas leis

---

<sup>275</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.175-176.

<sup>276</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.46, 47 (Tradução nossa).

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 47.

dadas por Deus são conhecidos, segundo os racionalistas, pela razão humana. A visão trágica sob a ótica do mundo é o assunto a seguir.

### 2.3.2 A visão trágica: Mundo

Goldmann inicia a questão do mundo, relacionando-o com o homem (que será o tema seguinte). Ele já descarta de antemão a ideia do mundo ser visto sob a égide de uma realidade ontológica. O pensador romeno, como um marxista convicto, retoma a ideia da relação entre o homem e o mundo conforme visto no capítulo anterior. Ali, viu-se que o homem através da *práxis* transforma o mundo, bem como é transformado no decorrer do processo. A natureza não existe como algo anterior nem exterior ao homem. O que existe é a natureza trabalhada pelo homem ou, em outras palavras, a natureza humanizada. Ambos *são* no sentido relacional. A consciência também é um desenvolvimento posterior, juntamente com a linguagem, ambas fruto das necessidades dos intercâmbios entre os homens, conforme visto no capítulo anterior.

Viu-se acima que um dos principais problemas levantados pela visão trágica diz respeito à questão do homem estar constantemente sob o olhar de Deus.<sup>278</sup> Todavia, o homem vive no mundo, o que pode ser chamado de uma vivência intramundana.

De forma introdutória é possível perceber que o mundo para a consciência trágica é uma espécie de tudo e nada ao mesmo tempo. Nada no sentido em que o homem vive permanentemente sob o olhar de Deus, e que este exige valores absolutos, claros e unívocos. Por outro lado, o mundo para a consciência trágica aparece como algo confuso e ambíguo, quase que inexistente, e neste sentido um nada no qual vive o homem. Ou ainda, o mundo ambíguo parece não possuir nenhuma realidade autêntica. O trágico vive por e para Deus, e neste sentido surge uma oposição entre o mundo e Deus.<sup>279</sup> A questão de viver para e por Deus, questão que se opõe ao mundo, é ilustrada por Pascal no fragmento 906 (Br):

As condições mais fáceis de se viver segundo o mundo são as mais difíceis de viver segundo Deus; e, ao contrário, nada é tão difícil segundo o mundo

---

<sup>278</sup> Ibid., p. 58.

<sup>279</sup> Ibid., p. 59.

do que a vida religiosa; nada é mais fácil do que viver sem Deus. Nada é mais fácil do que ter um grande cargo e grandes bens segundo o mundo; nada é mais difícil do que viver nele segundo Deus, e sem nele tomar parte e gosto.<sup>280</sup>

Em suma, tudo o que é necessário segundo Deus (valores absolutos, claros e unívocos) é impossível de ser encontrado no mundo e vice-versa, já que tudo que é possível segundo o mundo não é possível sob o olhar de Deus. A presença de Deus desvaloriza o mundo, porém Deus também não é uma realidade inquestionável, já que é um Deus que se esconde.<sup>281</sup> Exige-se uma totalidade diante de um mundo fragmentado que não possui a condição para tal. Todavia, esse é mundo no qual o homem vive. Logo o mundo é ambíguo (um tudo e um nada ao mesmo tempo), pois é local no qual o homem vive, porém não é possível encontrar no mesmo valores absolutos, claros e unívocos.

Isto posto, é possível avançar um pouco na questão do mundo como um tudo e um nada ao mesmo tempo ou, ainda, a questão do mundo como ambíguo.

O Deus da tragédia é um Deus sempre presente e sempre ausente. Sua presença desvaloriza o mundo, seus valores e sua realidade. Em outras palavras, o homem vive entre a presença de uns (objetos sensíveis do mundo) e a solidez dos outros (esperança nos invisíveis; solidez dos valores autênticos).<sup>282</sup> Diante de tal quadro, sobram duas opções aos homens: Ou os homens tentam realizar os valores no mundo, ou fogem do mundo buscando abrigo somente no transcendente. Goldmann percebeu que no interior do movimento jansenista ocorreram essas duas posições. Porém, antes de aprofundar essa dualidade, é preciso primeiramente entender o que foi o movimento jansenista. Em primeiro lugar é preciso ver suas características gerais. Em segundo lugar, é preciso acentuar que não se trata de um movimento homogêneo, pois, caso o fosse, não seria possível a afirmação de que são encontradas no interior do movimento, segundo Goldmann, duas posições contrárias quanto à relação entre homem e mundo. Por fim, é preciso entender a solução pascaliana para o impasse na relação entre o mundo e Deus, solução que oscilará entre duas correntes no interior do jansenismo.

---

<sup>280</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.273.

<sup>281</sup> LÖWY ; NAÏR. *Lucien Goldmann, ou A dialética da totalidade*, p. 61.

<sup>282</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.61.

Segundo Jean-Yves Lacoste, o jansenismo é um movimento interno do catolicismo. Sua ideia de cristianismo se relaciona com as origens do movimento cristão, ou, ainda, é um movimento que propõe uma volta ao cristianismo das origens.<sup>283</sup>

Caminha na mesma seara René Taveneaux em seu *Jansenisme et Politique*<sup>284</sup> ao afirmar que o jansenismo é um movimento que faz parte de uma série de reações - principalmente com relação a Reforma - que aconteceram no século XVII. Em outras palavras, o jansenismo se integra como uma das diversas formas de reação efetuadas pela Contrarreforma. O movimento trazia de volta as ideias agostinianas de pecado original, predestinação gratuita, graça eficaz, todas importantes com relação à salvação humana. Taveneaux afirma que desde o Renascimento havia uma modificação em curso no espírito dos homens, a qual lhes propunha uma oportunidade de felicidade terrestre, uma liberdade,<sup>285</sup> em suma, uma visão mais otimista com relação ao homem. Tal otimismo pode ser entendido na chave de uma não-dependência com relação aos efeitos danosos do pecado original. Isso foi ilustrado anteriormente através da oposição entre perfectibilidade e pecabilidade.

Taveneaux também concorda com Lacoste e enxerga que tais reações pregam um retorno ao cristianismo antigo, principalmente ao seu principal representante, Santo

<sup>283</sup> LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário crítico de teologia*, p. 925.

<sup>284</sup> TAVENEAUX, Rene. *Jansenisme et politique*. Paris: Librairie Armand Colin, 1965, p.7, 8.

<sup>285</sup> Com relação a liberdade humana, a grande querela do jansenismo é contra o molinismo, corrente- sistema, cujo nome é oriundo do jesuíta Molina. O molinismo não nega o pecado original, apenas minimiza seus efeitos. O homem caído está “apenas” privado de seus dons sobrenaturais. Deus provê a cada homem, em cada situação particular a graça atual, cuja vontade humana decide se aceita ou não, algo inconcebível para Pascal, já que o homem tocado pela graça não consegue resistir à mesma. Existe, neste sentido, uma espécie de competição entre a graça de Deus e a vontade humana. Já com relação à predestinação, ela se dá sobre os méritos humanos. Como o ser humano tem liberdade para agir (aceitar ou não o socorro da graça atual), a predestinação passa a agir sobre os méritos ou deméritos humanos. Esse é outro aspecto que Pascal não concorda, já que o mesmo altera o mecanismo contingencial da salvação. Moralmente falando, o homem passa a ser o responsável pela sua regeneração, bastando seguir as orientações da Igreja. O ideal do homem moral passa a ser o honnête-homme, substituindo os santos. Ibid., p. 8, 9. Honnête-homme, pode ser traduzido por homem de bem, e segundo Goldmann é a noção de homem desenvolvida no século XVII nos meios da corte e na burguesia de robe. Trata-se de um homem com um espírito do saber-viver, possui certa cultura geral (sabe um pouco de tudo), principalmente dos domínios sociais que ele participa (guerras, jogos, intrigas, arte da rima, etc.), enfim um homem que constrói sua própria filosofia. Goldmann defende que essa visão do homem abre caminho para o homem total da sociedade sem classes de Marx. É possível supor, segundo Goldmann, que Pascal viu nesse homem uma figura, um esboço deste homem universal. A categoria dominante de todo pensamento dialético e trágico é exatamente o fato de buscar a totalidade (saber um pouco de tudo), nos três domínios, a saber, o indivíduo, a comunidade humana, e o universo. Pelo contrário, o pensamento não dialético (e também o trágico) é a aceitação do parcial, do unilateral, ou em outras palavras, escolher uma profissão (saber tudo de uma coisa, especialista; competente porém limitado). Cf. GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p. 233-236. O próprio Pascal parece realmente preferir o homem que sabe um pouco de tudo em detrimento do especialista. Fragmento 37 (Br): “Como não se pode ser universal e saber tudo que é possível saber de tudo, é preciso pois saber um pouco de tudo. Pois é muito mais belo saber algumas coisa de tudo do que saber tudo de alguma coisas.” Cf. PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.45.

Agostinho, que dá nome a uma obra publicada em 1640 por Jansenius (daí o nome Jansenismo). O *Augustinus* de Jansenius retoma a ideia do bispo de Hipona sobre a corrupção da natureza humana após o pecado original, sua transmissão a toda a humanidade, a incapacidade humana de fazer o bem (e a tendência invencível de se dirigir ao mal) sem o socorro da graça sobrenatural, única capaz de inspirar um amor que se impõe à vontade e faz novamente o homem preferir Deus à criatura.

É muito sintomático que o jansenismo nasça, neste sentido, como um rigorismo, expresso nas características acima, e que permite que o mesmo se oponha às pretensões autossuficientes do racionalismo individualista, no sentido de uma exclusão de Deus.

Enfim, é possível dissertar sobre a questão do movimento jansenista não ser homogêneo.

O pensador romeno, na *Dialética e Cultura*,<sup>286</sup> faz a seguinte indagação: O que é o jansenismo? Goldmann afirma que vários comentadores do movimento, tais como Gazier, Laporte e Orcibal, por motivos diferentes chegam a afirmar que não é possível designar o que se entende com o termo Jansenismo. Para Gazier e Laporte, e para Nicole (importante jansenista que será abordado logo abaixo) o nome jansenismo é uma heresia imaginária, termo usado pelos adversários do jansenismo com o fito de detrá-los. Já Orcibal enxerga o movimento como um grupo de indivíduos com pensamentos tão múltiplos que é impossível se chegar à ideia de um movimento unitário. Trata-se de um nominalismo, uma espécie de suporte didático, uma comodidade para o historiador que se debruça sobre o século XVII. Em síntese, Taveneaux afirma que o jansenismo não é um movimento homogêneo.<sup>287</sup>

Goldmann não chega a afirmar tamanho relativismo com relação ao movimento, pois no *Dieu caché*<sup>288</sup> ele afirma algumas características comuns ao movimento, tais como: o mundo é mal e que nenhuma ação humana tornará o homem bom diante do julgamento final; existem no interior do mundo, lutas incessantes, bem e mal, verdade e erro, Cidade de Deus, Cidade do diabo, piedade, pecado, etc. Outras concordâncias se dão na visão do homem caído após o pecado original, crítica ao molinismo,<sup>289</sup> etc.

<sup>286</sup> GOLDMANN, L. *Dialética e Cultura*, p. 157.

<sup>287</sup> TAVENEAUX, Rene. *Jansenisme et politique*. Paris: Librairie Armand Colin, 1965, p.19.

<sup>288</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.158.

<sup>289</sup> Com relação ao molinismo ver nota de rodapé 285.

As pesquisas de Goldmann permitiram ao mesmo encontrar duas correntes no interior do movimento que ilustram a questão da oposição entre homem e mundo. Situação que se refletirá nas obras de Pascal. Tais oposições dizem respeito ao papel da igreja no mundo, às questões políticas, às luzes naturais. Com isso, Goldmann demonstra a superioridade da dialética, que através do seu conceito de visão de mundo pode demonstrar as oscilações pelo qual passaram a obra de Pascal, oscilações homólogas as que passaram o movimento jansenista. Repetindo, nascer e viver em uma época faz o autor vivenciar os problemas concernentes à mesma.

As duas correntes no interior do movimento jansenista que ilustram a relação entre o homem e o mundo podem ser entendidas da seguinte forma: uma corrente na qual os homens tentam realizar os valores no mundo (intramundanos), que Goldmann chamou de centrista, cujo representante é Antoine Arnauld. E uma corrente na qual os homens fogem do mundo buscando abrigo somente no transcendente, que Goldmann chamou de extremista, e cujo representante é Martin Barcos.<sup>290</sup>

Para Arnauld, o estado atual do homem no mundo permite que ele lute pelo bem no mundo, pela imposição da verdade, ou seja, que ele lute pela verdade sendo um membro da Igreja militante. Neste sentido, a questão do homem após o pecado original reduz-se a aspectos meramente teóricos. Há uma aproximação, mesmo que parcial (já que não se dispensa totalmente a questão da graça), com a visão da perfectibilidade humana. Com relação à política, Arnauld também não enxerga oposição necessária entre a participação política (mesmo em casos de autoridade) e a qualidade de cristão. Outro jansenista, Pierre Nicole (aliado ao centrismo), vê mal somente nos homens que ocupam um cargo, porém não oram. Nicole acredita no valor de uma política cristã. Para Arnauld e Nicole é possível que existam bons reis, bons ministros, ou reis e ministros que sejam maus. A diferença reside entre aqueles que ocupam cargo e oram (são bons), e aqueles que ocupam cargo mas não oram (são maus).<sup>291</sup> No mesmo sentido, Taveneaux afirma que as funções de um príncipe cristão podem tornar-se (homólogas as funções apostólicas), santificantes. O que santifica qualquer função no Estado é o fato de que em todas as ações a prece deve estar presente. A

---

<sup>290</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.158-164.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 170.

vida de um príncipe cristão (não só ele, mas de todos os cristãos) deve ser uma prece contínua.<sup>292</sup>

Nicole também afirma que a submissão a Deus deve ser interior, senão o que teremos é uma aparência de autoridade (pois não virá da submissão interior a Deus). Ele fala também das grandezas naturais e de estabelecimento,<sup>293</sup> sinalizando que não devemos amar as autoridades além da conta.

Arnauld fala menos de política do que Nicole, mas não deixa de acentuar sua simpatia com relação aos governantes, pois os mesmos são dignos de louvor, servem corajosamente à pátria, dão assistência aos miseráveis, etc. Arnauld demonstra sua fidelidade ao rei Luiz XIV, bem como enxerga o Estado e a Justiça como instituições humanas.

Já Barcos (extremista), recusa todos os valores relativos do mundo, até da Igreja militante, e incentiva a retirada na solidão. Em suma, segundo Löwy e Naïr essa corrente “[...] recusa qualquer compromisso com o mundo e que, a partir da certeza imediata e direta da existência de Deus, abandona o mundo para se refugiar na solidão e na exortação à justiça divina”.<sup>294</sup> Deus é uma certeza. Por outro lado, fica evidente que não há nenhuma possibilidade de participação política neste sentido. Para Barcos, o cristão retirado, deve falar sobre o Estado, o mundo, somente o necessário, ou seja, somente sobre aquilo que não vai constranger. Dar esmolas, socorrer pessoas em perigo, sofrer o mal de quem comete uma injustiça, tudo isso não são ações (diferente de Arnauld) que supõem uma participação ativa na política, na ordem social. Barcos vê com reservas os elogios que Arnauld faz a Luiz XIV.

Com relação a Pascal, é possível perceber que este sofreu influência das duas correntes no decorrer de sua vida. Tomando por base a ideia goldmanniana que afirma que um pensador é aquele que atinge o máximo de verdade possível, no sentido do mesmo estar na vanguarda de um grupo, conforme visto no subcapítulo sobre Kant, Goldmann conclui que

<sup>292</sup> TAVENEAU, Rene. *Jansenisme et politique*. Paris: Librairie Armand Colin, 1965, p.98.

<sup>293</sup> Sobre as grandezas naturais e de estabelecimento, Pascal possui um pequeno texto intitulado *Trois Discours sur la condition des grandes* (Três discursos sobre a condição dos grandes). O mesmo foi provavelmente pronunciado por Pascal para uma criança de grande condição, provavelmente o filho do duque de Luynes. No início do segundo discurso, Pascal diz que existem dois tipos de grandeza: de estabelecimento e as naturais. As de estabelecimento dependem da vontade dos homens, e cabe aos mesmos honrá-las, como por exemplo ficar de joelhos no quarto dos reis (e demais tipos de cerimônias). Já as grandezas naturais não dependem da vontade dos homens, são qualidades que tornam as pessoas estimáveis, como a luz do espírito, a virtude, a força. Não se deve confundir os respeitos devidos para cada grandeza. As grandezas de estabelecimento devemos respeito. Não é necessário, por exemplo amar um rei, mas é preciso respeitá-lo. Nesse sentido é que Nicole fala que não devemos amar as autoridades para além da conta. Cf. PASCAL, Blaise. *Oeuvres Complètes*, p. 613, 618-619.

<sup>294</sup> LÖWY ; NAÏR. *Lucien Goldmann, ou A dialética da totalidade*, p.27.

Pascal, ao escrever as *Provinciais*, estava sobre a influência do centrismo de Arnauld, e nos *Pensamentos* estava sob a influência do extremismo trágico de Barcos. Celso Frederico comenta e aprofunda essa questão:

Cada indivíduo participa de diversos grupos sociais e, durante sua existência modifica-se em função das influências díspares que recebe. O caso de Pascal é típico: durante a redação de *As Provinciais* encontra-se sob a influência da facção moderada do jansenismo (Nicole e Arnauld); nos *Pensamentos*, aproxima-se da visão de mundo dos setores extremistas [Barcos].<sup>295</sup>

Pascal durante a redação de *As Provinciais* é mais arnauldiano, ou melhor, está sob a influência da corrente centrista do jansenismo. Lutava pelo bem no mundo, pela busca da verdade, bem como era um membro da Igreja militante. Inclusive Pascal fala sobre a possibilidade de uma justiça humana iluminada pelas leis naturais. O exemplo disso está na *14ª Provincial*, em que Pascal condena os jesuítas e sua permissão de matar. Sobre tal permissão Pascal faz uma dupla crítica, apoiado nos cânones da Igreja:

[...] Crisóstomos que quando Deus estabeleceu o preceito de não matar, ele não acrescentou que é por causa do homicídio ser um mal, mas sim porque a Lei supõe que estas verdades podem ser alcançadas com as luzes naturais.<sup>296</sup>

Pascal ainda acrescenta que a lei que proíbe o homicídio é imposta aos homens de todos os tempos. O Evangelho confirma as leis de Deus, e o Decálogo só as renova, lei que os homens receberam de Deus na pessoa de Moisés, já que Deus pediu a este que os homens não tirem a vida de seus irmãos. Porém, o que chama a atenção é o fato da mesma também ser conhecida através das luzes naturais.

A proibição de matar também é citada por Santo Agostinho, no livro I, capítulo XVII da *Cidade de Deus*. Nesta, afirma o hiponense: “Se a ninguém é permitido matar, por sua

<sup>295</sup> FREDERICO, Celso. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*, p.25(grifo meu).

<sup>296</sup> PASCAL, Blaise. *Les Provinciales. Oeuvres Complètes* p. 819 ( tradução nossa).



própria autoridade, nem mesmo criminoso, pois nenhuma lei concede semelhante direito a quem quer que seja [...]”<sup>297</sup>.

Agostinho endossa a questão do homicídio da *14ª Provincial*, bem como busca uma universalização da mesma, pois nem mesmo ao criminoso é permitido matar. Em suma, a proibição do homicídio é algo inclusive conhecido via luzes naturais.

Entretanto, na redação dos *Pensamentos*, tal confiança nas luzes naturais perde seu vigor. O fragmento 294 (Br) ilumina a questão: “[...] Há sem dúvida leis naturais, mas essa bela razão corrompida corrompeu tudo [...]”<sup>298</sup>.

A questão das luzes naturais segundo Goldmann, demonstra que Pascal nas *Provinciais* entendia que o pecado original não havia afetado o homem de forma tão danosa. Não matar era um preceito a que o homem podia aceder via suas luzes naturais. Pascal lutava no mundo, lutava pela imposição da verdade, combatia o casuísmo dos jesuítas, enfim, vivia no mundo. Goldmann conclui que por volta de 1657 existe o Pascal das *Provinciais*, obra racional, que luta pelo triunfo e unidade da Igreja militante, e mantém intacta sua fidelidade com relação à mesma. Ao contrário, acontece na redação dos *Pensamentos*, na qual é possível encontrar um Pascal “mais jansenista que os próprios jansenistas”. Pascal abandona o mundo, recusa todo poder mundano, inclusive o eclesiástico, pois despreza a Igreja e o Papa.

Porém, Pascal não abandona o mundo como fez Barcos. Em outras palavras, não abandona o mundo e se refugia no transcendente. Pascal na fase dos *Pensamentos* reafirma a vaidade do mundo, mas ao mesmo tempo faz descobertas sobre a roleta, cria uma carruagem de cinco solos.<sup>299</sup> Em suma, ao mesmo tempo que fez descobertas, escreve a primeira expressão da filosofia trágica. Pascal, em sua vida e em seus escritos, sempre foi paradoxal.

<sup>297</sup> AGOSTINHO, A. *A Cidade de Deus* (contra os pagãos) parte I. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 57.

<sup>298</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.112.

<sup>299</sup> A carruagem de cinco solos era uma carruagem equipada com dois cavalos, e com a capacidade de transportar até oito pessoas, cujo objetivo era transportar pessoas pelo interior das cidades com baixo custo para quem utilizasse esse tipo de transporte, inédito até então na Europa. A ideia de Pascal era criar uma rede de carruagens que circulassem pelo interior das cidades, com intervalos regulares, seguindo itinerários pré-estabelecidos. Desde os tempos de Luís XIII já existiam coches para o transporte coletivo de uma cidade para outra. Porém, em Paris, cidade onde Pascal morava à época, só havia carruagens de aluguel privadas e muito caras, um transporte destinado às pessoas de boa renda. O objetivo de Pascal era claro: fazer gente de menor posse ganhar tempo através de um transporte barato e ágil. Para tal empreitada, Pascal pediu ajuda financeira para alguns amigos ricos. O objetivo era que cada um possuísse uma cota na pretensa empresa de carruagens. Pascal exige que boa parte dos lucros seja revertida aos pobres. Os cotistas decidiram cobrar uma tarifa maior para os ricos. O projeto é encaminhado ao rei que concede a autorização, mas com algumas restrições, já que não

Com relação às duas posições jansenistas, a centrista e a extremista, Goldmann afirma que Pascal faz uma síntese, ou melhor: entre Arnauld, que vive no mundo apesar de suas restrições, e Barcos, que recusa o mundo, Pascal (e aqui se entende o caráter dialético segundo Goldmann) junta as duas, retém o que pode reter de ambas mas as supera. É uma decisão paradoxal segundo Goldmann. Pascal vive uma vida intramundana no mundo, mas o faz sem dele tomar parte. Em síntese, “[...] viver sem nele tomar parte e gosto”.<sup>300</sup> Uma espécie de sim e não. Vive-se no mundo, pois este mundo no momento é o único que existe – sim. Porém, não deve se tomar gosto pelo mesmo, mundo que é ambíguo e confuso – não.

A discussão entre as duas obras de Pascal, e a relação das mesmas com a questão das luzes naturais, abre uma perspectiva que pode iluminar ainda uma questão sobre dialética, principalmente a marxiana. Tal questão diz respeito ao conceito de natureza humana. É possível entender melhor a questão através da seguinte pergunta: Será que existe uma natureza humana em Pascal?<sup>301</sup> A resposta também trabalha com a ideia do sim e do não como visto acima. A resposta será positiva se tomar-se por base as *Provinciais*, obra em que Pascal é influenciado pela corrente centrista de Arnauld, e neste caso as consequências do pecado não são vistas como tão danosas. Dito de outra maneira, existe uma natureza humana em Pascal, desde que a mesma se encaixe na ideia da existência de leis naturais, como no caso no caso das *Provinciais* e a questão do homicídio. A proibição de matar é uma norma acessível à razão humana, e que neste sentido acaba por formar um elo que liga todos os homens de todos os tempos e que dá vazão a ideia de uma natureza humana.

Por outro lado, a resposta será negativa, caso se tome por base os *Pensamentos*. Nesta obra, a ideia de natureza humana é abandonada, bem como a possibilidade de haver alguma lei natural válida. É uma consequência danosa do pecado. Sobre isso, como visto, Pascal afirmou no fragmento 294 (Br) que a razão corrompida pelo pecado não conhece mais as leis naturais.

---

poderão ser transportados nas carruagens soldados, pajens, lacaios, e demais trabalhadores braçais, restrição que frustra Pascal em seu objetivo de ajudar os pobres a se transportarem de modo rápido e barato. Pascal, resignado, aceita, porém decide que vai doar toda sua parte na pretensa empreitada aos pobres. No dia 18 de março de 1662 é inaugurada a primeira linha, na cidade de Paris. A linha vai de Luxemburgo – próximo a casa de Pascal- até à rua Saint-Antonie. Pascal, extremamente doente, participa desta viagem inaugural. A empreitada é um sucesso, e em poucos meses outras duas linhas são inauguradas. Tal sucesso não pôde ser acompanhado por Pascal, que muito doente, morre em 19 de agosto de 1662, cinco meses após a inauguração da primeira linha. Cf. ATTALI, Jacques. *Blaise Pascal ou o gênio francês*. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. Bauru: EDUSC, 2003, p. 278-281.

<sup>300</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.60(tradução nossa).

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 238.

A certeza que havia do conhecimento das leis naturais nas *Provinciais*, através do exemplo da não permissão do homicídio (corroborada por Agostinho), é o que ratifica a tese de que ao escrever a referida obra, Pascal está sob a influência de Arnauld. Os efeitos do pecado possuem apenas aspectos teóricos, conforme a corrente representada por Arnauld. É possível se trabalhar pelo bem no mundo, é possível, através das luzes naturais instituir uma justiça, que conforme Arnauld é uma instituição humana. Isso será retomado logo abaixo.

Todavia, o fragmento 294 (Br) aponta na direção contrária, ou seja, a razão corrompida não conhece mais as leis naturais. O motivo de ser corrompida aquela atende pelo nome de pecado original. Aqui, a questão trágica do mundo se faz presente. Nada no mundo é visto como verdadeiro, ou melhor, o mundo é ambíguo, e qualquer coisa que exista no mesmo carrega o seu contrário. Ou, em outras palavras, nada no mundo pode ser considerado como verdadeiro em si. Nada pode ser visto como um valor autêntico. Isso se dá somente em Deus. O fragmento 385 (Br) ilustra a questão:

[...] cada coisa é aqui verdadeira em parte, falsa em parte. A verdadeira essência não é assim: é toda pura e verdadeira. Essa mistura desonra-a e anula-a. Nada é puramente verdadeiro, entendo-o como puro verdadeiro. Dir-se-á que é verdadeiro que o homicídio é mau: sim pois conhecemos o bem o mal e a falsidade. Mas o que será o bem na nossa opinião? A castidade? Eu digo que não, pois o mundo acabaria. O casamento? Não: a continência é melhor. Não matar? Não pois as desordens seriam horríveis e os maus matariam os bons. Matar? Não, pois isso destrói a natureza.<sup>302</sup> Só em parte temos o bem e a verdade e misturado com o mal e a falsidade.

O fragmento esclarece a relativização de valores que existe em um mundo ambíguo. Nada pode ser visto como um valor verdadeiro isento de dúvidas. Sobre tudo o que foi dito, igualmente pode ser dito o contrário. Essa mistura contamina tudo, e neste sentido nenhum valor é verdadeiro. Somente em Deus é possível aspirar à verdade verdadeira.

Sobre Arnauld, foi afirmado que o mesmo (e também Pascal quando estava sob a influência da corrente centrista nas *Provinciais*) acredita na justiça como instituição humana. Diante disso uma questão se impõe: Como fazer justiça, ou melhor, como fazer leis justas em um mundo contaminado pelo pecado original, o que impede o homem de conhecer as leis

---

<sup>302</sup> Ibid., p. 130.

naturais? Além do mais, nada conforme o fragmento 385 (Br) acima é visto como verdadeiro (tudo se relativiza), exceção feita a Deus. Essa questão iluminará a ideia de natureza humana em Pascal e a influência da mesma sobre a filosofia marxiana.

Não é possível mais conhecer as leis naturais como no caso das *Provinciais* em que a proibição do homicídio poderia ser conhecida através das luzes naturais, ideia que é corroborada pelo fragmento 294 (Br) acima. No mesmo fragmento, Pascal acrescenta que tudo é convenção, pois o “[...] costume faz toda a equidade [...]”.<sup>303</sup> Logo as leis sofrem de todo tipo de mudança, não havendo mais uma lei natural válida. Os princípios outrora considerados naturais passam a ser princípio de hábitos (ou costumes) conforme o fragmento 92 (Br): “Que são nossos princípios senão princípio de hábitos? [...] Hábitos diferentes dão-nos princípio naturais diversos”.<sup>304</sup> Não existe, neste sentido, uma natureza humana *a priori*, e sim hábitos que ao mudarem transformam os princípios. Ainda sobre os hábitos, os mesmos podem ser ligados com os costumes que juntos constituem nossa segunda natureza (já que a primeira é a natureza adâmica), como diz o fragmento 89: “O hábito é nossa segunda natureza [...]”.<sup>305</sup> Os hábitos diferentes, nas mais diversas épocas e lugares, colocados como verdades contrárias por Pascal, todas do mesmo lado, como tese e antítese (se relativizam).

Indo um pouco mais além, Pascal afirma que na história da humanidade tudo já foi aceito e visto como virtuoso (colocado do mesmo lado como tese e antíteses), o que relativiza as posições e confirma a visão do mundo segundo a tragédia, a saber, mundo confuso e ambíguo. Afirma sobre isso o fragmento 294 (Br): O latrocínio, o incesto, o morticínio das crianças e dos pais, tudo se inclui entre as ações virtuosas [...]”.<sup>306</sup> É preciso aprofundar mesmo que brevemente essa questão da relativização de tudo que há no mundo, tema que possui como pano de fundo novamente a questão do pecado original.

Luís César Oliva, ao analisar o conceito de natureza humana em Pascal, parte de uma definição sobre o eu pascaliano já vista no presente trabalho, e que diz respeito ao mesmo ser odioso. Porém, esse fragmento pascaliano que, sob a ótica goldmanniana representa a crítica ao *Eu* individualista rumo ao *Nós*, será abordado agora de forma mais teológica, a fim de iluminar a questão da natureza humana em Pascal. Isso feito, será possível entender a relação desta com a ideia de natureza humana em Marx.

---

<sup>303</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.112.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p.63.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p.62.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p.112.

O fragmento 455 (Br) como visto, afirma logo no início que “O eu é odioso”. Porém, na sequência do fragmento, Pascal conversa com um interlocutor de nome Mítton,<sup>307</sup> que quer convencer Pascal de que ao se agir de forma cortês, educada, é possível afastar a ideia de um eu odioso. Luís Cesar Oliva argumenta que em Pascal isso tem apenas um efeito de “[...] uma cortina de fumaça”.<sup>308</sup> O eu humano segundo Pascal não é ruim apenas ao causar desprazer aos outros, pois bastaria que os homens demonstrassem amabilidade que o problema estava sanado. Porém, a “cortina de fumaça” se desfaz através da ideia do pecado original.

Pascal retruca Mítton e afirma que com relação às outras pessoas (os outros “eus”), esse nosso eu que quer ser o centro de tudo (estimado como já visto), bem como quer sujeitar todos os demais “eus” (455 Br): “Numa palavra, o eu tem duas qualidades: é injusto em si, fazendo-se o centro de tudo; é incômodo aos outros querendo sujeita-los”.<sup>309</sup> O pecado original ajuda a entender essa questão.

Oliva afirma que Deus criou o homem com dois amores, um por Deus e um por si mesmo.

Sobre esse dois amores, Lazzeri afirma<sup>310</sup> que Pascal enxerga na primeira natureza (adâmica) o homem em estado de inocência, em que o homem também se ama, porém se ama através do amor de Deus, ou seja, é um amor submisso e orientado pelo justo conhecimento dos mandamentos que a graça divina faz o homem observar. Neste estado, o homem é glorioso e poderoso. Porém, após a queda, dada a fixação de seus desejos sobre as criaturas, sua grandeza é obscurecida. O homem passa a possuir uma luz confusa. O homem passa a ser uma espécie de rei destronado. Em suma, o homem após a queda orienta seu desejo de grandeza e glória para si mesmo.

No primeiro estado de natureza o homem (ser finito) é capaz de alimentar um amor infinito por um Ser infinito e perfeito (Deus). Porém, ao colocar-se como objeto primeiro deste amor após a queda, ele substitui o ser infinito e perfeito por um amor por um ser finito e imperfeito, mas guarda a intensidade infinita desse amor, ou, em outras palavras, ele passa a

<sup>307</sup> O Mítton do fragmento aparece algumas vezes nos *Pensamentos*. Trata-se de um amigo de Pascal, que Jacques Attali define como “[...] personalidade enigmática de rara eloquência, jogador apaixonado, espírito cético, disposto a qualquer coisa por um chiste [...]” Cf. ATTALI, Jacques. *Blaise Pascal ou o gênio francês.*, p. 122.

<sup>308</sup> OLIVA, Luís Cesar Guimarães. Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana. *Revista de Filosofia Kriterion*, Volume XLVII nº 114. Minas gerais: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2006, p. 399.

<sup>309</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.455.

<sup>310</sup> LAZZERI, Christian. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993, p. 9, 10, 11

alimentar um amor infinito por um ser finito, sendo que este último é o eu que neste sentido passa a ser considerado um bem. Porém esse eu é um nada, quando comparado com o Ser infinito digno de amor infinito, ou seja, existe desproporção entre os termos da relação.

O homem passa a vida toda, neste sentido, correndo atrás de objetos finitos, que neste caso são todos relativizados, pois a cada objeto de desejo conquistado, se comparado com o verdadeiro objeto infinito, não passa de um nada, pois tais objetos são procurados devido ao resto de uma felicidade primeira – adâmica - que é o amor infinito por um Ser infinito. Tal abismo (amor por um ser Infinito que só restam marcas que são buscadas nas coisas finitas) só pode ser superado por um objeto infinito e imutável, o Deus mesmo.<sup>311</sup> Dito de outra maneira, Oliva sintetiza assim a questão: “O “eu odioso” representa o homem que não enxerga quão insuperável é sua pequenez. Ele pensa que pode, reunindo o mundo finito em torno de si, sanar sua carência inconsciente de infinitude”.<sup>312</sup>

E é exatamente a mesma relativização vista nos objetos que também está presente na questão da leis, da justiça, ambas fruto de hábitos. Não é possível estabelecer uma ordem que tenha por base uma racionalidade social que se sustente na ideia de justiça. Ao perder a noção de justiça, das leis naturais devido ao pecado, coube ao costume, que se relativiza em cada país, impor-se aos homens. Quanto ao fato de não haver mais justiça afirma Pascal (297): “*Veri Juris* – Não a temos mais; se a tivéssemos, não tomaríamos como regras de justiça seguir os costumes de cada país [...]”.<sup>313</sup>

Os costumes de cada país nada têm a ver com as leis naturais, pois se estas fossem conhecidas por todos os homens, os legisladores, via luz natural, a conheceriam, e com o conhecimento das mesmas não se necessitariam seguir os costumes (muitos destes injustos, como homicídio, incesto etc.) de cada país. As leis naturais bastariam para atingir tal intento. Como Pascal nos *Pensamentos* não enxerga essa possibilidade, ele ironiza tal pretensão no fragmento 294 (Br), que fala das leis naturais, pois se os homens tivessem acesso às mesmas:

O brilho da verdadeira equidade teria sujeitado todos os povos, e os legisladores não teriam tomado por modelo, em lugar dessa justiça constante, as fantasias e os caprichos dos persas e alemães. Vê-la-íamos

<sup>311</sup> Ibid, p. 14-21.

<sup>312</sup> OLIVA, Luis Cesar Guimarães. Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana. *Revista de Filosofia Kriterion*, p. 400.

<sup>313</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.113.

plantada por todos os Estados do mundo e em todos os tempos, ao passo que quase nada se vê de justo que não mude de qualidade mudando o clima.<sup>314</sup>

Logo, conforme a tese goldmanniana que defende a ideia de que Pascal, na redação das *Provinciais*, é influenciado pela corrente arnauldiana, que não acentua as consequências do pecado original, e no caso dos *Pensamentos* é influenciado pela corrente barcosiana, que defende a relativização de tudo o que há no mundo, é possível concluir que a ideia de natureza humana, pelo menos a segunda natureza caída, vítima dos hábitos e costumes, não constitui em si uma unidade ou, dito de outra forma, ela não é natural, ela é relativizada em todos seus aspectos, seja na procura da felicidade nos objetos finitos, seja na relativização das leis a que os homens se submetem, relativização fruto dos costumes e hábitos que substituem a estabilidade das leis naturais, não mais acessíveis à razão humana por causa do pecado. Em suma, conforme Goldmann, não existe nos *Pensamentos* de Pascal uma natureza humana. Tudo o que o homem entende por lei natural não é mais que um costume, e que varia de lugar para lugar, e de época para época. Goldmann sintetiza assim sua posição:

Pode-se em efeito compreender o termo natureza humana no sentido que ele tem quando falamos de direito natural, de lei natural, entendendo por tal termo uma norma, uma verdade, uma maneira de se comportar, ligada à condição humana e com tal válida, senão em si, ao menos para todos os homens, independente do tempo e do lugar. É evidente que Pascal nos *Pensamentos*, negou a existência de natureza humana neste sentido. Tudo o que os homens tomam por lei natural, princípio de razão, etc., é apenas em realidade costume, e como tal variável, de um lugar à outro, de uma época à outra.<sup>315</sup>

Como visto, nas *Provinciais*, a questão da proibição do homicídio faz entender a natureza humana sob a égide de uma lei natural, que se fosse conhecida por todos os homens, constituiria uma lei válida, universal, em todos os tempos e lugares. Os fragmentos acima dos *Pensamentos* demonstram o contrário, já que cada país possui suas leis e a lei natural nada mais é que costume.

---

<sup>314</sup> Ibid., p.112.

<sup>315</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.238 ( Tradução nossa).

Goldmann afirma que a questão da natureza humana também pode ser compreendida através da ideia de essência, essência no sentido de algo comum a todos os homens, ideia negada por Pascal nos *Pensamentos* como visto na citação acima.

Essa questão em Pascal é retomada por Hegel e Marx, principalmente o segundo, já que a ideia de natureza humana como essência é ultrapassada pela perspectiva do devir histórico. Em outras palavras, graças a noção de devir histórico marxiano, o pensamento pode dizer sim e não a toda a realidade humana sem cair em contradição, pois o homem, ao transformar a natureza como visto no capítulo anterior, transforma toda a realidade ao seu redor, e com isso o erro se transforma em verdade e vice-versa, um sim e um não como visto em Pascal.

Pascal se coloca igualmente a Marx neste sentido, pois nos *Pensamentos* todas as posições são relativizadas. “Todos erram mais perigosamente quanto cada um busca uma verdade. Seu erro não está em seguir uma falsidade, mas em não seguir outra verdade”,<sup>316</sup> é o que afirma o fragmento 863 (Br).

Em suma, o paradoxo (da vida e da obra de Pascal), a questão das verdades contrárias, são vistos em Goldmann como teses e antíteses a que Pascal tudo submete, o homem (exige valores absolutos, mas não consegue realizá-los), o mundo (insuficiente para qualquer realização válida), a natureza humana (que é formada por hábitos que mudam constantemente) e Deus (cuja existência–não-existência depende da aposta que será tratada no próximo capítulo).<sup>317</sup>

Por fim, viu-se no capítulo anterior que Marx considera que as contradições históricas vistas sob a ótica do materialismo dialético totalizam a história universal na fase do capitalismo. Porém, a ideia de progresso é relativizada, pois se estende somente às épocas passadas e que servem para tornar claro o presente, bem como abrem a possibilidade para o fim das relativizações com o advento da sociedade comunista. O capitalismo, como visto no capítulo anterior, totaliza a história, mas como a totalidade marxiana é dinâmica, é possível abrir caminho para a sociedade comunista, que deve conservar os elementos bem como elevá-los. Sobre isso afirma Ruy Fausto:

---

<sup>316</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.266.

<sup>317</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.240.



O fim do capitalismo deixa como pressuposto para o comunismo o máximo de desenvolvimento das forças produtivas na fase pós-industrial, graças a ciência e a tecnologia, pois esse é o pressuposto e a condição para que na sociedade comunista não haja trabalho, mas liberdade, criatividade e igualdade.<sup>318</sup>

Pascal, em seu pensamento trágico, identificou a relativização de tudo o que há no mundo, mas não pôde ultrapassar tal tensão, pois seu pensamento teológico só conhece o presente no qual tudo é relativo, e a eternidade, promessa de uma vida cristã eterna e feliz pós-morte. Isso será retomado mais adiante. De forma contrária, é possível perceber que em Marx, por dispensar o transcendente, por ser uma filosofia no e para o mundo conforme Bornheim, o devir histórico é uma esperança de acabar com as relativizações vistas na história.

Por fim, a questão da totalidade pode ser percebida também via relação entre o homem e o mundo. A consciência intramundana de Pascal exige a totalidade, pois vive diante de um mundo fragmentado do qual ele faz parte, ao mesmo tempo em que a totalidade aponta para um transcendente que lhe ultrapassa, e é possível perceber que ele é ao mesmo tempo imanente e transcendente, e tal situação é paradoxal. A própria condição humana reforça tal posição, já que no mundo o homem é sempre insuficiente, seja ele rei, escravo, anjo ou besta, ou seja, em todos é possível demonstrar a ambiguidade de um mundo paradoxal. A sabedoria humana também caminha no mesmo sentido, pois afirma Pascal no fragmento 208: “Porque é limitado meu conhecimento”?<sup>319</sup> E no mesmo fragmento Pascal ainda aponta para outros limites, como o porte, a duração da vida.

Goldmann defende que a posição pascaliana que coloca o mundo sob o olhar da presença divina, mundo que não consegue realizar os valores absolutos, por ser um mundo limitado, acaba por dar a consciência trágica uma das formas mais avançadas de realismo.<sup>320</sup> O homem trágico não renuncia à esperança, bem como, sabe que ela não existe no mundo. Celso Frederico resume assim a referida situação: “A exigência de autenticidade, e ao mesmo tempo, a impossibilidade de realizá-la configuram a tragédia [...]. Os termos opostos permanecem tensionados e sem solução, sem acomodação possível”.<sup>321</sup> Löwy e Nair também

<sup>318</sup> CHAUI, Marilena. A história no pensamento de Marx. *A teoria marxista hoje*, p.26.

<sup>319</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.91.

<sup>320</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.66.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 27, 28(Tradução nossa).

comentam a questão e enxergam que tal tensionalidade traz à tona a questão do homem como pequeno e grande ao mesmo tempo. Pequeno pela incapacidade de realizar os valores no mundo, e grande por não renunciar aos mesmos. O homem quer neste sentido se superar.<sup>322</sup> “[...] aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem [...]”<sup>323</sup> como afirma o fragmento 434 (Br).

Não existe nenhuma verdade válida no mundo. Ao julgar o mundo sob a ótica da divindade, o trágico percebe que nada no mundo pode realizar-se de maneira suficiente. A recusa intramundana do mundo realizada por Pascal, é na verdade uma forma de recusar qualquer validade dentro do mundo, ou em outras palavras, escolher alguma das opções oferecidas pelo mundo, já que todas são insuficientes e relativizáveis. O homem trágico conhece as limitações do mundo, bem como as suas próprias, mas não renuncia à sua exigência de valores autênticos e verdadeiros. E isso resulta em uma exigência de união dos contrários ou conforme Goldmann: “Para a consciência trágica, valor autêntico é sinônimo de totalidade e inversamente toda tentativa de compromisso se identifica com a desgraça suprema”.<sup>324</sup> Isso porque entre o sim e o não, Pascal despreza qualquer posição intermediária que não conduza à síntese. “O homem não é nem anjo nem animal”, afirma o fragmento 358 (Br) e ao tentar ser anjo o homem se revela animal. Por outro lado o homem não é só animal, pois é passível de receber a graça contingente divina, logo ele não é nem uma coisa nem outra. Pascal quer com isso realizar o homem em uma totalidade, que reúna corpo e alma em um corpo imortal.<sup>325</sup>

Assim, os dois elementos paradoxais da consciência trágica, o realismo extremo e a exigência de valores absolutos em face de um mundo ambíguo, exige a reunião dos contrários que devem se reforçar mutuamente. E é essa exigência de síntese (que para o trágico não se

<sup>322</sup> LÖWY ; NAÏR. *Lucien Goldmann, ou A dialética da totalidade*, p. 61, 62.

<sup>323</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 145.

<sup>324</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.67(tradução nossa).

<sup>325</sup> A questão da união corpo e alma na eternidade em Pascal não é o tema central do presente trabalho. Porém, é possível abordar, mesmo que grosso modo, o tema. Luís César Oliva em *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal* traz um comentário importante: Com relação a questão da história em Pascal (tema central do livro), Luís César afirma que a ideia de sacrifício ilumina a questão da história em Pascal, bem como a união corpo-alma. Tudo o que ocorreu a Jesus Cristo deve ocorrer no corpo e na alma de cada cristão. Jesus Cristo e o corpo de cada cristão devem sofrer, morrer, ressuscitar, subir ao céu e sentar a direita de Deus pai. A alma realiza esse itinerário durante a vida, mas o corpo não, pois a primeira morre para o pecado no ato do batismo, deixa a terra quando morre, e sobe ao céu na hora da morte, e por fim sentará a direita se assim Deus o ordenar. Já o corpo precisa aguardar o julgamento final. Neste sentido, existe um descompasso, uma defasagem temporal entre os sacrifícios do corpo e da alma. Cf. OLIVA, L.C.G. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*, p.156-158.

realiza), coração da consciência trágica, que contamina o pensamento dialético posterior à Pascal. O pensamento dialético é aquele em que a possibilidade de síntese histórica real, fruto da ação dos homens, algo estranho ao trágico, centrado na eternidade. Quanto ao mundo, para o homem trágico só basta conhecer sua tensionalidade, suas forças antagônicas, seu sim e seu não. Mundo insuficiente quando comparado com a divindade, com um Deus ausente (perdido nos espaços infinitos), porém espectador e neste sentido presente. Mundo ambíguo e confuso, iluminado pela ideia de um ser igualmente contraditório, forte e fraco, grande e miserável. O mundo sozinho não pode aspirar, neste sentido a uma totalidade. A grandeza do trágico está em saber dessas ambiguidades, sem ceder a nenhuma delas como válida, nem mesmo querer comparar o mundo ambíguo e escuro com a exigência radical de claridade do sobrenatural. Isso abre caminho para a terceira e última questão sobre a visão trágica: o homem.

### 2.3.3 A visão trágica: o homem

Goldmann inicia o capítulo com a afirmação de que a visão trágica, dividida em três partes no *Dieu caché* (esquema que no presente trabalho foi seguido), Deus, mundo e homem, que não devem ser definidas de forma isolada no contexto da tragédia, ou melhor, devem ser relacionadas umas com as outras.<sup>326</sup>

O homem percebe no mundo que os valores são irrealizáveis, mas por outro lado ele deseja realizá-los. Não existe para o homem trágico nenhuma maneira de realizá-los, ou seja, não existe uma vida que possa progressivamente realizar os valores autênticos. Isso só é possível para os racionalistas individualistas, ou para os revolucionários (materialismo dialético). A tragédia, repetindo, não enxerga nada de comum entre o Deus e o mundo.<sup>327</sup>

Na mesma seara, é possível excluir também uma ideia de progresso que possa ser alcançado via meditação. Não há caminho, nem degraus que elevam o homem a Deus, e isso distingue o pensamento trágico de todo tipo de espiritualidade ou mística. Isso cabe somente à graça. O homem paradoxal, o trágico pascaliano, como visto ao final do subcapítulo anterior é uma reunião de contrários, anjo e animal, grandeza e miséria. O homem neste sentido possui

---

<sup>326</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.71.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p.71-72.

uma natureza dupla, divina (que revela a sua grandeza) e mundana (que revela sua miséria) ao mesmo tempo. Essa dupla natureza que o homem possui em si mesmo, acaba por iluminar a questão da miséria do homem no mundo, bem como, a sua exigência de significação em Deus. A questão da natureza dupla em Pascal é abordada em alguns fragmentos dos *Pensamentos*. O fragmento 430 (Br) define o homem através de sua grandeza e miséria, o que confirma o caráter paradoxal pascaliano, uma reunião de contrários, e cabe à verdadeira religião dar conta de tal paradoxo. Assim inicia o referido fragmento:

As grandezas e misérias do homem são de tal modo visíveis que é preciso necessariamente que a verdadeira religião nos ensine que há no homem um grande princípio de grandeza e um grande princípio de miséria [...] para tornar o homem feliz, ela lhe mostra que há um Deus; [...] que a nossa verdadeira felicidade é estar nele [...] que reconheça que estamos cheios de travas que nos impedem de conhecê-lo. [...] É preciso que nos dê satisfação dessas nossas oposições [...] é preciso que nos ensine os remédios para essas impotências e os meios de obter esses remédios.<sup>328</sup>

O fragmento inicia reafirmando a ideia do homem paradoxal, misto de grandeza e miséria. Trata-se de algo indubitável, visível. Pascal afirma que somente a verdadeira religião, a cristã, pode dar conta de explicar tal paradoxo, que une dois grandes princípios, o de grandeza e o de miséria. A religião cristã mostra para o homem que há um Deus, e isso torna o homem feliz. No caso trágico, Deus está mudo, mas é um espectador que não abre mão da realização de valores autênticos, absolutos. Estar em Deus é uma felicidade para o homem. Porém, quando não se está em Deus, é porque devem existir entraves que impedem o homem de conhecê-lo. Então cabe à religião cristã mostrar os remédios para essas impotências, para esses entraves que impedem o homem de conhecê-lo. No mesmo fragmento (430 Br). A ideia de pecado pode, novamente, ajudar a elucidar a questão:

Criei o homem santo, inocente perfeito; enchi-o de luz e de inteligência; comuniquei-lhe minha glória e minhas maravilhas. Os olhos do homem viam então, a majestade de Deus. Não se achava em trevas que o cegam, nem na mortalidade e nas misérias que o afligem. Mas não pode manter tanta glória sem cair na presunção. Quis tornar-se o centro de si mesmo, independente do meu socorro. Subtraiu ao meu domínio; igualando-se a mim pelo desejo de

---

<sup>328</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.138, 139.

encontrar a felicidade em si mesmo, abandonei-o [...] de maneira que, hoje o homem tornou-se semelhante aos animais.[...] Eis o estado em que os homens se acham hoje. Resta-lhes algum instinto impotente da felicidade de sua primeira natureza, e estão mergulhados nas misérias de sua cegueira e da sua concupiscência, a qual se tornou sua segunda natureza. [...] É em vão que procurais em vós o remédio para vossas misérias, [...] a concupiscência que vos liga à terra. [...] Se vos unem à Deus, é em virtude da graça, não da natureza.<sup>329</sup>

Pascal afirma que o homem (Adão) ao ser criado por Deus era inocente e perfeito. Adão conseguia enxergar a majestade de Deus. Depois da queda de Adão, o homem se viu em trevas, e como consequência do pecado conheceu a morte que se estendeu para todos os homens. “Eis por que por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram”,<sup>330</sup> afirma Paulo na *Epístola aos Romanos*. Após o pecado o homem conheceu também todo tipo de misérias. O homem não soube manter sua condição de grandeza, e quis torna-se o centro de si mesmo, ou seja, quis igualar-se a Deus. Segundo Luiz Felipe Pondé, Adão fez mau uso de sua liberdade, pois tentado pelo diabo se revoltou contra Deus, feriu os preceitos do segundo e quis se tonar igual a ele. O homem tornou-se um fim em si mesmo, tomando o lugar de Deus, e isso pode resumido como a essência do mal.<sup>331</sup> Restou a Deus abandonar o homem à sua própria sorte e com isso a humanidade conheceu sua segunda natureza, pois no momento em que Adão preferiu a si mesmo, tal preferência tornou-se algo estável entre os homens.<sup>332</sup> Porém, restam ao homem resquícios de sua primeira natureza, que pode ser chamada de adâmica, mas após o pecado, os homens estão mergulhados em suas misérias, estado de sua segunda natureza, concupiscente. O homem não pode curar-se sozinho, portanto o único remédio para cura de tais males pode ser fornecido pela religião cristã, e atende pelo nome de graça, que como já visto, é contingente e é um dom exclusivo de Deus. Essa graça pode ser dada a qualquer homem, bem como pode ser retirada do mesmo a qualquer momento, pois caso o homem tenha algum tipo de certeza, acabará se tornando uma espécie de novo Adão e cairá em orgulho.

No início do subcapítulo, foi visto que nenhuma espiritualidade ou mística pode indicar os caminhos que levam o homem a Deus, pois isso indicaria uma certa

<sup>329</sup> Ibid., p.139, 140.

<sup>330</sup> *Bíblia Jerusalém*, p. 1974.

<sup>331</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. *O homem insuficiente: Comentários de Antropologia pascaliana*. São Paulo: EDUSP, 2001. (Ensaio de Cultura, 19), p.56.

<sup>332</sup> Ibid., p. 56.

autossuficiência humana, ou melhor, dispensaria Deus do processo. Para se unir a Deus, conforme o fragmento acima, resta ao homem trágico a questão da conversão via graça, que Goldmann entende como “[...] a compreensão instantânea ou mais exatamente intemporal dos verdadeiros valores divinos e humanos, e da vaidade, e da insuficiência do mundo e do homem [...]”.<sup>333</sup> Trata-se de um corte na vida do indivíduo, corte que é fruto da ação da graça sobrenatural. Tal corte na vida do indivíduo (conversão) pode ser observado já nas primeiras linhas do texto pascaliano *Sur la conversion du pécheur* (Sobre a conversão do pecador).<sup>334</sup> “A primeira coisa que Deus inspira a alma que Ele se digna tocar verdadeiramente é um conhecimento e uma visão absolutamente extraordinários pela qual a alma considera as coisas e a si mesmo de uma forma completamente nova”.<sup>335</sup> Lukács segundo Goldmann considera isso como um começo mas também como um fim, pois Ele dá ao homem uma “[...] nova memória, uma ética nova e uma nova justiça”.<sup>336</sup> Gouhier enxerga nisso uma espécie de inversão dos sentimentos, no sentido em que todo sentimento é um juízo de valor, bem como um conhecimento. O avaro, por exemplo, ama o dinheiro, enxerga o mesmo como um bem, pois conhece o dinheiro como sendo um bem. O homem convertido não julga mais o dinheiro como sendo um bem e a conclusão é que ele não conhece mais o dinheiro como um bem.<sup>337</sup> O convertido passa a ver com estranheza o mundo que ele sempre habitou.<sup>338</sup> O convertido sente-se estranho consigo mesmo. Para Goldmann, o processo de conversão é um processo de conversão da existência mundana em direção ao trágico, ao universo de um Deus que se esconde (ausente-presente), e que torna incompreensível a vida anterior do homem, vida anterior à conversão. Lukács chama esse momento de milagre, pois transforma toda a ambiguidade mundana (o escuro) em uma consciência unívoca que exige clareza, fundamento de toda consciência trágica. Goldmann salienta que tal fundamento é de ordem teórica e a mesma sempre corre o risco de não ser completa, de ocultar falhas, que podem ser reveladas à luz da experiência e da ação. O pensamento trágico vai pela mesma linha, já que não existe nenhuma teoria que possa provar a existência de Deus. A razão pascaliana não tem

<sup>333</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.73 (tradução nossa).

<sup>334</sup> Trata-se de um opúsculo que não possui nome do autor. L. P. Guérier atribui o mesmo à irmã de Pascal, Jacqueline. Porém, todos os editores de Pascal após Bossut acreditam que o mesmo é de autoria de Pascal, devido à capacidade de penetração e as sutilezas do texto, que parecem refletir os sentimentos de Pascal por volta do ano de 1653. Pascal à época, segundo sua irmã, se encontrava em uma fase de desprezo com relação ao mundo e as pessoas. Cf. PASCAL, Blaise. *Oeuvres Complètes*, p.548.

<sup>335</sup> Ibid., p. 548.

<sup>336</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.74.(tradução nossa).

<sup>337</sup> GASTON, Henri Gouhier. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Tradução de Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Editora Paulus, 2005, p. 53,54.

<sup>338</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. *O homem insuficiente: Comentários de Antropologia pascaliana*, p.130.

a suficiência para falar se Deus existe ou não. A questão será resolvida pela aposta, tema do próximo subcapítulo. Todavia, mesmo não sendo Deus uma realidade que possa se provar teoricamente, isso não diminui o fato de ser uma forma de existência menos concreta ou real. Pascal tenta sintetizar essa certeza (existência concreta e real) com a não certeza (não é possível provar Deus via teoria) através de uma certeza do coração. O coração como síntese, afirma o pensador romeno, antecipa em dois séculos a questão do *Aufhebung* como visto nas dialéticas de Hegel e Marx no capítulo anterior. Sobre o primeiro, principalmente na questão da evolução do conceito de liberdade. Em Marx, a sociedade comunista vai ser erguida sobre os escombros da luta de classes. Segundo Ruy Fausto, caberá à classe proletária conservar (pressuposto) o desenvolvimento das forças produtivas da fase industrial, mas também elevá-lo no sentido de não haver mais trabalho exploratório, mas liberdade. Em outras palavras, os elementos são conservados, ou seja, os ganhos do capitalismo, mas depois são elevados, já que os referidos ganhos não deverão servir mais para explorar os proletários, a classe dominada (exploração que através da luta de classes perpassou todas a história), e sim instituir o trabalho como atividade libertária, não exploratória.

Isso corresponde a dizer que tal síntese é uma aposta, ou mesmo um postulado em Kant (conforme subcapítulo anterior). Isso leva a uma forma de certeza que é misturada a certa esperança, o que gerará no homem uma tensão constante.<sup>339</sup>

Ao aprofundar a questão da exigência absoluta (certeza do coração; aposta; postulado), quando comparada com o mundo e os homens vistos como fragmentados, Goldmann extrai da mesma uma dupla consequência: a solidão do homem trágico e sua relação paradoxal com os demais homens.

O homem trágico vive na sociedade, mas está condenado a solidão. Seus pensamentos e suas palavras só se dirigem ao Deus absconso e mudo. É importante salientar que a solidão do trágico é diferente da solidão do monge, já que o segundo se retira do mundo (Barcos é o exemplo tratado no presente trabalho). O trágico continua no mundo, bem como não abre mão da exigência de verdade e de justiça absolutas.<sup>340</sup> A questão da solidão foi analisada por

---

<sup>339</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.75-76.

<sup>340</sup> LÖWY ; NAÏR. *Lucien Goldmann, ou A dialética da totalidade*, p. 62.

Goldmann em dois textos pascalianos, a saber, *Sobre a conversão do pecador* (já visto acima) e nos fragmentos que compõem o *Mistério de Jesus*.<sup>341</sup>

O primeiro consegue ultrapassar a questão que coloca de um lado a recusa intramundana do mundo e do outro o apelo a Deus. A alma não se aquieta diante de tal situação no primeiro texto. Foi visto no início do mesmo que o conhecimento é extraordinário, quando Deus inspira a alma e faz o convertido enxergar tudo de uma maneira nova. O homem encontra outra presença, uma outra *délectation*, ou um outro “sistema de delícias”,<sup>342</sup> conforme Pondé. Também foi visto que o homem vive entre a solidez-esperança dos invisíveis e a presença dos visíveis, e ambos disputam sua afeição. Tal dicotomia, Goldmann percebe que gera uma desordem e uma confusão, pois é assim que termina o terceiro parágrafo do texto *Sobre a conversão do pecador*: “[...] de sorte, que ele nasce na desordem e na confusão”.<sup>343</sup> Há uma confusão no homem que começa a complicar seu gozo nas coisas costumeiras. Pondé argumenta que a alma do convertido em um primeiro momento sente o estranhamento com relação ao mundo, algo sempre visto como familiar, pois o homem habita nele. A desordem se instala porque os objetos visíveis apresentam qualidades, tais como a solidez-esperança dos invisíveis.<sup>344</sup> Está instalada a desordem e a confusão. O pensador romeno percebe que as palavras desordem e confusão aparecem no texto de forma abrupta. Isso joga uma luz no fato de o homem, mesmo tocado pela graça, vai ficar por muito tempo confuso entre os objetos visíveis e os invisíveis.

Goldmann percebe um desdobramento nesta questão, um limite que é a marca universal do pensamento trágico: a morte. Isso porque a alma do convertido começa a considerar as coisas perecíveis como perecíveis, ou, indo mais além, através da nova visão as coisas são vistas como já perecidas. Se todos os objetos visíveis são perecíveis, logo o homem é igualmente perecível, e daí ele começa a se considerar como um nada, já que todas as coisas à sua volta são igualmente perecíveis: o céu, a terra, seu corpo, seus amigos, a desgraça, a prosperidade, a vida, a saúde, a doença, as leis fruto dos costumes etc.<sup>345</sup> Há uma relativização de coisas perecíveis. Em suma, “[...] a alma tocada por Deus vai lentamente tomando

<sup>341</sup> Sobre os fragmentos que compõem o *Mistério de Jesus*, Brunschvicg afirma que foi um editor, Faugère, quem os publicou junto com outros fragmentos dos *Pensamentos*. Após essa edição todos editores passaram a fazer o mesmo. Na edição de Brunschvicg aqui utilizada (vide bibliografia) os fragmentos estão todos reunidos entre os números 553 (36 fragmentos), 554 e 555.

<sup>342</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. *O homem insuficiente: Comentários de Antropologia pascaliana*, p. 131.

<sup>343</sup> PASCAL, Blaise. *Sur la conversion du pécheur. Oeuvres Complètes* p. 559.

<sup>344</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. *O homem insuficiente: Comentários de Antropologia pascaliana*, p.130.

<sup>345</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.80.



consciência de que os bens visíveis, ainda que “reais” não se sustentam em virtude de sua finitude”.<sup>346</sup> Nesta chave, a morte pode ser entendida como o medo de perder as delícias de outrora, tais como bens, glórias e reputação. O sabor do nada invade tudo. E é essa nada que diferencia o trágico dos outros homens. Todas as ideias dos demais homens, pautadas nos objetos visíveis não interessam mais ao homem trágico tocado pela graça. O homem trágico vê aniquilada sua soberba, e com isso ele se separa dos demais homens e passa a viver sob a tutela do olhar de Deus. Aí termina a primeira parte do texto, e que diz respeito à relação da alma com o mundo. A segunda parte do texto trata da relação entre o homem e Deus.

Na busca de um soberano bem a alma viu que o mesmo não está nas coisas deste mundo. Porém, Deus continua mudo e silencioso ao seu apelo.<sup>347</sup> E não há nada mais amável que Deus, e neste sentido a alma aspira por Ele. Por outro lado, o homem sabe que é uma criatura indigente para tal aspiração. Essa oscilação entre o homem que não enxerga mais valor das coisas perecíveis do mundo, que conhece o soberano bem, Deus, mas que não consegue alcançá-lo faz Goldmann enxergar uma relação dialética entre tese e antítese, já que a alma convertida se transforma com relação ao mundo, não volta mais a gozar as antigas delícias do mesmo, mas por outro lado não consegue alcançar o soberano bem. É um abismo intransponível que separa o homem do único valor realmente autêntico, Deus. Essa tensão trágica para Goldmann exprime de maneira extremamente clara e radical um movimento perpétuo entre os polos opostos, que podem ser compreendidos na forma dialética como tese e antítese. Isso abre caminho para se debruçar sobre outro texto trágico, que ilumina ainda mais a questão da solidão do homem trágico, e sua relação com os demais homens, *O mistério de Jesus*. Goldmann divide em duas partes os vários fragmentos que compreendem esta parte dos *Pensamentos*, a saber, a Noite do Gethsemani, e a agonia de Jesus. Os mesmos corroboram para entender a visão trágica e possuem como pano de fundo a solidão extrema.<sup>348</sup>

O *Mistério de Jesus*, segundo Goldmann, é constituído por fragmentos que interpretam a agonia e a solidão suprema de Jesus tendo como referência os textos neotestamentários que tratam do assunto, a saber, *Mateus, Marcos, Lucas e João*. Goldmann percebe que o texto joanino é o único citado nos fragmentos que compõem o *Mistério de Jesus*: “Jesus ora na incerteza da vontade do Pai e teme a morte; mas tendo conhecido essa

<sup>346</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. *O homem insuficiente: Comentários de Antropologia pascaliana*, p.132.

<sup>347</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.82.

<sup>348</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.84.

vontade, adianta-se em oferecer-se-lhe: *Eamus Processit (João)*”.<sup>349</sup> O pensador romeno percebe um parentesco entre duas passagens de *João* com a exigência trágica da existência em Pascal, resumida no fragmento 906 (Br), que afirma que devemos viver no mundo segundo Deus e sem dele tomar gosto. As passagens de *João* que corroboram com a existência trágica são as seguintes: “Já não estou no mundo; mas eles permanecem no mundo e eu volto a ti, Pai Santo [...]”.<sup>350</sup> Ou ainda: “Eu lhes dei minha palavra, mas o mundo os odiou, porque não são do mundo, como eu não sou do mundo [...]”.<sup>351</sup> Nestas breves passagens, Goldmann acredita que Pascal, nos *Mistérios de Jesus*, oferece uma reflexão trágica, pois Jesus, ao afirmar que não é do mundo, enfatiza a questão de viver segundo Deus, ou seja, viver no mundo sem dele tomar gosto. Recusa intramundana do mundo.<sup>352</sup> Porém, os fragmentos que compõem o *Mistérios de Jesus* fazem mais do que isso, já que abrem caminho para uma reflexão sobre a relação entre Deus e o mediador, Jesus.

Já foi afirmado por várias vezes no presente trabalho que a existência de Deus para a consciência trágica é uma aposta, ou um postulado prático, em suma uma certeza-incerteza. E isso se aplica igualmente ao Mediador, ser que está absolutamente só no mundo (momento único segundo Pascal), todavia é o ser que liga Deus ao mundo. A consciência trágica atinge seu ápice nesta tensionalidade que coloca de um lado a solidão de Jesus, e do outro lado a certeza de ser o mediador, que através de seu sacrifício, a morte na cruz, salvará a humanidade dos seus pecados. Essa certeza do Mediador recoloca uma esperança nos homens de um contato com Deus mudo e ausente. É o que confirma o fragmento 547 (Br) “Só conhecemos Deus por Jesus Cristo. Sem esse mediador fica suprimida toda a comunicação com Deus; por Jesus Cristo conhecemos Deus”.<sup>353</sup> Tal contato também pode ser entendido da seguinte forma: eu conheço a mim a mesmo através do conhecimento do Mediador.<sup>354</sup> Isso é confirmado pelo fragmento 548 (Br): “Não só conhecemos Deus apenas por Jesus Cristo, mas ainda conhecemo-nos a nós mesmos apenas por Jesus Cristo”.<sup>355</sup> A solidão é o elo que liga o Mediador ao homem: “Jesus sofre em sua paixão os tomentos que os homens lhe infligem;

<sup>349</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.168.

<sup>350</sup> *Bíblia de Jerusalém*, João XVII, 11, p. 1887.

<sup>351</sup> *Bíblia de Jerusalém*, João XVII, 14, p. 1887.

<sup>352</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.85.

<sup>353</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.166.

<sup>354</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.86.

<sup>355</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.166.

mas na agonia sofre os tormentos que a ele mesmo se impõe [...] Jesus procura algum consolo em seus três mais queridos amigos, e estes dormem”.<sup>356</sup>

Da mesma maneira que Jesus sofre os tormentos de uma solidão que a ele se impõe, o homem trágico possui uma solidão que ele também não procura, já que a mesma é fruto da incapacidade do mundo em ouvir suas exigências de valores autênticos.

Os fragmentos sobre a solidão de Jesus e o desprezo dos seus discípulos que dormem chega ao clímax, já que “[...] Jesus foi abandonado sozinho à cólera de Deus”.<sup>357</sup> Caso os discípulos estivessem acordados sofreriam os mesmos sofrimentos do homem trágico, cuja vida cotidiana é tecida por fragmentos que apesar de tudo não formam uma unidade. Tal falta de unidade, que pode ser entendida como uma vida fragmentada possui uma relação com a questão do tempo vivido entendido como dispersão. É preciso esclarecer essa questão. Luís César Oliva pode fornecer algumas pistas.

A vida cotidiana tecida por fragmentos pode ser entendida como tempo vivido. Pascal aborda essa questão. Após essa breve digressão será possível encerrar a questão dos fragmentos do *Mistério de Jesus*, a relação do mesmo com a solidão, e com a relação do homem trágico com os demais homens.

Primeiramente, segundo Oliva, o tempo em Pascal é um daqueles termos que não podem ser definidos. Em outras palavras, não é possível definir o que o tempo é, pois caso se pergunte a várias pessoas para definir o tempo, uns dirão que é a medida do movimento, outros o movimento da coisa criada, e assim por diante, sem chegar-se a um acordo. O que resta conhecer então é a relação entre nome e coisa. Ou seja, para Pascal o importante é que diante da expressão “tempo” todos dirijam o pensamento para o mesmo objeto. Portanto, querer explicá-lo é criar mais confusão, endossa Santo Agostinho. Todavia, o hiponense sabe que ao falar do tempo normalmente caímos em paradoxo, por exemplo, como definir o tempo e sua relação com o presente, passado, e futuro. Não sendo possível definir o que é o tempo, resta então verificar algumas propriedades do mesmo.<sup>358</sup> Uma das suas propriedades é a dupla infinidade. É preciso entender melhor a questão.

---

<sup>356</sup> Ibid., p. 167.

<sup>357</sup> Ibid., p. 167.

<sup>358</sup> OLIVA, L.C.G. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*, p.49-51.

Na obra *Do espírito geométrico*, Pascal, segundo Oliva, destaca a principal característica das grandezas, a saber, sua dupla infinidade. É possível dividir qualquer espaço, movimento, número ou tempo *ad infinitum*, ou seja, “[...] sem que se chegue ao término da operação reiterada”.<sup>359</sup> Neste sentido, qualquer divisibilidade sempre estará entre o nada e o infinito, bem como, sempre estará distante destes dois extremos. O homem tem dificuldade em aceitar isso, já que ele pensa possuir a verdade de forma direta. O homem possui a tendência de evitar o que lhe é incompreensível. A infinitude é incompreensível, porém pior que isso é negá-la. Não é possível, por exemplo, dividir um espaço até chegar a um indivisível; e destes dois nada, poder-se-ia em conjunto formar uma extensão? Esses dois indivisíveis servem de base para que se pense a questão do tempo, pois não é possível também que existam dois indivisíveis. Isso porque com relação ao tempo existe um antes e um depois (ou seja, não existe um indivisível de duração). Infinitos instantes formam um único instante, análogo à eternidade. É claro, não se chega à eternidade através do instante, bem como não se chega ao instante através da operação. Como dito acima, o tempo também está entre o nada e o infinito.

Não é possível dizer que coisas da mesma ordem constituem um nada. Por exemplo, várias casas constituem uma cidade, ou seja, uma casa não é uma cidade, mas também não é um nada, já que tem proporção com a cidade.

Como dito acima, o homem não consegue conceber a infinitude, tampouco pode negá-la. O homem tem dificuldade em continuar procurando os extremos, e o que resta então é ele decidir que uma hora terá de parar com suas buscas: O fragmento 72 (Br) ilustra a questão:

Que não se atenha, pois a olhar para os objetos que o cercam, simplesmente, mas contemple a natureza inteira na sua alta e plena majestade. Considere essa brilhante luz colocada acima dele como uma lâmpada eterna para iluminar o universo e que a terra lhe apareça como um ponto na órbita ampla desse astro, e que se maravilhe de ver que essa amplitude tampouco passa de um ponto insignificante na rota de outros astros que se espalham pelo firmamento. Mas se a vista aí se detém, que nossa imaginação não pare. Todo esse visível é apenas uma traço imperceptível na amplidão da natureza, que nem sequer é dado conhecer de modo vago. [...] Quero, porém, apresentar-lhe outro prodígio igualmente assombroso, colhido nas coisas mais delicadas que conhece. Eis uma lêmnea, que, na pequenez de seu corpo, contém partes incomparavelmente menores, pernas com articulações, veias nessas pernas, sangue nessas veias, humores nesse sangue, gotas nesses

---

<sup>359</sup> Ibid., p.52.

humores, vapores nessas gotas; dividindo-se estas últimas coisas, esgotar-se-ão as capacidades de concepção do homem, e estaremos, portanto, ante o último objeto a que possa chegar o nosso discurso. Talvez ele imagine então, ser essa a menor coisa da natureza. Afinal o que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre o tudo e o nada.<sup>360</sup>

Pascal quer demonstrar que tanto num caso como no outro<sup>361</sup> a questão é que não se alcança o infinito. A terra é apenas um ponto na órbita, mas se a imaginação aí não se detiver, mesmo assim jamais chegará a um fim (infinitamente grande). No caso da lêndea (infinitamente pequena), acontece o mesmo, pois ao se dividir todas as partes que compõem a pequena lêndea, não é possível chegar até o final, mas o homem estará (coloca um limite) ante ao último objeto em que chega o discurso humano. Em suma, tanto num caso como no outro: “Cansados de procurar, percebemos nossa desproporção e isso nos aproxima (do ponto de vista moral, não gnosiológico) do infinito”.<sup>362</sup>

Por exemplo, no caso da lêndea do fragmento acima, não é o infinitamente pequeno (nós procuramos o último a que chega nosso discurso afirma Pascal no fragmento), pois ela tem proporção com o homem (incapacidade de continuar procurando). Conhecemos o infinito, então, porque cansamos de procurar. Porém, isso não significa em hipótese nenhuma desprezar o indivisível presente nos dois casos, pois ao considerá-los reais, [...] revelamos nossa pretensão desmedida e nos afastamos dos infinitos”.<sup>363</sup>

Tal reflexão sobre os dois infinitos ilumina a questão do tempo. O homem vive (“flutua”, diz Oliva) entre o infinito e o nada. Ele não vive o indivisível, pois neste caso ele tocaria o infinito. Neste sentido, o lugar do homem é a duração, oposto do instante indivisível, e durar para Pascal significa perder-se. O tempo é fluxo constante que leva tudo consigo, logo leva também o homem. É claro que isso tem ligação com o pecado original. Após a queda o homem vive proporcionalmente (ou com sua) miséria, pois se vivesse o nada absoluto do

<sup>360</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.51, 52.

<sup>361</sup> Sobre a questão dos dois infinitos representados pelo espaço e pela lêndea, Jean Brun afirma que Pascal parece alicerçar sua reflexão sobre duas invenções (no caso do telescópio foi um aperfeiçoamento) contemporâneas ao filósofo, o telescópio, e o microscópio. Galileu aperfeiçoou o telescópio, o que permitiu ao homem conhecer astros até então invisíveis. Daí o infinitamente grande. Já o microscópio permitiu ao homem ampliar suas investigações sobre as estruturas ou animálculos que não eram até então conhecidos. Daí o infinitamente pequeno. Jean Brun salienta que o objetivo de Pascal não é louvar o progresso das ciências, e sim, situar o homem no universo. Cf. BRUN, Jean. *Introdução à filosofia de Pascal*. Portugal: Publicações Europa América, 1992, p. 86.

<sup>362</sup> OLIVA, L.C.G. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*, p.60.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 60.

instante indivisível acabaria por tocar o infinito e isso o afastaria da miséria (caráter punitivo da queda).

Por esta mesma chave, é possível se entender porque o homem pascaliano não vive seu presente, ou seja, o homem antecipa o futuro e recorda o passado. O homem não possui o presente, não o vivencia (na verdade o homem não possui a si mesmo, só se perde, conforme acima). O homem, ao tentar desviar-se da antecipação do futuro (ou projetar-se) ou na recordação do passado (outra forma de também projetar-se), o faz tentando captar o presente. No texto *Sobre a conversão do pecador* Pascal, segundo Oliva, faz menção a essa situação trágica, ao mostrar que de um lado existem os objetivos visíveis, que parecem tocar mais a alma do que a esperança dos invisíveis, que por sua vez são sólidos. A situação trágica se dá porque o homem está entre a vaidade de uns (objetos visíveis) e a solidez de outros (esperança dos invisíveis). A questão da graça pode ajudar a esclarecer a questão, no sentido de uma mudança com relação à percepção da passagem do tempo.

Oliva sintetiza a ideia de fluxo temporal no caso do homem sem a graça e com a graça. Sem a graça o tempo é fluxo, é perda, como visto acima. Antes do pecado o homem tinha ontologicamente uma proporção com o Criador. Após a queda, o homem, desligado de seu próprio ser, vive um fluxo de temporalidade movido por instantes desconexos. Porém, a graça pode fazer o homem restaurar sua condição adâmica. Porém, vale ressaltar que unidade ontológica criatura-criador só se dará no paraíso, porém é possível restabelecer alguma unidade, alguma semelhança com Deus (o trágico só conhece a eternidade).

Para Pascal, após a queda, diante da eternidade todas as durações finitas perdem o sentido, ou seja, em cada estado não existe uma racionalidade comum que una todas. Todos os instantes, diz Oliva, são como esferas fechadas. Goldmann também comenta esta questão, pois para o pensador romeno o homem trágico só conhece duas alternativas: A do nada e a da eternidade.<sup>364</sup> A graça contingente sobrenatural afeta a relação deste tempo visto como pura dispersão. É importante ressaltar que a causalidade dos instantes pós-graça também não ficam restabelecidas, pois além de gratuita, a graça não dá garantias de que estará presente no instante seguinte. O temor da perda da graça pelo justo no momento seguinte deixa o aspecto contingencial humano pós-queda intocado. Porém, o homem que fugia do presente (através das projeções do passado e do futuro) agora clama pelo mesmo, pois o homem tocado pela

---

<sup>364</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.89.

graça passa inevitavelmente por uma reorganização, além do qual passa a viver uma deleitação na Lei de Deus.

Nesta chave, Jesus Cristo pode ser visto como a união entre a eternidade e a duração, pois ao encarnar-se, o ser imutável da eternidade se situou no tempo, dando consistência ontológica onde só havia dispersão. Em Jesus Cristo o tempo disperso da miséria se tornou o tempo da purificação através da graça. O homem tocado pela graça vai de encontro ao centro temporal (sua condição miserável), e ao mesmo tempo transcendente. Jesus Cristo torna presente todos os instantes. Em suma, Oliva resume isso como o homem, tocado pela graça não vive na eternidade, mas para a eternidade.<sup>365</sup>

Após essas breves esclarecimentos sobre a questão do tempo, é possível retomar as questões do *Mistério de Jesus* e suas relações com o pensamento trágico.

No fragmento é possível perceber que “Jesus estará em agonia até o fim do mundo; é preciso não dormir durante esse tempo”.<sup>366</sup> Esse sofrimento atemporal e sem fim de Jesus durará até o final do mundo é uma questão que também acompanha o homem trágico, abandonado à incompreensão dos outros homens que dormem (igual aos discípulos de Jesus), e que, como Jesus, também está só e sob o olhar colérico de Deus. Porém, esse homem que semelhante a Jesus neste sentido, já que ambos estão na miséria, acaba por outro lado, por mostrar sua grandeza, pois não obstante, o homem trágico, habitante de um mundo relativo, cercado de todo o tipo de insuficiência, que vive uma vida marcada pela perda de seu ser, por momentos fragmentados, ainda assim aspira por uma verdade autêntica e rigorosa. Sentir a solidão humana, sentir o homem pequeno e grande, é uma sina que acompanha o homem trágico, e é iluminada por Jesus: “Jesus está só na terra, não só para sentir e compartilhar sua pena mas para ter conhecimento dela”.<sup>367</sup>

Esses sofrimentos vividos pelo homem trágico sozinho no mundo acabam por tornar dupla e paradoxal a sua relação com os demais homens.<sup>368</sup> Por um lado espera salvá-los, não quer que eles durmam como fizeram os discípulos de Jesus. É preciso não dormir enquanto Jesus agonizará até o fim do mundo, pois dormir significa estar indiferente com relação à própria salvação. Por outro lado, o homem trágico conhece o enorme abismo que o separa dos

<sup>365</sup> OLIVA, L.C.G. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*, p.64 a 67.

<sup>366</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.168.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>368</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.90.

demais. Porém, nos fragmentos que compõem o *Mistério de Jesus*, Pascal acena para uma possibilidade de esperança, pois Jesus, malgrado toda a solidão, o abandono dos seus, escolheu o caminho de se entregar para Deus: “Senhor, eu vos dou tudo”.<sup>369</sup> Porém, continua em aberto a questão, a saber, o que espera esse homem de um Deus mudo e absconso?

Aqui a questão dialética e a exigência de síntese dos contrários aspirando a uma totalidade se faz enfim presente. Tal aspiração, tal esperança é comum no século XVII, bem como em toda a cristandade: a união do corpo e da alma na imortalidade.<sup>370</sup> Enfim, um corpo imortal.<sup>371</sup> Goldmann entende isso como um homem total, união de uma alma imortal com um corpo imortal.<sup>372</sup> Aqui se ilumina ainda mais a questão do homem viver para a eternidade.

A relação da alma do homem trágico com um Deus silencioso é também vista como uma esperança por Goldmann. Pode ser vista também como uma aposta, aposta que acompanha toda a vida do homem trágico, um guia para todos os seus pensamentos e ações. A possível voz de um Deus silencioso e mudo é uma espécie de “[...] certeza dentro da dúvida”,<sup>373</sup> uma tensão que mostra uma grandeza (certeza) dentro da miséria (dúvida), mas digna de esperança.

A esperança foi um dos temas centrais da questão do homem trágico. A mesma também é fundamental para entender a questão da aposta em Pascal, tema que será abordado no próximo subcapítulo. O objetivo do mesmo será entender como o fragmento da aposta abre caminho para o pensamento dialético. O imperativo categórico kantiano será abordado novamente. O fragmento da aposta é o mais importante fragmentos dos *Pensamentos* de Pascal segundo Goldmann. O mesmo encerrará o presente trabalho. O objetivo é que o mesmo sirva como uma espécie de síntese do presente trabalho. Por fim, o fragmento da aposta abrirá caminho para a filosofia posterior.

---

<sup>369</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.171.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p.91.

<sup>371</sup> Sobre a relação corpo e alma vide nota de rodapé 325.

<sup>372</sup> *Ibid.*,p. 92.

<sup>373</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.94(tradução nossa).



## 2.4 A Aposta

A aposta pascaliana é analisada no capítulo XV do *Dieu caché*, intitulado *Le pari* (a aposta). A mesma também é analisada em uma palestra que o pensador romeno ministrou em 1954, dois anos antes da publicação do *Dieu caché*, e cujo título é *A aposta foi escrita para o libertino?* De um modo geral o presente subcapítulo girará em torno dos referidos textos, que apesar de semelhantes possuem algumas diferenças que quando tomadas em conjunto, acabam por iluminar a abordagem goldmanniana da aposta de Pascal. O objetivo inicial será acompanhar os comentários que o pensador romeno realizou sobre a questão da aposta, e ao final procurar entender o porquê de Goldmann enxergar que a mesma abre caminho para a dialética posterior.

Goldmann inicia o texto de 1954 com a afirmação que seu objetivo é abordar o fragmento da aposta, tomando por base o método dialético. Goldmann afirma que isso não é uma tarefa tão difícil, já que alguns dos principais elementos da dialética foram elaborados pelo próprio Pascal (como visto no presente trabalho), tais como a totalidade, que aliás é “[...] o centro e o fundamento de todo o pensamento dialético”.<sup>374</sup> Essa maneira de abordar a aposta pascaliana já foi anunciada no capítulo sobre Pascal e Descartes, e diz respeito à relação entre as partes e o todo. O fragmento da aposta será estudado primeiramente em sua questão interna (totalidade relativa). Num segundo momento, o mesmo será inserido nos *Pensamentos* de Blaise Pascal de forma geral (outra totalidade relativa, mas que engloba a primeira). Por fim, o fragmento será inserido em um totalidade ainda maior, a saber, o papel do fragmento na História da Filosofia, primeiro em Kant, e em seguida e principalmente em Marx. Assim será possível ir das partes ao todo e vice-versa, e ambos se esclarecerão mutuamente.

Segundo o texto de 1954, a tese que serve como pano de fundo para a aposta (e que foi vista no subcapítulo anterior) diz respeito ao fato do homem não poder deixar de procurar uma verdade verdadeira, uma justiça justa. Tal procura ilumina a questão do homem ser um ser paradoxal, grande e pequeno, ou melhor, ele é “[...] grande por sua busca, pequeno por sua impossibilidade de êxito”.<sup>375</sup> O mundo não oferece tal possibilidade, o que leva Barcos, como visto, a se refugiar em Deus, ou melhor, a consagrar sua vida a Deus e a Deus somente. Diferentemente, também como visto, Antoine Arnauld acredita na possibilidade de se fazer

<sup>374</sup> GOLDMANN, Lucien. *Crítica e Dogmatismo na Cultura Moderna*, p.176.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 181.

algo pelo mundo. Pascal sintetizou as duas posições de forma paradoxal, ao consagrar uma vida intramundana no mundo, viver sem dele tomar gosto. Foi visto também que Pascal levou às últimas consequências a ideia de um Deus que se esconde. Porém, indo mais além, Deus se esconde para Pascal não somente com relação à vontade humana, já que Ele esconde também sua existência. Sobra para o homem pós-pecado não tocado pela graça (esmagadora maioria) enxergar Deus como uma esperança, como uma “[...] certeza incerta e paradoxal [...]”,<sup>376</sup> e que não deve ser procurado nem no abandono do mundo como fez Barcos (pois isso recairia em uma espécie de certeza), muito menos no mundo, que é portador de todo tipo de relatividade, e o homem trágico, como visto, procura uma verdade verdadeira.

Diante disso, a questão da aposta surge no horizonte como uma possibilidade. Porém Goldmann levanta uma questão: Pascal, como cristão que acredita em Deus, deveria dar valor ao seu argumento da aposta?<sup>377</sup>

Goldmann tentará encontrar essa resposta no próprio fragmento da aposta. No mesmo, o pensador romeno procurará verificar se apostar e crer pode ser vistos como sinônimos. A resposta do pensador romeno é positiva, e o mesmo alicerça sua posição no próprio fragmento da aposta, em que por algumas vezes apostar e crer são vistos como sinônimos. O fragmento da aposta gira em torno de um diálogo que acontece entre Pascal e um suposto interlocutor (que depois terá outros desdobramentos) sobre a questão de se apostar ou não na existência de Deus. Isso posto, é possível se debruçar sobre a tese de Goldmann que entende que apostar e crer são sinônimos.

Em uma parte do fragmento da aposta 233 (Br), Pascal fala para seu suposto interlocutor (a questão do interlocutor será abordada mais adiante): “Está bem, mas tenho as mãos amarradas e a boca fechada; obrigam-me a *apostar*, e não estou livre; não me soltam. E sou feito de maneira que não posso *crer*. Que quereis pois que eu faça?”<sup>378</sup>

O suposto interlocutor afirma no início da frase que ele está sendo obrigado a apostar. E responde que ele é feito de tal maneira que não pode crer. Ao mudar crer e apostar na frase, Goldmann corrobora a ideia de que crer e apostar são sinônimos, pois inversamente o interlocutor está sendo obrigado a crer, mas ele afirma ser feito de tal maneira que não pode

---

<sup>376</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.316.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>378</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.96 e 97.(grifo nosso).

apostar. Um pouco mais adiante no fragmento, é possível verificar a seguinte passagem: “É verdade. Mas aprendei pelo menos vossa impotência para *crer*, já que a razão a isso voz conduz e que todavia não o podeis [...]”.<sup>379</sup> Aqui novamente a palavra *crer* pode ser substituída por apostar, pois segundo Goldmann o fragmento da aposta trabalha o tempo inteiro com a ideia de que a razão vai conduzir o suposto interlocutor a apostar. Logo, Goldmann identifica por duas vezes no fragmento da aposta que “[...] apostar e *crer* são assim empregados como sinônimos”.<sup>380</sup>

No *Dieu caché*, o pensador romeno afirma que a razão em Pascal (diferente das posições tomistas ou cartesianas, que através daquela acreditam provar a existência de Deus), quer apenas apostar sobre a existência de Deus. Viu-se que Pascal marca o fim das teologias que o antecederam, as quais através da razão tentavam provar a existência de Deus. Pascal considera as mesmas muito difíceis de serem entendidas pela razão comum, bem como, seus efeitos são ineficazes (vão da certeza a dúvida em uma hora).

A fim de tornar ainda mais clara sua posição sobre a aposta em Deus (certeza incerteza paradoxal), Goldmann observa que a ordenação dos fragmentos feita por Brunschvicg (ordenação seguida pelo pensador romeno e pelo presente trabalho) coloca uma questão no fragmento 234 que hipoteticamente possui um parentesco com o fragmento 233 (da aposta), já que o mesmo trabalha com a ideia de incerteza ligada à religião.

O fragmento 234 defende a ideia de que devemos fazer algo pelo incerto: “[...] Mas quantas coisas se fazem na incerteza; viagens marítimas, batalhas”.<sup>381</sup> A argumentação abre caminho para afirmar que nada é certo e, já que nada é certo, é possível concluir que a religião talvez não exista, mas como fazemos muita coisa pelo incerto (viagens marítimas, batalhas), logo devemos trabalhar levando em conta que ela deve existir, ou seja, apostamos nela.

Todavia, Goldmann enxerga um problema no fragmento 234, já que o mesmo coloca de um lado Agostinho, que critica as pessoas por trabalharem para o incerto, e do outro Montaigne, que carregou nas tintas ao falar do costume, visto como aquele que tudo pode, ideia trabalhada no subcapítulo anterior no sentido do costume ser a nossa segunda natureza.

<sup>379</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.97 (grifo nosso).

<sup>380</sup> GOLDMANN, Lucien. *Crítica e Dogmatismo na Cultura Moderna*, p 188.

<sup>381</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.97.

“[...] Santo Agostinho viu que se trabalho pelo incerto no mar, batalhas etc. [...] Montaigne viu que o [...] costume pode tudo”.<sup>382</sup>

O problema é que Agostinho foi provavelmente o maior teólogo cristão, logo seria de se estranhar que Pascal invocasse o hiponense simplesmente para criticá-lo. Criticar Santo Agostinho em um argumento apologético não é algo muito aconselhável.

Goldmann acredita que os fragmentos 233 e o 234 (Br) não são passagens isoladas, e sim, podem ser englobados nos *Pensamentos* como um todo, e aqui começa, mesmo que lentamente, a se inserir os citados fragmentos (partes ou totalidades relativas) em outra parte que os englobe, os *Pensamentos*. Goldmann ainda defende que a forma como Pascal defendeu suas ideias no fragmento 234, ao colocar de um lado Agostinho e de outro Montaigne, já foi realizada em outra obra de Pascal, a saber, o colóquio com o Sr. M. de Saci.<sup>383</sup> Porém, o fragmento 234 para o pensador romeno é mais dialético.

---

<sup>382</sup> Ibid., p. 98.

<sup>383</sup> *Entretien avec M. de Saci* (Colóquio com M. de Saci) é um debate entre M. Le Maître de Saci e Pascal que ocorreu por volta dos primeiros meses do ano de 1655. Neste período, Pascal passou por duas semanas em Port-Royal de Champs, abadia cisterciense e centro de grandes atividades intelectuais no século XVII, e também núcleo do Jansenismo. O referido debate foi anotado pelo secretário do Sr. M. de Saci chamado Fontaine, que publicou o mesmo em 1736 nas *Memóires pour servir à l'histoire de Port-Royal* (Memórias para servir à história de Port-Royal). No referido debate, Pascal afirma que existem duas escolas filosóficas (que ele chama de seitas) que são as mais célebres do mundo e conformes à razão. São elas o estoicismo e o ceticismo. O representante da primeira é Epicteto. Já da segunda o representante é Montaigne. O fundo de tal exposição é uma apologia do cristianismo, pois as duas escolas filosóficas para Pascal representam apenas aspectos parciais para se entender a natureza humana. O estoicismo conforme Pascal possui um grande mérito, pois quer que nós nos submetamos à divindade. Epicteto é um dos filósofos do mundo que melhor conheceu os deveres do homem segundo o Pascal. Blaise tece uma série de elogios ao filósofo estoico: Deus está no centro das suas reflexões; seus ensinamentos preparam os espíritos para enfrentar todas as vicissitudes da vida; alerta que nesta vida apenas usamos as coisas, mas não somos proprietários de nada; com relação à felicidade, diz que ela não deve depender de nada que não dependa de nós; na busca da felicidade não devemos nos ater ao exterior e sim ao interior; devemos adquirir o domínio sobre nós mesmos, controlar nossas paixões, etc. Enfim, Epicteto para Pascal nos deu todas as nossas obrigações, bem como os meios para consegui-las. Em outras palavras, o sábio virtuoso possui uma semelhança com Deus. Epicteto afirma ainda, que de posse desses poderes, o homem pode (já que Deus concedeu os meios) conhecer perfeitamente a Deus, pode amá-lo, obedecer-lhe. O homem é capaz de curar-se de todos os vícios, adquirir todas as virtudes, tornar-se santo, e desse modo companheiro de Deus. Porém, para Pascal, o homem não consegue realizar os feitos descritos acima. Mas por quê? Porque esta explicação de Epicteto desconsidera um aspecto fundamental da natureza humana que é a ideia da queda, do pecado original. Para Pascal esses “poderes” descritos por Epicteto, conduzem os homens não a uma semelhança com Deus, pelo contrário, os conduzem a uma soberba diabólica. Isso pode levar os homens a pensarem que são uma espécie de centelha divina. Em outras palavras, isso seria repetir o erro de Adão que ao assumir sua suficiência como criatura, virou as costas para Deus. Para Pascal as obrigações dos homens e os meios para consegui-las não estão em seu poder. Quando os homens fazem boas ações é porque estão sob o efeito da graça (que é contingente como visto). O livre arbítrio danificado após a queda não pode ser a causa em si de boas ações. Resumindo: Para Pascal o estoico Epicteto acredita ser possível assemelhar-se a Deus. Isso para Pascal é orgulho, é soberba diabólica. A natureza humana para o estoicismo é plena, capaz de se assemelhar a Deus através de práticas virtuosas. Em suma, Epicteto reconheceu a grandeza de nossa condição. A outra seita (que também não explica a totalidade do ser humano) que conforme Pascal se opõe ao estoicismo é o ceticismo representado por Montaigne. Pascal diz para o Sr. De Saci que Montaigne descreve, ao contrário do estoicismo, a

No fragmento, Agostinho representa o dogmatismo, e Montaigne o ceticismo. O fato de colocar dois filósofos frente a frente tem em Pascal um aspecto meramente metodológico, no sentido de corrigir ambos. Com relação ao mundo, viu-se que Pascal defende a ideia de que, naquele, de tudo o que se afirma pode ser afirmado o contrário (mundo ambíguo). Com relação ao homem acontece o mesmo. O homem é grande? Não, ele é pequeno. O homem, então, é pequeno. Não, ele é grande. Mas como assim? Como visto, o homem é grande e pequeno ao mesmo tempo. Grande por sua busca da verdade verdadeira, mas pequeno pela sua incapacidade de alcançá-la. O erro está sempre em buscar uma verdade que seja única, ou seja, que não leve em consideração o seu contrário. Afirma Pascal no fragmento 863 (Br): “Todos erram tanto mais perigosamente quanto cada qual busca uma verdade. Seu erro não consiste em seguir uma falsidade, mas em não seguir outra verdade”.<sup>384</sup> Na edição de Brunschvicg o comentário que precede o fragmento acima afirma o seguinte: “[...] é preciso achar o sentido que concilia as passagens contrárias”.<sup>385</sup>

Um segundo exemplo pode esclarecer melhor a questão. Foi visto que o homem não é anjo nem animal, pois é “[...] perigoso fazer-lhe ver demais a sua grandeza sem a sua baixaza. É ainda mais perigoso deixá-lo ignorar uma e outra. Mas é muito vantajoso representar-lhe ambas”.<sup>386</sup> Ora, o homem não é nem uma coisa nem outra, ou seja, ele não é anjo, pois foi

---

natureza humana em toda sua pequenez e fraqueza, e aponta para a relatividade de todos os seus conhecimentos. Com isso ele combate a pretensa ideia do estoicismo de assemelhar os homens a Deus, que em Pascal nada mais é do que soberba, ou em outras palavras, é repetir o erro de Adão. Neste sentido o ceticismo está correto. Mas por outro lado, ao colocar essa dúvida universal, Montaigne acaba por rebaixar tanto os homens, que estes passam a assemelhar-se com os animais, com besta fera. Cientes disso, os homens podem acomodar-se na busca de Deus e de forma preguiçosa dar vazão a todos os tipos de vícios. Montaigne reconheceu nossa miséria presente. Em conclusão, Epicteto combate a preguiça, mas cai na soberba e no orgulho, por desconsiderar o pecado original e a conseqüente corrupção do homem. Já Montaigne, ao relativizar tudo, pode incentivar os homens a buscar os vícios, através do exercício de suas paixões primárias. Além do mais, Montaigne desconsidera outro aspecto do homem, pois mesmo caído, ele é capaz de receber a graça divina contingente. Em suma: Ou o homem é semelhante a Deus (estoicos) ou semelhante aos animais (ceticismo). E para Pascal o homem não é nem anjo, nem fera. Pascal, aprofundando o caráter apologético da sua exposição corrige ambos. Em suma, Epicteto reconheceu a grandeza da nossa condição e o segundo a miséria presente. Aqui o projeto apologético de Pascal atinge seu ápice, pois somente o pecado original é que sintetiza (totaliza) e corrige o erro de ambos, pois o estoicismo ignorou a corrupção da natureza (após a queda), e o ceticismo ignorou a primeira dignidade (antes da queda), e também a possibilidade de se receber a graça contingente. O erro de ambas foi descrever a natureza humana de maneira unilateral. E todos sempre erram quando professam sua verdade como única. Não existe conciliação entre as duas escolas filosóficas. Portanto, faz-se necessário apelar para a já citada ideia de pecado original, de queda, ou seja, distinguir que havia uma natureza primeira (antes da queda) e uma natureza segunda (depois da queda) e somente nessa distinção, conforme Pascal, é que se encontra a solução do problema. Portanto, aqui se conclui o projeto apologético de Pascal, ou seja, somente o cristianismo (através do pecado original) é capaz de explicar o que é o homem em sua totalidade. O estoicismo e o ceticismo erraram ao tratar, cada um a sua maneira, a natureza humana como única. Somente o desdobramento da natureza humana em duas é capaz de resolver a questão. CF. PASCAL, Blaise. *Oeuvres Complètes*, p.560-574.

<sup>384</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.266

<sup>385</sup> Ibid., p. 266.

<sup>386</sup> Ibid., p.135.

vítima do pecado. Então ele é animal? Novamente nem uma coisa nem outra. É preciso assim conciliar as passagens contrárias. O objetivo foi novamente colocar a questão entre duas situações opostas e esclarecê-las metodologicamente. Gouhier explica que o homem é baixo (animal) por não saber se a misericórdia de Deus pode nos tornar capazes dele, algo que somente a misericórdia divina pode fazer por nós como seres caídos. Por outro lado, o homem pode receber a graça contingente divina ou, ainda, os homens são capazes de graça.<sup>387</sup> Ao receber a graça o homem se torna semelhante a Deus (anjo). É o que afirma o final do fragmento 434: “Por onde se vê claramente que o homem se torna semelhante a Deus pela graça [...]. E sem a graça como se aproxima das bestas selvagens”.<sup>388</sup>

De posse dessas explicações, é possível perceber que com relação a Santo Agostinho, Pascal reprova nele “apenas” o fato do bispo de Hiponna afirmar que não devemos trabalhar pelo incerto, por exemplo, nos lançarmos ao mar, nas batalhas etc. O erro está em perceber que se só fizermos alguma coisa com certeza (dogmatismo), nada se faria pela religião. Por outro lado, Montaigne exagera ao afirmar que o costume pode tudo, ou seja, nos lançamos ao mar, as batalhas, simplesmente porque isso faz parte do costume. Pascal, como dito acima afirmou que todos erram ao buscar somente uma verdade, bem como é preciso conciliar as passagens contrárias. E é exatamente isso que Pascal faz com relação a Agostinho e Montaigne, ou seja, corrige a ambos (a verdade de cada um): Santo Agostinho ao demonstrar que devemos trabalhar pelo incerto (senão não o faríamos nem pela religião); Montaigne, pois devemos superar os costumes (caso contrário, somos preguiçosos), e buscar a Verdade verdadeira, aspecto fundamental aliás para o homem trágico que jamais renuncia a tal empreitada. Neste sentido, o fragmento 234 aponta para o mesmo caminho que o 233 (da aposta), ou seja, “[...] é razoável engajar sua vida pela religião ainda que ela seja incerta”.<sup>389</sup> A religião, neste sentido, é também semelhante a Deus, ambos uma certeza e uma incerteza paradoxal, uma esperança, uma aposta. É possível acrescentar nesta incerteza paradoxal também o homem, já que o mesmo sem a graça se assemelha aos animais, e com a mesma se assemelha a Deus. Bréhier corrobora isso ao afirmar que Pascal quer fazer “[...] o exato ajustamento do cristianismo a natureza humana [...]”,<sup>390</sup> demonstrando o caráter paradoxal de ambos.

<sup>387</sup> GASTON, Henri Gouhier. *Blaise Pascal: conversão e apologética*, p. 165, 166.

<sup>388</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 146.

<sup>389</sup> GOLDMANN, Lucien. *Crítica e Dogmatismo na Cultura Moderna*, p.190.

<sup>390</sup> BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia. A Filosofia Moderna. Fasc.1–O Século XVII*, p.128.

Por fim, ainda sobre a questão do dogmatismo com relação à aposta (trabalhar pelo incerto – contrariando Agostinho), Goldmann afirma que a principal crítica que o dogmatismo realiza sobre a questão da aposta, diz respeito ao fato da razão só agir quando possuir uma ciência certa. Pascal responde no fragmento da aposta que isso não é possível, pois ambos, Pascal e seu suposto interlocutor já estão “embarcados”<sup>391</sup> na situação. O pensador romeno sabe que a questão de escolher, de embarcar na aposta é algo que carrega consigo a possibilidade de não apostar, ou não querer “embarcar”. Porém, o erro do racionalismo, mais especificamente o cartesiano segundo Goldmann, é enxergar o homem sob a ótica de cada ato isolado e tentar, a partir da análise daquele, inferir conclusões que sirvam para a existência humana como tal.<sup>392</sup> Ou seja, o fato do homem não fazer algumas coisas incertas (atos isolados), disso não se pode concluir que não se deve fazer nada pelo incerto. A incerteza é algo que faz parte da existência humana, não sendo possível a cada momento da vida somente dar passos corretos.

Ainda sobre a questão dos homens estarem “embarcados”, Goldmann encontra no pensamento pascaliano um aspecto da vida humana que, sob a ótica da totalidade, é possível “embarcar” todos os homens: a busca da felicidade, ou em outras palavras, a busca da felicidade é um aspecto essencial a toda a vida humana em seu sentido totalizante. É o que afirma Pascal no fragmento 425: “Todos os homens procuram ser felizes [...]. É o motivo de todas as ações de todos os homens, até mesmo dos que vão enforcar-se [...]”.<sup>393</sup> Todavia, no mesmo fragmento Pascal afirma que mesmo sendo a felicidade o móvel de todas as ações, os homens não a encontram: “E, no entanto [...], nunca ninguém [...] chegou a esse ponto que todos visam continuamente”.<sup>394</sup> A questão do pecado original novamente ilustra questão. O homem já teve essa felicidade em sua natureza pré-adâmica (1ª natureza), e hoje o que resta no homem (2ª natureza) é um vestígio dessa felicidade que o homem procura preencher com tudo que está ao seu alcance, porém nada o satisfaz (a relação entre o amor infinito sobre os bens finitos já vista também esclarece a questão): “Que nos gritam [...] essa impotência, senão que houve outrora, no homem uma verdadeira felicidade, da qual só lhe restam agora a marca

---

<sup>391</sup> No original em francês Pascal usa a palavra “embarque”, e na edição Brunschvicg a mesma foi traduzida como metido, pois nesta parte do fragmento Pascal quer acentuar que é necessário apostar pois ambos já estão metidos nessa situação. A edição de Lafuma traduz a palavra como embarcados, e essa será a tradução utilizada no presente trabalho, ou seja, ambos estão embarcados nessa situação, ou melhor, sobre a necessidade de apostar.

<sup>392</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.321, 322.

<sup>393</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.137.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 137.

e o traço vazios, que ele tenta inutilmente encher de tudo o que o rodeia”.<sup>395</sup> E o fragmento 430 (Br): “Eis o estado em que os homens se acham hoje. Resta-lhes algum instinto impotente de felicidade de sua primeira natureza, e estão mergulhados nas misérias de sua cegueira e de sua concupiscência a qual se tornou sua segunda natureza”.<sup>396</sup>

Portanto, a questão do pecado original (que Pascal chama de doutrina no fragmento logo abaixo) é a única que dá conta de explicar a questão da totalidade em que todos estão “embarcados”, na busca felicidade, bem como explica a condição humana como um todo: “Por certo, nada nos choca mais rudemente que tal doutrina; no entanto, sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos”.<sup>397</sup>

Ainda sobre a busca da felicidade, a mesma está no cerne da questão do fragmento da aposta, ou ainda, ela ilumina a questão de apostar em Deus ou no nada. A análise do fragmento em si segundo Bréhier pode esclarecer a questão.

Bréhier<sup>398</sup> argumenta que, como a aposta é um jogo no qual o quadro oferece as probabilidades iguais, isso acaba por conduzir o jogador a escolher aquela na qual ele tem mais a ganhar. Ou seja, existem iguais probabilidades de Deus existir ou não (nada), já que Deus é uma existência certa e incerta. Porém, é preciso ir além e verificar as consequências de cada escolha, ou em outras palavras, já que as probabilidades da existência de Deus existir ou não são iguais, resta ao jogador escolher aquela que ele tem mais a ganhar, algo, aliás, comum a todos os apostadores.

O jogo da aposta consiste em um cálculo matemático em que estão em jogo uma ou duas vidas. O apostador poderá optar pelo nada, pela não existência de Deus. Com isso, poderá se entregar a todo tipo de concupiscência sem levar em conta as exigências da religião cristã.<sup>399</sup> Mas e se acaso o apostador optar pela existência de Deus? Já nesta vida, devido às exigências da religião cristã, o apostador será “[...] fiel, humilde, reconhecido, bom, sincero e verdadeiro”.<sup>400</sup> Neste caso parece que a aposta é igual, ou seja, fica um a um, pois ambas falam da vida terrena. Porém, além das qualidades cristãs descritas acima que conduzem o apostador a ter uma vida mais virtuosa ao optar por Deus, ainda existe outra questão. Ao se

---

<sup>395</sup> Ibid., p. 137.

<sup>396</sup> Ibid., p. 140.

<sup>397</sup> Ibid., p. 145.

<sup>398</sup> BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia. A Filosofia Moderna. Fasc.1–O Século XVII*, p.129.

<sup>399</sup> BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia. A Filosofia Moderna. Fasc.1–O Século XVII*, p.129.

<sup>400</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 97.



apostar que Deus existe, abre-se a possibilidade de um ganho infinito, ou seja, mais uma vida que é a vida eterna, bem como feliz (daí a importância da questão da felicidade descrita acima). Ora, o cálculo matemático aponta que uma centena de anos, possivelmente o máximo de uma vida terrena possível, se aniquila perante a um infinito de ganho possível,<sup>401</sup> ou seja, “[...] uma eternidade de vida e de felicidade”.<sup>402</sup> Bréhier<sup>403</sup> afirma que é possível fazer um balanço de perdas e ganhos nos dois casos. Caso se aposte no nada, na não existência de Deus, haveria um ganho líquido no sentido de não ter se submeter às penosas exigências da religião cristã. Ganha-se uma vida. Porém, qualquer apostador sensato aposta um para ganhar dois, ou seja, é possível apostar esta vida na esperança de ganhar mais uma vida, a eterna e feliz, que Pascal resume algumas vezes em três vidas (são características), ou seja, a vida atual (primeira vida), a vida eterna (segunda vida), e feliz (terceira vida), ou seja, uma vida é muito pouco para arriscar a salvação eterna, entendida como vida eterna e feliz, logo o mais prudente é apostar que Deus existe. “Apostai, pois, que ele existe, sem hesitar”.<sup>404</sup> Löwy e Naïr resumem assim a questão: “A única solução [...] é apostar em Deus [...] porque a felicidade infinita que se pode ganhar é (matematicamente) incomparável ao prazer finito a que nos arriscamos”.<sup>405</sup>

Além da lógica matemática, que no caso de se apostar que ele não existe só se ganha esta vida, e no caso de apostar que ele existe é possível obter mais duas vidas, eterna e feliz, Pascal ainda relativiza o suposto ganho do apostador no caso de Deus não existir. Pois, mesmo sob a ótica da vida presente aquele que apostar em Deus já começará a mudar seus hábitos, e sua vida terrena já terá mais sentido que a vida concupiscente que o apostador levará no caso de optar pela não existência de Deus. E ao agir assim afirma Pascal ao seu interlocutor:

[...] ganhareis nesta vida, e que, em cada passo que derdes nesse caminho, vereis tanta certeza no ganho, e tanta nulidade naquilo que arriscaríeis, que reconheceréis por fim, que apostastes numa coisa certa, infinita, pela qual nada destes.<sup>406</sup>

<sup>401</sup> PONDÉ, L. F. *Do pensamento no deserto: Ensaio de Filosofia, Teologia e Literatura*. São Paulo: EDUSP, 2009. (Ensaio de Cultura, 38), p. 64.

<sup>402</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.96.

<sup>403</sup> BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia. A Filosofia Moderna. Fasc.1—O Século XVII*.129.

<sup>404</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.96.

<sup>405</sup> LÖWY ; NAÏR. *Lucien Goldmann, ou a A dialética da totalidade*, p 63.

<sup>406</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p. 97.

É preciso salientar que tais mudanças de hábito não transformam o homem como tal. Não é demais lembrar que uma transformação na natureza humana caída é obra que cabe apenas exclusivamente a Deus, e sua graça sobrenatural. Porém tal mudança de hábito é uma espécie de postulado, ou seja, viver como se estivesse entre os eleitos. Esse assunto será ainda abordado no presente subcapítulo.

A questão da felicidade é muito importante no fragmento da aposta. A mesma se relaciona com a questão do pecado que joga uma luz na questão, já que houve no homem uma felicidade (1ª natureza) e que agora ele procura preencher com tudo que o cerca, porém, não mais a encontra (2ª natureza). A questão da procura infinita de objetos finitos como já visto, ilumina ainda mais a questão. A mesma questão está no cerne dos *Pensamentos* como um todo, no sentido em que todos buscam a felicidade. Logo, Goldmann afirma a importância central que o fragmento da aposta tem na totalidade dos *Pensamentos*. Inclusive, Goldmann, seguindo uma afirmação feita por Brémond afirma que é possível falar em um “panhedonismo” entre os jansenistas.<sup>407</sup> Para eles, a busca da felicidade é algo que une todos os homens em todos os tempos (o fragmento de Pascal vai pelo mesmo caminho). Em suma, ao se colocar, portanto, o fragmento da aposta (parte ou totalidade relativa) em uma totalidade maior que o abarca (os *Pensamentos* como uma parte, ou totalidade relativa porém maior que a primeira) é possível perceber que ambos tornam-se mais compreensíveis, ou em outras palavras, tanto o fragmento da aposta quanto os *Pensamentos* ficam mais compreensíveis através da oscilação partes e todo que se esclarecem mutuamente. Resta agora esclarecer mais algumas questões sobre a aposta pascaliana, para finalmente inserir o fragmento em uma totalidade relativa (ou parte) ainda maior, e que diz respeito à História da Filosofia, ou melhor, entender como o célebre fragmento abre espaço para a filosofia de Kant e principalmente a de Marx.

Antes, dois esclarecimentos: O primeiro diz respeito à questão do suposto interlocutor que Pascal dialoga. O segundo diz respeito a saber se as doutrinas de graça e predestinação combinam com a questão da aposta e sua relação com a conversão do cristão.

Sobre o primeiro esclarecimento, é possível perceber que de modo geral os comentaristas de Pascal acreditam que o fragmento da aposta foi escrito para o libertino, que aparece em alguns fragmentos dos *Pensamentos*. Mas antes é preciso esclarecer, mesmo que

---

<sup>407</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p. 291.

grosso modo, qual o significado de libertino no século XVII. Segundo Henri Gouhier, o termo *libertino* ou *libertinagem* acabou por colocar todos aqueles que no séc. XVII se encontravam “libertos” das crenças religiosas. Outros autores, entre eles Rene Pintard segundo Gouhier, particulariza um pouco mais a questão e encontra a categoria de libertinagem erudita, que na primeira metade do século XVII tem origem na cultura humanista influenciada pelas filosofias pagãs: estoicismo, epicurismo, ou aristotelismo não batizado por São Tomás, ou platonismo que não tenha passado por Santo Agostinho. Pascal parece não discutir com os libertinos eruditos. Ainda segundo Gouhier, Pascal utiliza a palavra libertino em um sentido mais usual na época, que conforme visto acima quer dizer “livre pensador” no sentido de liberação com relação às crenças religiosas. Estes estão sob a pena de Pascal segundo Gouhier. Por fim, libertino pode ser entendido como aquele que se liberou dos costumes e da moral vigente.<sup>408</sup>

Porém, Goldmann defende a tese que aposta não foi escrita para o libertino. No fragmento fica claro apenas que Pascal se dirige a um interlocutor que simplesmente não acredita (ou não quer apostar na existência de Deus). Para Goldmann, o interlocutor do fragmento pode ser identificado com qualquer homem, inclusive Pascal, já que para o pensador romeno Pascal se dirige a um aspecto essencial de todo ser humano, que é o fato de ele jamais se realizar, e acrescenta ainda que essa visão se estende para os *Pensamentos* como um todo. No texto de 1954 sobre a aposta, Goldmann acrescenta mais alguns aspectos para defender sua tese. Para o pensador romeno, nem o cético nem o dogmático se sentiriam a necessidade de “embarcar” no argumento da aposta. Para os primeiros, os valores limitados que eles possuem no mundo já são suficientes. Já os segundos acreditam que através da razão é possível encontrar no mundo valores que sejam autênticos e válidos. Além do mais, a aposta é indemonstrável, incognoscível. Trata-se de uma fé em um Deus absolutamente certo e incerto. Neste sentido, a aposta sintetiza o dogmatismo (Deus é absolutamente certo) e o ceticismo (Deus é absolutamente incerto).

Goldmann entende que os dogmáticos e os céticos são duas formas de libertinos. Sobre isso afirma o pensador romeno: “O dogmático e o cético constituem – em linguagem filosófica – as duas formas de libertino para o qual se pretende que tenha sido escrita a aposta”.<sup>409</sup> Logo, se tanto para dogmáticos quanto para céticos a aposta não tem sentido, e ambos, em linguagem filosófica são duas formas de libertino, logo a aposta não pode ter sido

<sup>408</sup> GASTON, Henri Gouhier. *Blaise Pascal: conversão e apologética*, p. 190-193.

<sup>409</sup> GOLDMANN, Lucien. *Crítica e Dogmatismo na Cultura Moderna*, p.186.

escrita para os libertinos. Isso posto é possível passar para a segunda questão que Goldmann levantou, que diz respeito ao valor da aposta quando comparado com as doutrinas de graça e predestinação<sup>410</sup> comum aos jansenistas (e também a Pascal). É possível estender a pergunta aos *Pensamentos* como um todo. A pergunta pode ser assim formulada: Para que escrever uma obra de apologia cristã que visa converter o incrédulo (a aposta, não somente ela, faz isso), se a conversão é algo que diz respeito exclusivamente a Deus, através da graça (os convertidos) e da predestinação (os eleitos)? Será que Pascal se contradiz?<sup>411</sup>

Goldmann argumenta que Pascal não se contradiz em sua obra apologética, e encontra sustentação em uma passagem da primeira parte dos *Escritos sobre a graça*. Na mesma Pascal afirma:

Que todos os homens do mundo são obrigados a crer, mas uma crença misturada com medo, e que não vem acompanhada de certeza, que eles estão entre o pequeno número de eleitos que Jesus Cristo vai salvar, e que jamais devem julgar nenhum dos homens que vivem sobre a terra, sejam eles maus e ímpios, pois mesmo no último momento de suas vidas poderão estar entre o número de predestinados, confiando ao segredo impenetrável de Deus que discernirá os eleitos e os reprovados. E que seja obrigado a fazer por eles o que pode contribuir para sua salvação.<sup>412</sup>

Para Goldmann não existe contradição na apologética pascaliana. As teorias da graça e da predestinação em Agostinho que tanto influenciaram Pascal aceitam, de forma integral, que o homem viva como se estivesse entre o número de eleitos, mesmo sendo uma crença misturada com medo. Além do mais, o homem deve agir como se estivesse entre os que serão salvos, claro, jamais perdendo de vista que a salvação é um ato que depende da vontade

---

<sup>410</sup> Com relação à predestinação, a visão de Pascal é debitária da visão agostiniana. Não existe uma única definição para o conceito conforme Jean-Yves Lacoste. Porém, o dicionarista afirma que Agostinho carregou nas tintas ao falar de predestinação, dando à mesma um caráter extremamente negativo, desesperador para o homem (durante a vida não há sinais que ele estará entre os escolhidos), pois este se tornou indigno de Deus após o pecado. Os homens são indignos de Deus, afirma Pascal ao final do fragmento 559. Essa visão pessimista agostiniana da predestinação também influenciou Calvino e os Jansenistas. CF. LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário crítico de teologia*, p. 1423. Cf. PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, p.174.

<sup>411</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.323.

<sup>412</sup> PASCAL, Blaise. *Oeuvres complètes*, p. 954 (tradução nossa).

divina. Daí o medo misturado à crença, já que o homem pode não estar entre o pequeno número de predestinados.<sup>413</sup>

Goldmann entende que a questão de se viver como se estivesse entre os eleitos é uma espécie de imperativo formal, baseado no postulado “como se”. Além do mais, o homem deve agir como se em cada instante da sua vida seja possível, igualmente, receber a graça. Trata-se de um cuidado e de uma possibilidade permanente.

Além do mais, a questão do “como se” apresenta muitas analogias com o imperativo categórico kantiano. Aqui a questão do fragmento da aposta já começa a rumar em direção ao todo, à História da Filosofia.

Em Kant o “como se” diz respeito à moral, no sentido da ação poder virar uma lei universal. O “como se” em Pascal diz respeito ao fato de agir tendo em vista a possibilidade de estar entre os eleitos que serão salvos por Deus. Logo, isso é uma regra universal, que serve para todos os homens, e neste sentido a aposta atinge uma totalidade, pois diz respeito a algo que deve interessar todos os homens, a saber, a salvação da alma e a possibilidade de uma vida eterna e feliz.

Ainda sobre a análise do fragmento acima e sua analogia com o imperativo categórico kantiano, é possível perceber no fragmento que além da salvação individual, é necessário respeitar os outros homens, e tal respeito deve ser incondicional, já que tal homem pode ser até mau ou ímpio (que são condições). O motivo é que a graça pode ser concedida para qualquer homem pelos desígnios divinos insondáveis ao mesmo, e que, além do mais, os méritos humanos não entram na economia da salvação. Logo, o respeito deve ser incondicional. Neste sentido, Goldmann também enxerga uma analogia entre essa atitude respeitosa com os demais homens que podem estar entre os eleitos, e o desdobramento do imperativo categórico kantiano. É possível perceber na *Fundamentação da metafísica dos costumes* que sobre esse desdobramento Kant afirma que cada ação deve levar em conta o fato dos outros homens serem considerados como um fim em si mesmo, ou seja, não devemos usar os outros como um meio para atingir os fins que desejamos.<sup>414</sup> Afirma Kant: “Age de tal

---

<sup>413</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.325.

<sup>414</sup> A questão de enxergar os outros homens como um fim em si mesmo e não como um meio, fez Goldmann considerar esse imperativo kantiano como uma das mais radicais formas de críticas que recaí sobre a sociedade baseada na produção para o mercado. Na mesma, os outros homens são tratados como meio, cuja finalidade é

maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.<sup>415</sup>

O imperativo categórico kantiano visto no subcapítulo anterior afirma que uma ação é boa quando pode se tornar uma lei universal. É possível fazer aqui uma breve análise a fim de compreender melhor a relação entre os dois imperativos acima, para em seguida relacioná-los com o fragmento pascaliano e a questão da salvação individual.

Segundo Georges Pascal, a questão do primeiro imperativo categórico gira em torno da ideia de saber se “[...] os seres adotassem nossas máximas como regras universais constituiriam uma ordem viável”.<sup>416</sup> Kant elenca quatro exemplos na *Fundamentação* (aqui serão abordados os dois principais) e que vão jogar uma luz sobre o segundo imperativo. Primeiro exemplo: um homem que faz uma promessa que não irá cumprir deve saber que se servirá do outro homem como um meio, e não como um fim em si mesmo. Quem age assim só está interessado em si mesmo. Logo se todas as pessoas agissem assim, seguindo a máxima de uma promessa falsa, que não vai ser cumprida, isso não constitui uma ordem viável para o mundo. Ou nas palavras de George Pascal: “[...] não posso conceber um mundo em que a lei fosse a de fazer promessas com a intenção de não cumpri-las, pois a noção de promessa deixaria de ter sentido”.<sup>417</sup> Foi uma exceção aberta em favor do homem que fez a promessa, fruto de uma ação que pode ser vista como egoísta.

Com relação ao egoísmo, Goldmann na *Origem da dialética* aprofunda essa questão. O pensador romeno enxerga em Kant uma questão fundamental, cuja pergunta é a seguinte: “Até onde pode ir o egoísmo prático”?<sup>418</sup> Ora, tal egoísmo tem um limite, pois mesmo o homem mais egoísta, que enxerga os demais homens como meio e não como fim em si, é obrigado a reconhecer a validade da lei moral universal. Todas as vezes que alguém infringe a lei moral do imperativo categórico, o faz sempre no sentido de abrir uma exceção a seu favor, ou seja “[...] consiste em outorgarmos privilégios a nossa própria pessoa”.<sup>419</sup> Isso pode ser entendido como egoísmo, e ao agir assim o homem, mesmo a contragosto devido o seu egoísmo, reconhece a lei moral do imperativo categórico. O reconhecimento geral por parte

---

apenas produzir lucro. Cf. GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p.188.

<sup>415</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 69.

<sup>416</sup> PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Introdução e tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 122.

<sup>417</sup> Ibid., p 122.

<sup>418</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p.185.

<sup>419</sup> PASCAL, Georges. *Compreender Kant*, p 123.

dos homens do imperativo categórico concede ao mesmo o *status* de totalidade, no sentido em que todos os homens através do imperativo fazem parte de um todo, e constituem nesta chave uma comunidade.<sup>420</sup> Todo móvel humano que se guie por interesses egoístas acaba por se opor a totalidade do imperativo. Toda exceção egoísta como vista, não destrói o imperativo, pelo contrário, revalida sua universalidade. Sobre isso conclui Goldmann:

Somente quando todos os móveis empíricos e particulares são eliminados, quando todo interesse egoísta desapareceu, é que se pode dar ao imperativo categórico o único conteúdo que lhe é adequado. Existe, então, em moral um critério material do bem e do mal.<sup>421</sup>

O segundo exemplo dado por Kant na *Fundamentação* fala da busca humana com relação à felicidade. Kant enxerga que o fim natural de todos os homens, igualmente a Pascal, é a busca da sua felicidade. A humanidade pode até existir no caso dos homens não quererem contribuir para a felicidade alheia. Porém, contribuir para a felicidade alheia é tratar a humanidade como um fim em si mesmo, e não como um meio para a felicidade meramente pessoal. “[...] quem não contribui em nada para a felicidade dos outros é contrário ao desenvolvimento da humanidade como fim em si”.<sup>422</sup> Logo, o fragmento de Pascal que versa sobre a salvação, seja individual, seja dos outros, homologamente segundo Goldmann, acaba indo para o mesmo caminho. Enxergar a si mesmo como uma pessoa passível de ser salva, é uma ideia que pode ser estendida para os outros homens. E é exatamente o que afirma Pascal no fragmento, pois devemos considerar os outros, independente de sua condição, ou melhor, de forma incondicionada (podem até ser maus ou ímpios e considerar isso é impor uma condição), como passíveis de serem também salvos, além de fazer de tudo para que as mesmas estejam entre os predestinados. Logo, isso é uma ação viável e que pode se tornar uma lei universal. Isso corresponde também a tratar o outro como um fim em si mesmo, e não como um meio para a minha salvação individual. Aqui, o fragmento da aposta vai deixando mais claro seu papel na História da Filosofia. Esse tema fechará o presente subcapítulo. Porém, antes de concluir é preciso esclarecer alguns pontos que ligam Kant a Pascal, além da analogia vista acima. Tais pontos tem relação com Deus e com a felicidade.

<sup>420</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p.186.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>422</sup> PASCAL, Georges. *Compreender Kant*, p.124.

Goldmann elenca três pontos entre a aposta pascaliana e a existência de Deus em Kant: 1. Não é possível afirmar a existência de Deus via razão teórica, portanto Deus é visto como uma espécie de existência não existente (aposta em Pascal); 2. a esperança de felicidade é essencial para a vida humana; 3. que tal felicidade é impossível alcançar neste mundo.<sup>423</sup> É importante salientar que os três pontos supracitados serão abordados conjuntamente.

Com relação a primeira questão sobre a existência de Deus em Pascal, já foi visto várias vezes no presente trabalho que Deus é uma aposta uma certeza e uma incerteza. Em Kant a situação vai pelo mesmo caminho. No *Dieu caché* Goldmann não aprofunda tal questão. Todavia, na *Origem da dialética* Goldmann aborda a questão de Deus na filosofia kantiana, bem como aborda a questão da felicidade. Porém, antes de dissertar sobre a questão é preciso fazer um breve esclarecimento sobre a filosofia kantiana que dividiu as coisas em duas: coisas em si e coisas em si mesmas.

Rubens Rodrigues Torres Filho possui um texto que trata de tal questão, *Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula*, que se debruça sobre a introdução realizada na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, de 1787. Torres Filho concentra suas análises entre as partes B XXVII a B XXI.

Na referida introdução, o comentador percebe que antes de anunciar o objetivo da *Crítica*, Kant fala de uma distinção tratada pelo filósofo como necessária entre as coisas como objetos de experiência, e as coisas como si mesmas. Em outras palavras, as coisas, do ponto de vista transcendental são distintas de si mesmas. Rubens Torres Filho ainda argumenta que essa distinção é traduzida do alemão *Unterscheidung*, cuja tradução é algo como inter-partição ou inter-cisão. Em outras palavras, intercala-se entre as coisas e elas mesmas uma separação, um descolamento da sua coincidência consigo mesma. Com essa distinção, Kant acaba por colocar de um lado os objetos da experiência, e do outro as coisas em si mesmas. Em outras palavras, segundo Rubens Torres Filho, a *Crítica da Razão Pura* acaba por nos ensinar a enxergar os objetos em um uma dupla significação, cujo resultado é a célebre distinção feita na mesma entre *fenômeno* (objetos da experiência) e *númeno* (coisas em si). Para Torres Filho essa dupla significação das coisas é importante porque se trata de “[...] uma problematização de uma identidade, aparentemente pacífica: a das coisas em geral”.<sup>424</sup> Em

<sup>423</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.331.

<sup>424</sup> TORRES FILHO, R.R. *Ensaio de filosofia ilustrada- Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula*. São Paulo: Iluminuras, 2004, p.141.



outras palavras, a filosofia crítica de Kant, ao dar aos objetos uma dupla significação (coisas e coisas em si mesmas) lançou um novo olhar sobre os objetos que antes da *Crítica* sempre foram vistos como “coisas em geral”, ou seja, eram vistos com uma única significação. E é nesta dupla significação que Goldmann alicerça a questão de Deus na filosofia kantiana.

As coisas em si mesmas não podem ser conhecidas, logo Deus não é um objeto que pode ser conhecido já que o mesmo não é um objeto de experiência. Deus é um objeto *numenal* (que Goldmann também chama de suprassensível), é uma coisa em si, e neste sentido para Goldmann é um conceito problemático, do qual não é possível afirmar a existência nem mesmo a não existência. Aqui se aproximam Pascal e Kant, pois em ambos a existência de Deus é algo que não pode ser provada. Para Pascal é uma aposta. Cabe agora entender como é possível definir Deus (ou suprassensível) na filosofia kantiana.

Para Goldmann o fato de não se poder provar a existência de Deus não exclui a possibilidade que o mesmo tem de existir, parecido com a situação do apostador pascaliano. Para que o homem passe a agir “como se” Deus existisse, é preciso que o mesmo não enxergue Deus como um conceito problemático. É preciso ver em Deus uma espécie de realização. Sobre essa questão Goldmann afirma: “Kant admite que o imperativo de agir “como se” o suprassensível devesse ser realizado em nossa ação está ligado de uma maneira “inseparável” à crença na realização desse suprassensível”.<sup>425</sup>

É possível perceber na citação que o suprassensível, afim de não ser um conceito problemático deve estar relacionado com a ação do homem, e da mesma se vai até a realização (crença) deste suprassensível. Neste sentido, o suprassensível vai para o campo da prática, e isso é o que se designa na filosofia de Kant segundo Goldmann como “soberano bem”,<sup>426</sup> que em linguagem teológica quer dizer “reino de Deus”.<sup>427</sup> Mas em que consiste esse soberano bem? O mesmo é um acordo entre a virtude e a felicidade, ou nas palavras de Georges Pascal: “[...] a virtude e a felicidade coligam-se no conceito de soberano bem”.<sup>428</sup> Resta saber agora como se dá essa coligação entre virtude e felicidade que engendra o soberano bem.

<sup>425</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p.211.

<sup>426</sup> Caygill em seu *Dicionário de Kant* chama o conceito de “sumo bem”. Já Georges Pascal em seu *Compreender Kant* chama o mesmo conceito de “Bem Supremo”. A opção no presente trabalho será manter a tradução feita por Goldmann em *Origem da Dialética*: “Soberano bem”.

<sup>427</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p.213.

<sup>428</sup> PASCAL, Georges. *Compreender Kant*, p.140 (grifo nosso soberano bem).

A virtude se dá através do cumprimento da lei moral, o imperativo categórico, que não tem necessidade de fundamentação teológica conforme Yves Lacoste.<sup>429</sup> É a máxima guiada através do desejo que a mesma se torne lei universal. Goldmann no *Dieu caché* concorda com essa posição, pois para o pensador romeno “[...] a moral é para Kant autônoma [...]”<sup>430</sup>

A lei moral kantiana não deve depender da experiência, não deve ser motivada por móveis empíricos, pois os mesmos, com visto, são sempre egoístas, já que visam sempre um interesse próprio, bem como, usam as pessoas como meio e não como fim, como o exemplo visto acima da promessa não cumprida. São atitudes, conforme Georges Pascal, motivadas pelo amor de si ou pela felicidade pessoal. Porém a segunda questão acima que liga Kant a Pascal fala que a esperança da felicidade é algo necessário.<sup>431</sup> Georges Pascal corrobora: “Sem duvida é-nos impossível não desejar a felicidade”<sup>432</sup> Porém, diferente da virtude, que acontece através da obediência à lei moral que é autônoma e incondicional, a felicidade se liga às inclinações da sensibilidade e não à razão. A felicidade não pode servir de base para a virtude, devido ao seu aspecto subjetivo. Kant define esse tipo de felicidade como *eudaimonia*, uma forma de felicidade inferior, que diferentemente da incondicionalidade do imperativo categórico é condicionada pelos bens exteriores, que visam satisfazer a felicidade pessoal. Sobre isso Giovanni Reale coloca uma questão: Primeiro ele afirma que a busca da virtude é algo que torna a pessoa digna de felicidade, ou em outras palavras, existe uma esperança de felicidade. Porém, ser digno, ter esperança de felicidade é diferente de ser feliz. Logo, a saída é postular um Deus que proporciona uma união entre a virtude e a felicidade, e somente através desse postulado é que a virtude e a felicidade se coligam no conceito de “soberano bem”. Neste sentido, Deus não é uma existência certa, e sim fruto de postulado necessário. Goldmann afirma que tal Deus (análogo ao Deus pascaliano trágico) é um Deus que é um postulado, um absoluto do qual o homem não pode renunciar, pois isso seria renunciar à felicidade. Mas que por outro lado o homem não consegue atingir com suas próprias forças, já que ele não possui uma garantia de sua existência. Dito de outra maneira, Deus é um postulado, necessário para que o homem cumpra a lei moral, o imperativo categórico, na esperança da realização suprassensível do “soberano bem”, união de virtude e felicidade. Giovanni Reale<sup>433</sup> assim sintetiza: A lei moral me obriga a ser virtuoso. Isso torna o

<sup>429</sup> LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário crítico de teologia*, p. 981.

<sup>430</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.331.(tradução nossa).

<sup>431</sup> PASCAL, Georges. *Compreender Kant*, p.128.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p.128.

<sup>433</sup> REALE, Giovanni; ANTISSERI, DARIO. *História da filosofia: Do humanismo a Kant*, p. 917.

homem digno de felicidade. Porém, não a felicidade voltada para a satisfação pessoal, condicionada pelos bens exteriores. Uma felicidade suprema, uma espécie de *beatitudo* (bem-aventurança), termo cunhado por São Tomás de Aquino conforme Caygill, e que se aplica a Kant como uma forma de felicidade que se opõe à de *eudaimonia*.<sup>434</sup> Na chave desta segunda forma de felicidade é necessário postular um Deus que faça corresponder em outro mundo, supersensível, aquela felicidade que é impossível de se alcançar neste mundo.<sup>435</sup> Essa não possibilidade de se alcançar a felicidade neste mundo, fecha as analogias entre a aposta pascaliana e a existência de Deus em Kant.

Porém é preciso ainda preencher outras duas condições para a realização do “soberano bem”. Foi visto que a condição para o soberano bem é a virtude que consiste em seguir a lei moral, imperativo categórico. Porém, apesar de sua incondicionalidade, segundo Georges Pascal, Kant não deixa de demonstrar a dificuldade humana em seguir o mesmo. Georges Pascal afirma “Ora, só uma vontade santa poderia alcançar a conformidade perfeita com a lei moral”.<sup>436</sup> Logo, como nesta vida é muito difícil encontrar tal conformidade, é necessário se postular uma alma imortal para que tal conformidade fosse possível *ad infinitum*, afim de que o homem progressivamente se aproximasse da santidade.

Além disso, é preciso acrescentar um terceiro elemento para a realização do “soberano bem”, a liberdade. Isso posto, é possível retornar para a análise feita por Torres Filho, e que diz respeito a distinção kantiana entre as coisas e as coisas em si. A mesma tornará mais clara os outros dois postulados, a saber, Deus e a alma imortal. Esse tema fechará a discussão sobre Kant e sua relação com Pascal. Isso feito, passar-se-á para a ligação do tema da aposta e sua relação com a História da Filosofia, principalmente a marxiana.

Como visto acima segundo Rubens Torres Filho, a *Crítica da Razão Pura* enxerga os objetos em um uma dupla significação, cujo resultado é a célebre distinção feita na *Crítica* entre *fenômeno* (objetos da experiência) e *númeno* (coisas em si). Essa distinção para Kant é de fundamental importância, ou em outras palavras, essa dupla significação das coisas é que permite em Kant resolver o problema da liberdade da alma sem sujeitá-la ao mecanismo determinista da natureza.

<sup>434</sup> CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant* 147.

<sup>435</sup> REALE, Giovanni; ANTISSERI, DARIO. *História da filosofia: Do humanismo a Kant*, p. 917.

<sup>436</sup> PASCAL, Georges. *Compreender Kant*, p.142.

Caso essa dupla significação dos objetos não tivesse disso feita, o princípio de causalidade e também o mecanismo natural na determinação das coisas teria que valer de forma unívoca para todas as coisas em geral, todas tomadas como eficientes. Rubens Torres Filho afirma o seguinte:

[...] ainda que conformado à finitude e resignado ao império irrestrito do mecanismo natural eu não poderia sequer, no interior desses limites afirmar a liberdade da minha vontade. Seria preciso rivalizar com a causalidade absoluta, e não simplesmente obter, para afirmar o livre arbítrio uma modesta (mas absurda) exceção.<sup>437</sup>

Torres Filho afirma que Kant continua sua explanação e afirma que caso a *Crítica* não tenha errado em dar aos objetos uma dupla significação, a liberdade da alma humana seria “coisas em geral” (em sentido único) não se pode dizer que a sua vontade é livre e ao mesmo tempo afirmar que ela está submetida à necessidade natural, pois isto é contraditório. Rubens Torres Filho desdobra isso afirmando que: “A escolha será então iniludível: determinismo-negação completa da liberdade – ou contradição”.<sup>438</sup>

A liberdade (e também a alma e Deus), quando tomadas como coisas em geral, sem a divisão entre *fenômeno* (coisa) e *númeno* (coisa em si mesma) é vista pela metafísica tradicional, como um ente, um ser, como “um” entre outros que são “em si mesmos”. Querer dotar esse ser de uma vontade livre seria abrir uma exceção (absurda?) na regra geral, na ordem universal da necessidade, governada pela lei de causa e efeito. Como arrumar um lugar para a liberdade sem infringir a legalidade e a universalidade dessa lei? Em outras palavras, a liberdade não pode ser conhecida como fenômeno, no sensível. Todavia, será que é possível, através da dupla significação proposta pela *Crítica*, conhecê-la como coisa em si? Também isso não é possível, pois ainda no *Prefácio*, Kant reafirma a posição da *Crítica* que ensinou a impossibilidade da razão conhecer as coisas em si mesmo, limitando-nos aos meros fenômenos o que é possível conhecer teoricamente.

A solução dada por Kant foi perceber que mesmo não podendo conhecer a liberdade, é possível ao menos pensa-la. A liberdade, neste sentido é um objeto suprassensível, que não é

<sup>437</sup> TORRES FILHO, R.R. *Ensaio de filosofia ilustrada- Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula*, p.142.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 143.

conhecido como “coisa em si”, mas pensável. A não contradição acontece pela própria definição do pensável. Em outras palavras, a distinção se dá no modo de representar as coisas. Kant afirma que: “[...] isto é, sua representação não contém, pelo menos nenhuma contradição em si, desde que ocorra a nossa distinção crítica entre ambos os modos de representação (o sensível e o intelectual) [...]”.<sup>439</sup> E assim, a liberdade, neste sentido como *pensável*, não sofrerá mais as leis irrestritas do determinismo natural, pois o princípio de causalidade só se dá sobre os objetos meros da experiência, do modo sensível, e portanto a dupla significação proposta na *Crítica* está correta e acaba por livrar a liberdade da causa e efeito presente no determinismo natural. Em síntese só nos fenômenos é que existe a causalidade.

Rubens Torres Filho afirma que Kant define sua argumentação no *Prefácio* como algo que pretende colocar as coisas em seu devido lugar. A distinção feita entre fenômeno e coisa em si conseguiu encontrar um lugar para a liberdade da alma sem que esta caia em manifesta contradição, pois se fosse tomada em único sentido, como ser individual, não seria possível atribuir-lhe, o predicado de livre e não livre ao mesmo tempo. A distinção feita por Kant permite colocar os conceitos cada um em seu devido lugar. Conforme Rubens Torres Filho isso é uma espécie de demarcação de território. A palavra que permite realizar essa demarcação de território é a palavra alemã *Gebiet*, que significa domínio, mas que também pode ser traduzida por jurisdição, comarca. Em outras palavras, a liberdade e a necessidade natural encontram cada uma sua jurisdição, sua comarca, o que contribui para demonstrar a derrocada da contradição, pois não é possível haver conflito entre as jurisdições.

A importância para Kant em encontrar um lugar para liberdade é que, sem esta não é possível se falar em moral, ou ainda, para que haja moralidade tem que necessariamente se pressupor um ser racional dotado de liberdade. Para alguém agir moralmente é necessário que este ato seja fruto de uma ação livre, ou usando os termos aqui propostos, a liberdade não pode sofrer de nenhuma causalidade (o mecanismo da natureza para Kant) que impeça a mesma da escolha moral. Porém, graças à dupla significação feita pela *Crítica* a liberdade encontrou o seu lugar, sua jurisdição, e não sofre mais os efeitos irrestritos da causalidade natural e, portanto, como para haver moral é necessário apenas que a liberdade não se contradiga (se torne pensável), a doutrina da moralidade acaba também por conseguir encontrar seu lugar (sua jurisdição).

---

<sup>439</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores), p. 44.

Para finalizar, ao encontrar um lugar para a liberdade (e conseqüentemente para a possibilidade da moral) Kant, através da crítica feita á razão pura, acaba por encontrar lugar também para Deus e para a imortalidade da alma, que constituem os três postulados da razão prática, e que juntos encontram seu espaço, sua jurisdição, que em nenhum momento deve rivalizar com a jurisdição comandada pela razão pura (antes da *Crítica*), razão esta, que Kant demitiu sua pretensão a concepções transcendentais, e por isso é possível entender a célebre máxima kantiana em que ele suprime o saber (a pretensão da razão pura em conhecer o supra sensível, as coisas em si mesmas) e encontra um lugar para a crença (postulados da razão prática). Resumidamente podemos dizer que Kant, ao recuperar os postulados da razão prática, acabou por dar aos objetos um estatuto de suprassensível. Conhecer é diferente de pensar. No primeiro caso se trata do uso teórico da razão cuja pretensão ao conhecimento será reduzida ao fenômeno, ao sensível. No segundo caso, o objeto ganha um estatuto de suprassensível (como pensável).

Os postulados da razão prática favorecem a vontade humana a seguir a lei moral. Ou em outras palavras, a moralidade das ações, após a dupla significação dos objetos, recorre a um postulado da existência de objetos suprassensíveis. Após a *Crítica* é possível encontrar um lugar para a fé sem cair no dogmatismo, no sentido da pretensão de atingir o suprassensível através da razão. Em outras palavras, a utilidade da *Crítica* está em demonstrar de forma definitiva que existem coisas que “[...] ninguém no mundo pode penetrar com a visão [...]”.<sup>440</sup> E este é, portanto, para Kant, o grande presente que *Crítica* deixa para a posteridade, ou seja, poder pensar Deus, imortalidade da alma e liberdade de forma crítica e não mais dogmática.

Após essa breve digressão, é possível, em resumo, entender as analogias entre Pascal e Kant nos três aspectos descritos acima: 1. É impossível afirmar a existência de Deus via razão teórica, portanto Deus é visto como uma espécie de existência não existente. Para Pascal uma aposta, para Kant um postulado suprassensível que coliga virtude e felicidade; 2. a esperança de felicidade é essencial para a vida humana. Todos os homens desejam ser felizes para Pascal. Em Kant é impossível não desejar a felicidade; 3. Porém, tal felicidade é impossível de alcançar neste mundo: Para Pascal uma aposta entre a limitada felicidade terrestre e a vida eterna e feliz. Para Kant a felicidade terrena não existe, apenas como móvel para ações egoístas que visam interesse próprio. A dignidade de ser feliz só pode ser garantida pela realização do “soberano bem”.

---

<sup>440</sup> TORRES FILHO, R.R. *Ensaio de filosofia ilustrada- Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula*, p.156.

Enfim, após todas as análises realizadas acima, é possível verificar como o fragmento da aposta, bem como a ligação do mesmo com o imperativo categórico, influenciaram a História da Filosofia posterior.

Como visto, para Goldmann, o fragmento da aposta (parte ou totalidade relativa), está no centro das questões abordadas pelos *Pensamentos* (Deus paradoxal; aposta; que é outra parte ou totalidade relativa que é maior que a primeira mas a engloba), bem como influencia Kant (postulados práticos, existência de Deus, imortalidade da alma e liberdade; outra parte relativa – História da Filosofia) e chega até o pensamento materialista e dialético e neste sentido ela atinge uma totalidade, a saber, a importância da aposta no contexto da História da Filosofia. Com isso, se vai das partes ao todo e vice-versa e ambos se esclarecem mutuamente.

Os valores supremos que são alcançados em Pascal na eternidade da vida feliz, e em Kant no suprassensível – reunião de virtude e felicidade, mantêm sua forma mas se alteram no pensamento dialético. Em Hegel ele será a liberdade, e em Marx a sociedade sem classes, ambos vistos no capítulo anterior.<sup>441</sup>

A realização de tais “soberanos bens” ultrapassam definitivamente o indivíduo, e passam a ser resultado de vários indivíduos, de várias ações que possam realizá-los. Pascal e Kant perceberam as insuficiências humanas em realizar o “soberano bem”, colocando sempre a situação como individual, e além do mais, os homens (individuais) por conta própria não poderiam realizá-las.

A fundamental importância da aposta pascaliana foi relegar para a História da Filosofia posterior três elementos inseparáveis para a ação humana: o risco, o perigo do fracasso, e a esperança de êxito.<sup>442</sup>

Na filosofia prática posterior (principalmente Marx, pois o importante é transformar o mundo e não só interpretá-lo) os valores estão dentro de uma realidade objetiva. A aposta do homem agora está centrada no sucesso de sua ação, e todo o esforço e seu consequente resultado é fruto de uma aposta coletiva que supera a aposta em um Deus suprassensível, e deve rumar para uma aposta com relação ao proletariado, classe social que deve erigir a

---

<sup>441</sup> GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*, p.335.

<sup>442</sup> *Ibid.*, p 335.

sociedade comunista.<sup>443</sup> No mesmo sentido, porém avançando um pouco mais, é possível perceber, segundo Celso Frederico, que existe uma analogia entre o fragmento da aposta e a militância marxista. O segundo aposta na existência de uma força revolucionária no interior da sociedade, o proletariado, que pode restaurar a comunidade humana (esperança de êxito), apesar de nunca (daí a questão trágica – perigo de fracasso) será possível dizer que é certa a sua realização, assim como a aposta pascaliana em um Deus absconso. Neste sentido, a aposta pascaliana e a militância marxista são homólogas.

Goldmann afirma que Pascal e Kant podem ser vistos sob a ótica do diabo. Em ambos só resta opor o mal (diabo), entendido como a impossibilidade de alcançar o soberano bem, (cada um a seu modo como visto) na terra. Já em Hegel e em Marx, o mal é o caminho que conduz ao bem. Para o primeiro, malgrado seu otimismo, o doloroso progresso da liberdade atinge o ápice na época do filósofo no sentido em que acontece uma reconciliação entre o homem interior livre e suas instituições (exterior). Já em Marx, todo tipo de mal foi visto na história, principalmente sob a ótica do conceito de luta de classes. As classe dominantes sempre exploram as classes dominadas, e o capitalismo totalizou o processo histórico, bem como fez com que a luta de classes atingisse seu ponto mais cristalino, colocando de um lado os burgueses, e de outro os proletários. Como a totalidade dialética marxiana é dinâmica, estava aberto o caminho para a revolução, e cabia aos proletários operar uma nova totalidade, a síntese histórica cuja esperança é colocar um ponto final na injustiça histórica da luta de classes na história, e somente aí o bem venceria o mal.

Pascal quer fazer tudo como se estivesse entre os eleitos, mas depende da graça divina contingente. Kant quer alcançar o soberano bem, mas é obrigado a postular a alma imortal já que o homem é fraco no sentido de seguir a lei moral. Ambos buscam o incondicionado, mas sentem que não alcançam por suas próprias forças. Na *Origem da dialética*, Goldmann resume essa situação:

As duas visões do mundo viam no homem um ser limitado cujo destino autêntico é dirigir-se para o incondicionado, para a totalidade, para o soberano bem, para o reino de Deus, sem nunca pode atingir por suas próprias forças. [...] A moral cristã estabeleceu seu preceito (como deve ser) com tanta pureza e severidade que tira ao homem a confiança de se conformar completamente, ao menos nesta vida, mas em troca ela garante também que nós podemos esperar que, se agirmos o melhor que pudermos, o

---

<sup>443</sup> Ibid., p.335.



que não está em nosso poder virá ulteriormente de um outro lado, saibamos ou não de que modo.<sup>444</sup>

Da mesma forma Marx quer apostar na realização de valores futuros em uma sociedade sem classes, uma comunidade humana. Todo esforço neste sentido é válido. Mesmo não afirmando a existência certa da realização de tais valores. Vale lembrar que Pascal deixa claro que é preciso lutar pelos mesmos, no sentido de agir tendo em vista a salvação da alma e promessa de uma vida eterna e feliz. Kant afirma que é preciso se engajar em algo desde que haja a menor esperança disso se realizar.

A ideia de comunidade humana em Kant reúne todos os elementos que depois propiciaram a passagem de uma filosofia religiosa para uma Filosofia da História. Os problemas do homem em Marx e em Hegel não se relacionavam mais com problemas transcendentais como em Pascal. As limitações do homem eram imanentes, e de forma imanente deveriam ser resolvidas.<sup>445</sup>

Em Marx, a sociedade sem classes é algo que envolve os riscos e os fracassos (como tudo, aliás), mas envolve também a possibilidade de êxito. Diante disso, o presente trabalho terminará com uma paráfrase que tomará por base a máxima marxiana vista no *Manifesto do Partido Comunista*, e que coincidentemente foi a frase que fechou o capítulo anterior: “Apostadores de todos os países, uni-vos!”

---

<sup>444</sup> GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*, p.220.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 223.

## CONCLUSÃO

O presente trabalho procurou esclarecer alguns aspectos das filosofias de Pascal e Kant, principalmente aqueles que corroboraram com a ideia central do trabalho, a saber, os motivos que levaram Goldmann a encontrar as bases da dialética, principalmente a marxiana, no pensamento de Pascal e de Kant. Porém, antes de abordar o tema central do trabalho, foi feita uma introdução à dialética, conceito que não possui univocidade na História da Filosofia.

A presente conclusão não retomará de forma exaustiva as várias análises que foram realizadas sobre os filósofos acima citados. A mesma retomará, mesmo que de forma esquemática, alguns pontos tratados neste trabalho.

A primeira parte procurou, de forma introdutória, demonstrar a importância da dialética em três filósofos que deram enorme importância ao tema: Platão, Hegel e Marx. O eixo condutor da análise girou em torno da seguinte ideia sugerida por Bornheim: Platão – surto da metafísica; Hegel – crise final da metafísica, idealismo; Marx: Uma filosofia no e para o mundo; revolucionária. Além do mais, o primeiro capítulo objetivou abrir caminho para o segundo capítulo, cerne do presente trabalho, capítulo que, repetindo, procurou entender as origens da dialética, principalmente a marxiana, que segundo Goldmann se encontra nas filosofias de Pascal e Kant.

A dialética platônica se caracterizou por ser excessivamente metafísica, já que segundo Bornheim Platão renegou o finito, ou em outras palavras, o finito, o contraditório (mundo sensível) foi compreendido através da sua participação na realidade transcendente, no mundo das Ideias, responsável pelo caráter totalizador da dialética metafísica platônica.

Com Hegel a situação se altera, já que o filósofo passou a encarar o finito, o contraditório, e com isso se superou a dicotomia sensível-inteligível da dialética platônica. Todavia, segundo Bornheim, Hegel também continuou metafísico, ou melhor, Hegel é o último representante da dialética metafísica. A Filosofia da História em Hegel ajudou a compreender a questão. Na mesma, Hegel observou o conceito de liberdade no sensível, ou em outras palavras, o doloroso itinerário feito pela liberdade, que se iniciou na China e na Índia, passou pela Pérsia (aí o conceito começou a se movimentar, já que a Pérsia sucumbiu e aqui começa a contradição), Grécia, Idade Média, Reforma, até enfim chegar ao ápice na

própria época em que o filósofo viveu. Na mesma, Hegel acreditou que a dialética da história chegou ao seu final, pois a liberdade interior e subjetiva se harmonizou com as instituições exteriores e objetivas. Porém, vários foram os comentadores que levantaram a tese que a história tratou de desmentir o sistema hegeliano, já que a pretensa harmonia anunciada por Hegel só se realizou no interior do seu sistema filosófico, e neste sentido Hegel continuou idealista, pois a História da Filosofia acabou se resolvendo na Espírito ou Ideia, e por isso, repetindo, manteve-se metafísica.

Coube então a Marx fazer uma Filosofia da História no e para o mundo, uma filosofia pautada no finito, que buscou o *status* de ciência, além de ser revolucionária. Na *Ideologia alemã*, Marx marcou definitivamente sua diferença com relação aos historiadores que o precederam. O materialismo histórico marxiano não construiu uma filosofia à partir da lua, no sentido de um sistema, como por exemplo o hegeliano, que trabalhou com o ideal e não com o real. A Filosofia da História em Hegel se resolveu no sujeito. Marx foi o filósofo que se debruçou sobre o objeto. As premissas do materialismo histórico marxiano se pautaram na existência dos seres humanos vivos (objeto) e na necessidade dos mesmos produzirem os meios necessários para manterem-se vivos. São homens que se relacionam entre si e com a natureza (caráter relacional dialético). Em suma, produzem seus meios de sobrevivência, modificam (humanizam) a natureza, e ao modificarem a mesma, acabam também por serem transformados. Neste sentido, o homem é um ser de criação, pois através do seu trabalho o homem sempre se renova, pois sua atividade busca um sentido, e tal busca de sentido pode ser entendida como a *práxis*, que forneceu ao homem marxiano seu lugar na finitude. Em outras palavras, através da *práxis* foi possível iluminar a questão da filosofia marxiana ser uma filosofia no e para o mundo.

Marx também percebeu que a relação dialética homem-natureza proporcionou ao primeiro satisfazer suas necessidades, necessidades que em um primeiro momento foram básicas, mas que foram se ampliando com o decorrer da história. Tal ampliação fez a história se mover (dialética), pois os homens precisaram se organizar (forças produtivas) para suprir as novas necessidades. Além disso, o intercâmbio entre as coisas fabricadas também acabou por se modificar, bem como as formas de propriedade. Essa é a contradição dialética da história, que Marx dividiu em cinco formas, a saber, comunismo primitivo, escravismo, feudalismo, capitalismo e comunismo. No comunismo primitivo Marx percebeu que não havia o sentimento de propriedade, e neste sentido a sociedade não era dividida em classes. A divisão em classes sempre em luta é outro conceito da Filosofia da História marxiana, divisão

que aconteceu somente no escravismo, pois neste período começou a existir o sentimento de propriedade, cindido entre aqueles que detêm os escravos (classe dominante), e os próprios escravos (classe dominada). Tal dicotomia classista perpassou todas as formas de organização subsequentes, e a base de tal dicotomia sempre foi a exploração de uma classe, a dominante, sobre a outra, a dominada. Tal exploração atingiu sua forma mais cristalina no capitalismo, que colocou de um lado os burgueses (dominantes) e do outro os proletários (dominados). Marx elegeu os proletários como a classe social revolucionária, ou em outras palavras, os proletários devem erigir a sociedade comunista, sociedade pautada na ideia de liberdade, ou em outras palavras, um trabalho que novamente se pautaria na liberdade e na criação, aspectos perdidos pelos homens desde o fim da Idade Média, já que no capitalismo o trabalho humano passou a ser intermediado pela máquina.

Foi possível perceber que a ideia de liberdade em Marx diz respeito a algo que deve ser conquistado, diferente da liberdade hegeliana que encontrou seu ápice no interior do próprio sistema, mas que não encontrou correspondência, ao contrário do que imaginou o filósofo, no mundo real. A dialética materialista e histórica marxiana pôde ser resumida como uma observação do passado realizada em bases materiais, bem como, uma aspiração com relação ao futuro, daí seu aspecto revolucionário. Tal dialética pode ser vista também como um processo totalizador, já que a mesma conseguiu unir passado presente e futuro.

As três dialéticas (Platão, Hegel e Marx) abriram caminho para o segundo capítulo do presente trabalho, cujo objetivo foi tentar compreender as origens da dialética segundo Goldmann, pensador romeno que de forma original defendeu a tese que Pascal e Kant foram os pensadores que deram origem à dialética, principalmente a marxiana.

Goldmann defendeu a ideia que existe uma linha de pensamento racionalista representada por vários filósofos, visão que é oposta a visão de mundo medieval. A visão de mundo racionalista é extremamente individualista, e é criticada por Pascal e Kant sendo que o segundo levou a mesma até seus limites, e com isso abriu caminho para a possibilidade de superá-la, passo que só será dado pelas filosofias ulteriores. Pascal e Kant também foram vistos por Goldmann como pensadores trágicos, pois os mesmos enxergaram os limites do racionalismo individualista, porém não conseguiram superá-lo.

É em Pascal que Goldmann alicerçou suas críticas ao racionalismo individualista, cujo principal representante segundo Goldmann foi Descartes, mais precisamente o *Eu* cartesiano,

que configura o oposto do aspecto relacional humano em Marx, o *Nós*. Pascal afirmou que o eu é odioso, e Goldmann também argumentou que o homem pascaliano é um ser eminentemente social, já que possui um desejo incomensurável de ser admirado.

Ainda segundo Goldmann, Pascal também criticou o racionalismo individualista (bem como o empirismo) em suas bases metodológicas, já que ambos acreditaram possuir pontos de partida seguros, a razão para os racionalistas, e a sensação para os empiristas, e ambos caminham em linha reta em suas pesquisas. Pascal afirmou que não existem pontos de partida seguros (enquanto princípios), já que é impossível saber a causa das coisas. Além do mais, toda pesquisa vai da parte ao todo e vice-versa, pois todas as coisas do mundo são mediatizáveis, são causa e efeito, e neste sentido o todo e as partes acabam por se esclarecer mutuamente. Essa concepção de totalidade será o coração da dialética posterior, de Hegel, Marx, e até mesmo de Goldmann. Em suma, Pascal, segundo o pensador romeno, forneceu as bases para a dialética posterior, ao entender que a totalidade jamais está pronta, pelo contrário, ela deve ser construída. Existe nesse sentido, uma homologia com a missão do proletário que deve erigir a sociedade comunista.

Já em Kant, Goldmann percebeu que a ideia de totalidade se deu através do universo e da comunidade humana, ideias opostas ao egoísmo do racionalismo individualista. Kant levou essas ideias às últimas consequências, mas não conseguiu superá-las, já que o filósofo ainda estava sob a égide do individualismo. Em suma, Goldmann percebeu em Kant um fim e um início. O fim do racionalismo individualista, e o início, mesmo que hesitante (totalidade problemática), da ideia de comunidade humana, ideia perdida desde o fim do período medieval. Trata-se de um ideal a ser atingido, ideal legítimo, fonte das maiores aspirações humanas. Esse foi o passo dado por Marx.

Em síntese: Pascal criticou o racionalismo individualista. Kant apontou o caminho para a superação do mesmo, mas não deu o passo decisivo. Tender para certos objetos (criticá-los), mas não realizá-los é o centro da questão trágica que uniu Pascal e Kant.

Goldmann analisou o pensamento trágico em três aspectos, Deus, homem e mundo. Quanto ao primeiro, Goldmann percebeu que o racionalismo individualista tornou supérflua a ideia de Deus, visto como o autor das verdades eternas, acessíveis à razão humana segundo os racionalistas, mas que não interferia mais no mecanismo natural do mundo. Em suma, Deus abandonou o mundo. A ideia de comunidade humana seguiu o mesmo destino, pois para o

racionalismo individualista nada deve se sobrepor ao indivíduo. Todavia, esse individualismo não conseguiu impor-se de maneira inequívoca, já que a sociedade ainda convivia com os dogmas cristãos. Coube ao pensamento trágico à ideia de retornar aos referidos dogmas, através de ideias como pecado, graça, predestinação, etc. Os valores morais também deveriam voltar a ser pautados na religião cristão, única capaz de dar aos mesmos uma essência de totalidade, ou em outras palavras, uma verdade e uma justiça absolutas, para além do relativismo moral dos homens e do mundo ambíguo e degradado. Dito de outra maneira, Deus tornou-se um presente-ausente, cerne do pensamento trágico. Ele está ausente, mas continua presente no sentido de exigir a totalidade dos valores, algo impossível de ser encontrado no mundo confuso e ambíguo, tampouco nos homens. Diante disso, a questão foi saber como o homem deveria viver perante a radical exigência divina. Enfim, deve-se viver para Deus somente, ou segundo o mundo? Goldmann percebeu que nenhum homem é um átomo no mundo (individualismo), pois para o pensador romeno cada indivíduo acaba por receber as influências dos diversos grupos sociais no quais o mesmo participa durante sua vida. Pascal foi um caso sintomático, pois sua vida e seus escritos oscilaram entre viver para Deus e viver para o mundo. Pascal, ao conviver com o rigoroso movimento jansenista, que também apelou para uma volta à religião cristã e seus dogmas, acabou por viver a tensionalidade que marcou o movimento segundo Goldmann. O pensador romeno encontrou essa tensionalidade em duas correntes no interior do movimento. Uma Goldmann chamou de centrista, cujo principal representante foi Arnauld. Esta corrente acreditou ser possível viver no mundo, bem como enxergou a justiça e a política como instituições humanas, aspectos que se refletiram nas *Provinciais* de Pascal. Por outro lado, havia a corrente extremista, cujo principal representante foi Barcos. Esta corrente defendeu a ideia da recusa do mundo com suas instituições (política, justiça), e sua relatividade. A vida deve ser entregue exclusivamente a Deus, aspectos que refletiram nos *Pensamentos* de Pascal.

Já com relação à vida de Pascal, Goldmann observou que pensador realizou uma espécie de síntese entre as posições, já que Pascal viveu no mundo (centrista), foi cientista, inventor, mas sem dele tomar gosto (extremista). A ideia de pecado original corroborou com essa posição, já que nas *Provinciais* o efeito do pecado não pareceu ser tão danoso à razão humana, pois na mesma Pascal afirmou ser possível conhecer as leis naturais. Já nos *Pensamentos*, o efeito do pecado acabou por corromper não só a razão humana, mas o homem como um todo. O homem passou a ser visto como portador de uma dupla natureza, a primeira adâmica, e a segunda concupiscente. O homem, portanto, é um ser duplo, paradoxal, nem anjo

nem fera, nem grande nem miserável. Ele é miserável por causa de sua segunda natureza, concupiscente, mas é grande porque é capaz de receber a graça contingente divina, única capaz de fazer o homem convertido enxergar tudo a partir de uma nova luz.

O homem trágico é um homem solitário, que vive por Deus e para Deus, ou seja, não renuncia à verdade verdadeira, à realização dos valores absolutos, uma espécie de totalidade. Ele vive no mundo, na presença dos sensíveis, mas aspira aos invisíveis. O mundo ambíguo e confuso não pode lhe fornecer tal realização, logo a totalidade exigida pelo homem trágico se dará através da esperança da união do corpo-alma na eternidade. Neste sentido, o pensamento trágico pode ser visto como a-histórico, pois só enxerga o presente, e a esperança da eternidade. É uma espécie de certeza, mas que também comporta a dúvida.

Essa esperança que comporta a dúvida abriu caminho para a discussão sobre o fragmento da aposta, visto como o principal fragmento dos *Pensamentos* de Pascal segundo Goldmann. O pensador romeno analisou o referido fragmento através do método dialético preconizado por Pascal, e que diz respeito à relação entre as partes e o todo que se esclarecem mutuamente. O fragmento (parte) foi analisado primeiro internamente. Depois foi inserido em um todo maior, os *Pensamentos*, e por fim o fragmento mostrou sua importância nas filosofias práticas posteriores, a saber, o imperativo categórico kantiano e a filosofia marxiana em seu sentido revolucionário. Em suma, o fragmento foi visto na relação entre as partes e o todo que se esclarecem mutuamente.

Deus, análogo a situação da eternidade acima, é uma esperança que comporta a dúvida. Foi visto que o fragmento da aposta é uma tentativa de provar matematicamente a vantagem que o jogador tem ao apostar na existência de Deus. O pano de fundo foi fornecido pela universalidade do desejo humano em ser feliz, algo aliás, visto como impossível em um mundo ambíguo. O desejo de felicidade é algo presente nos *Pensamentos* como um todo, aspecto que já insere o fragmento da aposta (parte) em um todo maior, os *Pensamentos*.

Com relação à felicidade, caso o jogador apostasse no nada, na não-existência de Deus, ele teria como garantia uma vida finita. Porém, caso o jogador optasse pela existência de Deus, é possível postular uma segunda vida, eterna e feliz, e isso corresponde a um ganho infinito que o jogador não deve desprezar. É um argumento indemonstrável, um postulado sobre um Deus certo e incerto, e em uma salvação igualmente dubitável. Todavia, Goldmann afirmou que o caráter dubitável deixa intocada uma questão em Pascal, já que para o filósofo,

ainda nesta vida, os homens não tocados pela graça (esmagadora maioria) devem viver como se estivessem entre os salvos, já que Deus jamais revela para quem vai conceder a graça e a predestinação. Esse dever é extensível aos outros homens, já que todos, neste sentido, estão em iguais condições. Além do mais, as ações humanas não entram na economia da salvação. Tal dever, uma espécie de “como se” encontra analogias com o imperativo categórico kantiano, o que acaba por corroborar a tese goldmanniana que afirmou que o fragmento da aposta abriu caminho para um todo maior, as filosofias práticas ulteriores.

A primeira analogia entre o fragmento da aposta e o imperativo categórico kantiano está relacionada com o fato que Pascal enxergou todos os homens de forma incondicional, no sentido de todos serem passíveis de salvação. Kant também enxergou os homens de forma incondicional, pois o imperativo categórico em seu desdobramento, afirmou que os demais homens devem ser tratados como um fim em si mesmo, e não como meio para que se atinja um fim. Em suma, em ambos os casos não há lugar para ações egoístas que não levem em consideração de forma incondicional o próximo.

Uma segunda analogia se deu com relação à felicidade. Pascal afirmou não ser possível encontrar a felicidade nesta vida, pois a felicidade é algo possível apenas na eternidade. Kant, também postula a felicidade no supracensível, através da ideia de “soberano bem”, ou em outras palavras, Deus é um postulado necessário para se coadunar o agir ético baseado no imperativo categórico (algo sempre difícil) com a felicidade.

Por fim, o fragmento da aposta também abriu caminho para a Filosofia da História em Marx, principalmente em seu aspecto revolucionário. O fragmento possui três características que corroboraram com o aspecto revolucionário da filosofia marxiana: o risco (apostar), o perigo do fracasso (Deus não existe) e a esperança de êxito (soberano bem em Kant, vida eterna e feliz em Pascal). A missão legada ao proletário por Marx como força revolucionária capaz de erigir a sociedade comunista é o que fornece a esperança, o ideal que não deve ser desprezado, o ideal entendido como a oportunidade de se erigir uma comunidade humana autêntica. Há uma esperança de êxito nessa missão, bem como, homólogo a aposta, o risco de fracasso. Porém, a esperança de êxito deve ser o móvel condutor para a ação proletária, classe que dispensa o transcendente, o supracensível, e que deve reconduzir a humanidade ao lugar que lhe é devido, a sociedade comunista preconizada por Marx.



## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia – volume 8*. Tradução: António Ramos Rosa, António Borges Coelho e Armando da Silva Carvalho. Lisboa: Editorial Presença, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ADORNO, Francesco Paolo. *Pascal*. Tradução: Mário Laranjeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- AGOSTINHO, A. *A Cidade de Deus* (contra os pagãos) parte I. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012.
- ATTALI, Jacques. *Blaise Pascal ou o gênio francês*. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. Bauru: EDUSC, 2003.
- Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008.
- BORNHEIM, Gerd Alberto. *Dialética; teoria, práxis; Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1983.
- BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BRÉHIER, Emile. *História da Filosofia. O século XIX – Período dos Sistemas (1800-1850)*. Tradução: Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- \_\_\_\_\_. *História de la filosofía – Tomo III*. 5. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974.
- BRUN, Jean. *Introdução à filosofia de Pascal*. Portugal: Publicações Europa América, 1992.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral; revisão técnica: Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- CHÂTELET, François. *História da Filosofia Ideias, Doutrinas. A Filosofia e a História (1780-1880)*. Tradução: Librairie Hachette. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Platão*. Tradução Sousa Dias. Porto: Edições Gallimard, 1975.
- CHAUÍ, Marilena. A história no pensamento de Marx. *A teoria marxista hoje*. Disponível em <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap. 5.doc>>. Acesso em 04 nov. 2013.

- \_\_\_\_\_. *Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O que é ideologia*. 39.ed. São Paulo: Editora Brasilense, 1996.
- FERREYROLLES, Gérard. *Pascal et la raison du politique*. Paris: PUF – Presses Universitaires de France, 1984.
- FREDERICO, Celso. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*. São Paulo: Cortez Editora, 2006.
- \_\_\_\_\_. A sociologia da literatura de Lucien Goldmann. *Estudos avançados*. São Paulo, v.19, n. 54, 2005, Disponível em < <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10088>>.
- \_\_\_\_\_. O marxismo de Lucien Goldmann. *Cronos – Revista do programa de pós-graduação em Ciências Sociais da UFRN*. Rio Grande do Norte, v. 5/6, n.1/2,2004/2005. Disponível em <<http://www.periodicos.ufrn.br/index.php/cronos/article/view/3239>>.
- GAY, Peter. *Freud: Uma vida para o nosso tempo*. Tradução: Denise Bottmann. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GASTON, Henri Gouhier. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Tradução de Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Editora Paulus, 2005.
- GOLDMANN, Lucien. *Dialética e Cultura*. 3.ed. Tradução de Luiz Fernando Cardoso, Carlos Nelson Coutinho e Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Crítica e Dogmatismo na Cultura Moderna*. Tradução: Reginaldo di Piero e Célia E.A. di Piero. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Origem da dialética: A comunidade Humana e o universo em Kant*. Tradução: Haroldo Santiago. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Ciências Humanas e Filosofia*. Tradução: Lupe Cotrim Garaude e José Arthur Giannotti. 3.ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Dialética e Ciências Humanas*. Tradução: João Arsênio Nunes. Lisboa: Editorial Presença, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Le Dieu caché – étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1959.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. Tradução: José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1973(Os Pensadores).
- JUNIOR, Hilário Franco. *O feudalismo*. 9.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.(Coleção Tudo é História).

- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balhur Moosbrugger. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1960.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia*. Tradução: Paulo Meneses (et al). São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004.
- LAZZERI, Christian. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993.
- LEBRUN, Gerard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Tradução: Sílvio Rosa Filho. São Paulo. UNESP, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Pascal*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- LÖWY, Michael; NAÏR, Sami. *Lucien Goldmann, ou a dialética da totalidade*. Tradução: Wanda Correia Brant. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MARX, Karl: *O capital*. Resumo dos três volumes por Julian Borchardt. Tradução de Ronaldo Alves Schmidt. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- \_\_\_\_\_. *A ideologia alemã*. Tradução: Luiz Claudio de Castro e Costa. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia – tomo I*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário de Filosofia – tomo II*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário de Filosofia – tomo III*. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- OLIVA, Luis César Guimarães. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- \_\_\_\_\_. Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana. *Revista de Filosofia Kriterion*, Volume XLVII nº 114. Minas gerais: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2006.
- PASCAL, Blaise. *Cartas Provinciales*. Tradução, prólogo e apresentação de Francesc LL. Cardona. Espanha: Edicomunicación, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Entretien avec M. de Saci. Oeuvres Complètes*. Organização Jacques Chevalier. Paris: Bibliothèque de Lá Pléiade, 1954.

\_\_\_\_\_. *Les Provinciales. Oeuvres Complètes.* Organização Jacques Chevalier. Paris: Bibliothèque de Lá Pléiade, 1954.

\_\_\_\_\_. *Pensamentos sobre a política: três discursos sobre a condição dos grandes.* Apresentados por André Comte – Sponville. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994 (Coleção Clássicos).

\_\_\_\_\_. *Pensamentos.* Precedidos da vida de Pascal, por Mme. Périer, sua irmã. Introdução e notas de Ch.-M. de Granges. Tradução: Sérgio Milliet. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Pensamentos.* Tradução: Mário Laranjeira. 2.ed.São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Pensées. Oeuvres Complètes.* Organização Jacques Chevalier. Paris: Bibliothèque de Lá Pléiade, 1954.

\_\_\_\_\_. *Sur la conversion du Pécheur. Oeuvres Complètes.* Organização Jacques Chevalier. Paris: Bibliothèque de Lá Pléiade, 1954.

\_\_\_\_\_. *Trois discours sur la condition des grandes. Oeuvres Complètes.* Organização Jacques Chevalier. Paris: Bibliothèque de Lá Pléiade, 1954.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant.* Introdução e tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

PLATÃO. *Fédon.* Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1972 (Os Pensadores).

PONDÉ, Luiz Felipe. *Conhecimento na Desgraça: Ensaio de Epistemologia Pascaliana.* São Paulo: EDUSP, 2004.

\_\_\_\_\_. *Do pensamento no deserto: Ensaio de Filosofia, Teologia e Literatura.* São Paulo: EDUSP, 2009. (Ensaio de Cultura, 38).

\_\_\_\_\_. *O homem insuficiente: Comentários de Antropologia Pascaliana.* São Paulo: EDUSP, 2001 (Ensaio de Cultura, 19).

REALE, Giovanni; ANTISSERI, Dario. *História da filosofia: Do humanismo a Kant.* São Paulo: Paulus, 1990.

SINGER, Peter. *Hegel.* São Paulo: Edições Loyola, 2003.

TAVENEAU, Rene. *Jansenisme et politique.* Paris: Librairie Armand Colin, 1965.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de filosofia ilustrada- Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula.* São Paulo: Iluminuras, 2004.