

# DO CONCEITO DE UM DEUS PERFEITO E ÚNICO A TEORIAS QUE NÃO DIALOGAM<sup>1</sup>

## *Comunicação, epistemologia e compreensão*

Dimas A. Künsch<sup>2</sup>

*Resumo:* Na base dos conceitos de rigor, certeza e verdade científica pode-se identificar uma tradição de pensamento que assume um viés de tipo divino, onipotente. Pela via da racionalização do conhecimento, essa tradição acaba por aproximar ciência e teologia, verdade e dogma, disciplina e doutrina, remetendo ao limbo do esquecimento a própria idéia da possibilidade de formas menos avassaladoras de produção de conhecimento, mais afetas ao diálogo, democráticas, compreensivas. O artigo ocupa-se com alguns momentos salientes dessa tradição, exercita-se na crítica às pretensões universalistas e absolutas do saber e propõe, para a ciência em geral e a comunicação em particular, uma atitude cognitiva aberta à experiência do coletivo, ao diálogo entre teorias e à compreensão. Trabalha-se, assim, no resgate do que a cultura científica sempre fez questão de preservar: o princípio de que não existem pontos finais nem certezas absolutas na área do conhecimento.

*Palavras-Chave:* Comunicação. Epistemologia da Comunicação. Compreensão.

---

## 1. Descartes, perfeição e imperfeição

Mais vale conhecer que duvidar, é o que René Descartes (1596-1650) “vê claramente” com o auxílio inestimável da razão. A dúvida, tão fundamental em seu pensamento de crítica vigorosa à Escolástica, revela um grau inferior de perfeição. Ainda que sistemática, atesta a imperfeição do (pobre) ser que faz da dúvida o grande eixo na batalha pela conquista da verdade. E quando se lhe ocorre investigar de onde aprendera a pensar em alguma coisa mais perfeita que si mesmo, enquanto ser que duvida, descobre saber, “com evidência, que devia ser de alguma natureza que fosse, efetivamente, mais perfeita”.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho “Epistemologia da Comunicação”, do XIX Encontro da Compós, na PUC-RJ, Rio de Janeiro, RJ, em junho de 2010.

<sup>2</sup> Faculdade Cásper Líbero. dimas.kunsch@gmail.com

É de fundamental importância espreitar a tessitura do raciocínio nesse momento, para o jovem Descartes, luminoso, em que ele se projeta do terreno necessário, mas pantanoso, da dúvida para a glória da certeza, depois de ter formulado, linhas antes, a máxima, absolutamente “certa” para ele, do “penso, logo existo”: nada garante tamanha certeza, exceto que se pode ver “muito claramente que para pensar é preciso existir”. Daí a conclusão, ou “regra geral”, de que “as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras” (DESCARTES, 1996, p. 39). Como, por exemplo, a idéia de um Ser supremo e perfeito, que é “vista” pela razão.

O autor do *Discurso do Método* afirma “ver claramente” – com certeza – que a idéia de um ser mais perfeito que si mesmo vem do Alto, tendo sido inculcada nele por uma natureza “verdadeiramente mais perfeita”, possuidora de “todas as perfeições de que” ele “poderia ter alguma idéia”. Para explicá-lo “numa só palavra”, argumenta, trata-se de nenhum outro ser que não Deus mesmo (DESCARTES, 1996, p. 40).

Não é de forma alguma apropriado dar menos crédito intelectual ao discurso cartesiano sobre Deus, lá onde ele conversa com o leitor – ou melhor, conta uma história, como escreve – sobre a construção e as virtudes do Método. Conexões nada tênues de estrutura de raciocínio ligam um e outro discursos. Deus, Razão, Método, Verdade, Certeza, Luz. Está-se revelando aqui algo que podemos com propriedade entender como uma espécie de teologia leiga das certezas racionais, edificada sobre o alicerce das idéias de imperfeição e perfeição, corpo e alma, sensível e inteligível, errado e certo, com um grau, dificilmente não perceptível, de desprezo pelo primeiro termo de cada um desses pares.

A garantia suprema dessas evidências-certezas-verdades encontra-se, única e exclusivamente, em Deus, que é “infinito, eterno, imutável, onisciente, onipotente”, possuidor de “todas as perfeições” que n’Ele se pode notar. A redundância ajuda a chamar a atenção para uma situação algo curiosa: justamente no contexto, muito sério e compenetrado, de um discurso orientado a afastar-se da filosofia e teologia escolástica – e, portanto, da estreita vinculação que nela se fazia entre fé (cristã) e razão –, para se afirmar a autonomia e vigor do “novo método”, acaba-se remetendo em definitivo para Deus a questão-chave da suprema garantia do conhecimento verdadeiro, certo, seguro. Um Deus perfeito e único, todo espírito e toda verdade, é quem cuida, enfim, de oferecer solidez ao conhecimento. Que isso se dê às custas de uma generosa concessão ao dualismo entre corpo e espírito, pensamento e matéria, parece não preocupar a Descartes.

Na história da Filosofia, ganhou o nome de “inatismo” a corrente caudalosa que, de forma mais ou menos explícita, vincula o conhecimento da verdade à existência de uma realidade superior, um ser supremo, eterno, perfeito.<sup>3</sup> Aproximam-se e mesclam-se Imanência e Transcendência no canteiro da investigação filosófico-científica, lá onde o conhecimento se erige sobre a certeza de poder distinguir radicalmente entre verdade, de um lado, e erro, do outro.

A maior ou menor aproximação cognitiva entre Verdade e Bem, Alma, Luz, Razão e Deus – qualquer que seja a arquitetura que o discurso termine de fato por assumir, se inatista ou empirista – é tão antiga quanto a história das idéias filosóficas do Ocidente. Penetrou fortemente o pensamento filosófico e teológico. Serviu como base para a afirmação categórica da existência de Deus – um Deus único, tal como a verdade – e ajudou a moldar a mais nobre herança científica, essa que Pondé chama de “supremo fetiche da modernidade”, “seu senso comum científico, normalmente dotado de grande carga emocional e dogmática” (2007, p. A3).

A distinção cartesiana entre o sensível e o inteligível, o visível e o invisível, com uma porção maior ou menor de birra contra as idéias de corpo, sensibilidade e vida terrena, junta num mesmo e rico celeiro nomes tão importantes na história do pensamento como os de Parmênides (ca. 530-460 a.C.), Sócrates (469-399 a.C) e Platão (428/427-348/347 a.C.), na Antigüidade. No início de nossa Era, dois pensadores chamam fortemente a atenção, tanto pela proximidade de idéias quanto por sua fundamental contribuição para a construção da filosofia e teologia cristãs – e, de resto, para um modelo de ciência com um verdadeiro viés divino. São eles Plotino (ca. 205-270) e Santo Agostinho (354-430).

## **2. Parmênides, Sócrates e o conceito (puro) como instrumento da ciência**

“Ao exigir identidade, imobilidade, perenidade e unidade do ser”, Parmênides, descreve Chauí, “foi o primeiro a aproximar-se do inteligível, isto é, das formas (*eíde*) incorpóreas e imateriais, imutáveis e idênticas, ou seja, das idéias conhecidas exclusivamente pelo intelecto ou pela inteligência” Essas propriedades das “formas imateriais” são “a marca

---

<sup>3</sup> Do outro lado encontrar-se-iam os empiristas, e, muito especialmente, o grupo dos chamados empiristas ingleses: Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, George Berkeley e David Hume. Pode não ser de todo pertinente a idéia de se trabalhar com esse modelo dualista. De algum modo, na arena do conhecimento, a “assinatura do Criador” de que fala Descartes coloca uns e outros às vezes mais próximos do que se imagina. Desde, por exemplo, a idéia do “motor imóvel” de Aristóteles, sempre ligado pelos estudiosos à corrente do empirismo.

das essências ou das idéias, ou do mundo puramente inteligível que só alcançamos pelo pensamento e jamais pelos sentidos ou pelas sensações” (CHAUÍ, 2004, p. 241).

Há um estreito parentesco entre a teoria de conhecimento de Parmênides e a de Descartes, ambas circunscritas no terreno encantado, divino do racionalismo. As idéias de Parmênides desde sempre foram contrapostas às de um contemporâneo seu, Heráclito (ca. 540-470 a.C.). Enquanto Parmênides concentra sua atenção na identidade, imobilidade, perenidade e unidade das formas inteligíveis – aquilo que é e permanece –, Heráclito prefere pensar o devir, a mudança, o movimento, e, num nível mais profundo de reflexão, a não-contradição entre os opostos. Essa postura intelectual se faz assente em aforismos de uso comum, como o que proclama que “Deus é dia e é noite, inverno e verão, guerra e paz, saciedade e fome”. Ou esse outro: “O mesmo é em nós vivo e morto, desperto e dormindo, novo e velho; pois estes, tombados além, são aqueles, e aqueles de novo, tombados além são estes”.

Os principais eixos do pensamento de Heráclito, em sua afirmação da mudança e da dialógica entre o ser e o não-ser, entre uma coisa e seu contrário, causam uma reação que vai do incômodo ao mais completo mal-estar em pensadores da Grécia Clássica como Sócrates e Platão. Heráclito cria de fato um enorme problema para a concepção socrática da verdade. Porque, nessa visão, “o devir incessante impossibilita o conhecimento, uma vez que este exige que encontremos essências, isto é, seres cuja natureza permanece sempre idêntica no espaço e no tempo, sempre igual a si mesma, garantindo a necessidade de sua realidade e a universalidade de seu conhecimento” (CHAUÍ, 2004, p. 239-240). Melhor noção de dogmatismo não poderia haver.

Incomoda a Sócrates, nesse mesmo sentido, e incomoda muito, o relativismo que ele vê como marca essencial dos mestres sofistas, seus contemporâneos. Não é o caso de entrar nessa discussão. O que se pode, no entanto, adiantar é que, na história do pensamento, pode-se observar uma relação estreita entre a verdade assim concebida e o conceito de um Deus único (monoteísmo), perfeito e verdadeiro, onisciente, onipotente e onipresente. O salto entre as percepções socráticas, e, depois, as de seu discípulo mais brilhante, Platão, para um monoteísmo erigido sobre um conceito racionalista de Deus é uma tarefa que o cristianismo nascente, já nos primeiros séculos de nossa Era, se encarregaria de assumir e de dela dar conta com especial disciplina intelectual. Sem esquecer que, na *Apologia de Sócrates*, escrita

por Platão, é “o Deus” quem, nas palavras do condenado à morte, o convoca para a missão de filosofar.

Weber atribui a Sócrates o mérito de ter “descoberto um dos maiores instrumentos de conhecimento científico: o *conceito*”:

Foram os gregos os primeiros a saberem utilizar esse instrumento que permitia prender qualquer pessoa aos grilhões da lógica, de maneira tal que ela não se podia libertar senão reconhecendo ou que nada sabia ou que esta e não aquela afirmação correspondia à verdade, uma verdade *eterna* que nunca se desvaneceria como se desvanecem a ação e agitação cegas dos homens. Foi uma experiência extraordinária, que encontrou expansão entre os discípulos de Sócrates (WEBER, 2008, p. 33).

Chama a atenção, em Weber, a idéia de “grilhões da lógica” no processo de libertação do sujeito das trevas da ignorância rumo à luz da verdade racional, objeto da proposição de Sócrates. É necessário não perder de vista nenhum dos termos que tecem as formas de expressão desse modo de conceber o conhecimento, em suas linhas tanto quanto em suas entrelinhas. O fato é que ressoa, nessas palavras, algo daquilo que Maffesoli chama de “violência do conceito”, “porque conceito significa tudo aquilo que é fechado, e, portanto, é próprio dele isolar o objeto como um produto finito e acabado”. Continua o autor, em outro trecho de um texto que não teme associar, como se faz aqui, a idéia de monoteísmo à do conhecimento de tipo universalista, necessário, único:

No conceito há algo fundamentalmente paranóico. Há uma brutalidade no conceito. ‘Paranóia’, aliás, vem do grego e significa um pensamento que vem de cima (*haut penser*, em francês). Baudelaire, em um texto sobre a modernidade, se refere a Deus como o maior dos paranóicos, pois tem a visão de cima. O intelectual nomeia algo e crê que esteja criando aquilo que nomeou, da mesma forma que Deus em relação ao homem e à mulher (MAFFESOLI, 2008, p. 7).

Continuemos ouvindo Weber, quando ele, na continuação do que disse antes, pondera:

Acreditou-se possível concluir que bastava descobrir o verdadeiro conceito do Belo, do Bem ou, por exemplo, o da Coragem ou da Alma – ou de qualquer outro objeto – para ter condição de compreender-lhe o ser verdadeiro. Conhecimento que, por sua vez, permitiria saber e ensinar a forma de agir corretamente na vida e, antes de tudo, como cidadão (WEBER, 2008, p. 33).

Uma atitude cognitiva assaz diferente da certeza, que tanto fascina o velho Sócrates, move Weber em sua conferência para estudantes da Universidade de Munique, no período em nada certo e seguro da Primeira Guerra Mundial, sobre “A ciência como vocação”. Parmênides, se prestarmos ouvidos a Weber, não teria por que ser crucificado ao chamar com ênfase a atenção para o que dura e permanece, mas Heráclito, mais que ele e, sobretudo, mais que Sócrates, talvez entendesse com maior facilidade a noção expressa por Weber de que, em

ciência, a Verdade, o Bem, o Belo, a Certeza representam buscas (solidárias) dos que se empenham no campo científico. Apontam caminhos, mais que pontos de chegada: “[...] toda obra científica ‘acabada’ não tem outro sentido senão o de fazer surgirem novas ‘indagações’: ela pede, portanto, que seja ‘ultrapassada’ e envelheça. Quem pretenda servir à ciência deve resignar-se a tal destino” (WEBER, 2008. p. 29).

Há, em Sócrates, a mais firme convicção de que o conhecimento da Verdade leva necessariamente à prática do Bem. Poderosa, afirmemo-lo mais uma vez, a Verdade se impõe.<sup>4</sup> Observa-se uma semelhança, que não precisa ser vista como mera coincidência, entre Verdade e Monarquia: o poder único, e tão freqüentemente alçado à condição divina.

“Para Sócrates, quando não se podia definir uma coisa de modo absolutamente abrangente e invariável, então não se sabia o que essa coisa era”, escreve I. F. Stone em *O julgamento de Sócrates*. “Tudo que não fosse uma definição absoluta era por ele considerada *doxa*, ou simples opinião, em oposição ao verdadeiro conhecimento, por ele denominado *episteme*.” E *episteme*, para Sócrates, era isso: “apenas definição, a definição absoluta” (STONE, 2005, p. 94).

Stone é um jornalista. O que escreve pode não ter o refinamento de um texto acadêmico, mas é talvez interessante se levar em conta que ele empregou pelo menos uma década inteira de sua vida para o estudo apurado de uma questão que sempre o intrigou, como a muitos outros: para além da imagem platônica do sábio e inocente condenado injustamente à morte, tal como Jesus Cristo, que razões poderiam ter levado a democracia ateniense – com suas promessas e seus limites – a condenar Sócrates?

A conclusão, em forma de hipótese, é a de que Sócrates teria representado um risco para a democracia ateniense, em qualquer de suas vertentes. Um antidemocrata, no fundo. O orgulho (da elite?) ateniense com a democracia, em pleno Século de Péricles, parecia diretamente proporcional ao desprezo que Sócrates nutria por gente que, em sua visão, não sabia que nada sabia e, em suma, pela concepção democrática da decisão por meio do voto da

---

<sup>4</sup> Esse mesmo modelo de pensamento está na base da recomendação de Agostinho no episódio da luta violenta contra os “hereges” donatistas: *compelle intrare*, force-os a entrar (na comunidade dos cristãos, ou Igreja), uma vez que teriam se afastado da Verdade, e, portanto, do Bem (cf. KUNSCH, 2009a, p. 48). Idêntica atitude intelectual, transformada em princípio religioso, levou ao batismo forçado de populações indígenas inteiras e de escravos africanos, num dos mais célebres e sangrentos casamentos entre a Cruz e a Espada. “Quem é você para não aceitar os ditames da Verdade e do Bem, como condição para escapar ao Fogo do Inferno e garantir-se a salvação?”, parecia ser a pergunta por detrás do ato violento da Conquista.

maioria.<sup>5</sup> Essa conclusão, embora possa não ser assumida em toda a sua extensão, encontra forte respaldo na trajetória intelectual e política do mais famoso discípulo de Sócrates, Platão, um adepto incontestável da monarquia e do princípio político de que apenas filósofos poderiam ser reis.

### 3. Platão e a idéia de “saber total”

O pensamento de matriz essencialista recebe em Platão uma de suas expressões mais eloqüentes da Antigüidade. Universalmente conhecidos, dois mitos (ou alegorias), ambos não por acaso colocados pelo fundador da Academia na boca do mestre Sócrates, elucidam as bases teóricas (e a esta altura já podemos arriscar o termo “crença”) da chamada dialética platônica, ou de como ele concebe o ato do conhecimento no bojo de seu sistema filosófico. São eles o Mito da Caverna (que tem por tema a passagem da ignorância no mundo sensível para a verdade no mundo inteligível) e o Mito de Er (que trata da reminiscência, ou de como aquela passagem se faz racionalmente viável).<sup>6</sup>

É patente, em ambos, a analogia (recordemos Descartes) entre *conhecer* e *ver* (com os olhos da Razão) – a mesma imagem será objeto, séculos depois, das preocupações do neoplatônico Plotino e de outro neoplatônico célebre, Agostinho, este último convertido ao cristianismo e um dos principais esteios do pensamento teológico-filosófico cristão da Idade Média: “Conhecer a verdade é ver com os olhos da alma ou com os olhos da inteligência. [...] Assim como os olhos e as coisas participam da luz, assim também a alma e as idéias participam da bondade (ou perfeição) e é por isso que a alma pode conhecer as idéias (CHAUÍ, 2004, p. 258).

Conhecer é passar da ignorância (à qual os habitantes da Caverna encontram-se acorrentados, como prisioneiros dela) à luz da Verdade. É, em todos os seus sentidos, um ato de iluminação e de libertação. A alma humana revela um parentesco de primeiro grau com as

---

<sup>5</sup> Essa consciência e esse orgulho transparecem com força na chamada “Oração fúnebre”, transcrita por Tucídides na *História da Guerra do Peloponeso* e que teria sido proferida por Péricles no funeral das primeiras vítimas atenienses da guerra, em trechos como esses: “Os mesmos homens podem dedicar-se aos seus negócios particulares e aos do Estado; os simples artesãos podem entender suficientemente das questões políticas. Somente nós consideramos quem dela não participa um inútil, e não um ocioso. É por nós mesmos que decidimos dos negócios da cidade e deles temos uma idéia exata [...] Nossa constituição nada tem a invejar dos outros: é modelo e não imita. Chama-se democracia porque age para o maior número e não para uma minoria. Todos participam igualmente das leis concernentes aos assuntos públicos; é apenas a excelência de cada um que institui distinções, e as honras são feitas ao mérito, não à riqueza” (apud CHAUÍ, 2004, P. 135).

<sup>6</sup> Para toda a parte referente a Platão, consultar “Platão e o nascimento da razão ocidental”, in CHAUÍ, 2004, p. 207-327, que representa a base fundamental para as reflexões sobre o assunto neste artigo.

idéias ou formas perfeitas dos seres. E, quando interrogado como se faz possível a passagem da escuridão da Caverna, das Trevas da Ignorância, da pura Opinião (*doxa*), à Luz da Verdade, do Belo e do Bem – eis aí um problema de todo tamanho para o ponto de vista cognitivo do racionalismo –, Platão responde, apropriando-se do conceito de verdade como não-esquecimento (*a-létheia*, em grego) para construir a sua teoria da reminiscência, tema do Mito de Er, ou da Reminiscência (*anamnesis*). Conhecer é lembrar. A alma cativa terá maiores ou menores condições de se lembrar de tudo o que “viu” durante a vida anterior de liberdade, quando contemplou as idéias eternas, antes de atravessar e beber das águas do rio Léthe (Esquecimento) na travessia para o mundo desencantado dos Sentidos: irá depender, num primeiro momento, de quanta água bebeu, se mais ou se menos. A dialética – um processo amoroso, erótico, para Platão – é esse movimento da alma capaz de “reativar um saber total que se encontra em estado latente na razão”. Ocorre que, “se já não tivéssemos estado diante da verdade, não só não poderíamos desejá-la, como, chegando diante dela, não saberíamos identificá-la e reconhecê-la” (CHAUI, 2004, p. 268)<sup>7</sup>

São metáforas preciosas essas. A proposição de um “saber total”, na teoria e na prática, não é inocente, como não o é essa outra, intrinsecamente ligada à primeira, de que quem não é da Luz pertence ao Mundo das Trevas. A beleza das edificações teóricas do pensamento platônico pode conduzir o leitor, ouvinte ou estudioso tanto ao não reconhecimento do dualismo que alicerça esse modelo de conhecimento quanto, ao mesmo tempo, a assumir como dada a crença numa verdade única, absoluta, inefável, excludente. Na caverna, com efeito, tudo é erro, tudo é ignorância, tudo é escuridão.

A arrogância epistemológica de uma atitude cognitiva desse porte só encontra similar na mutilação que esse mesmo modelo de pensamento é capaz de provocar, como resultado da negação completa da possibilidade de negociação de sentidos, de conversação, de dialogia, de democracia. Quem está convencido de possuir a verdade, toda a verdade e só a verdade, nem razões objetivas teria para pôr em discussão os termos de qualquer questão. No máximo, como ocorre no Mito da Caverna, movido pela compaixão, poderia talvez ser possuído pelo desejo de voltar ao Mundo das Trevas para levar a luz do conhecimento aos prisioneiros.

---

<sup>7</sup> É interessante observar, nesse contexto, que Agostinho, ao se converter ao cristianismo, ressignifica toda a teoria platônica da reminiscência para o universo da Teologia, como se pode ver, por exemplo, nas *Confissões*. A parte mais extensa da obra-prima de Agostinho, um diálogo com o Deus de sua nova fé, ocupa-se com o tema: “É fora de dúvida que residis dentro dela (da memória) porque me lembro de Vós, desde que Vos conheci, e Vos encontro lá dentro, sempre que de Vós me lembro” (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 242)

Nem é preciso aprofundar, aqui, os significados históricos dessa atitude mental, de resto conhecidos, nesse campo em que ciência ou religião, política ou educação, quando assim pensados, pouco se distinguem no número das vítimas que deixam estendidas pelo caminho. Corrosivo em sua crítica, Maffesoli investe contra essa idéia:

Não, se monstros existem são aqueles que têm a pretensão a um saber absoluto. O saber do Universalismo. O saber da coisa *em si*. São esses os verdadeiros paranóicos. São perigosos, pois é em nome desse saber absoluto que se abriram os campos de concentração. Ou que os justificaram. O universalismo sempre foi o berço do totalitarismo (2009, p. 40).

Morin (2001), nesse contexto, fala da urgência de uma “democracia cognitiva”, enquanto Restrepo (1998) utiliza-se das expressões “herança de Alexandre” e “lógica arrasadora da guerra”, associadas ao conhecimento. Um “saber de guerra”, que “pretende uma neutralidade sem emoções, para que adquira sobre o objeto de conhecimento um domínio absoluto, igual ao que pretendem obter os generais que se apossam das populações inimigas sob a divisa de terra arrasada” (RESTREPO, 1998, p. 14).

#### **4. Agostinho: “Mundus est imundus”**

Dois nomes assumem vital importância na passagem do pensamento filosófico grego da Antiguidade para o pensamento medieval e, deste – como se viu em Descartes, bem longe da ruptura epistemológica radical que os renascentistas se imaginaram capazes de operar – para o pensamento moderno e para aquilo que Maffesoli (2009) chama de “arquitetônica da modernidade”. São eles Plotino e Agostinho.

No ensino da Filosofia, principalmente na graduação, é comum observar como os alunos associam com frequência a teoria platônica do conhecimento a religião, notadamente à religião cristã. Não é sem razão que isso acontece. Agostinho, por exemplo, considerava tão apropriadas e úteis as intuições platônicas para a explicação racional da doutrina cristã, que chegou a se perguntar se Platão não teria conhecido o Antigo Testamento. O africano Agostinho “cristianizou” Platão, fundamentalmente, por intermédio do estudo das idéias de um outro africano, Plotino, que muitos consideram o fundador do neoplatonismo, uma das mais vigorosas e influentes correntes místico-filosóficas do final da Antiguidade. Em Plotino, com efeito, o pensamento platônico transmutou-se, de verdade, em soteriologia, em doutrina da salvação. Nessa doutrina, que foi levada por Plotino de Alexandria para Roma no terceiro século de nossa Era, misturam-se filosofia platônica e elementos da sabedoria persa e indiana.

Não é de todo falso equiparar a força da influência de Platão e Aristóteles à de Plotino. A lista de pensadores e autores influenciados pelo pensamento neoplatônico traz nomes famosos, tanto da filosofia da Patrística quanto da Escolástica, do Renascimento e, inclusive, da Modernidade. O mais notável nome é o de Agostinho, cuja vida “resume sozinha a transição entre o final da Antiguidade e os primórdios da Idade Média” (GAARDER, 1995, p. 193).

Os Padres da Igreja tinham como certa a idéia de que o cristianismo representava a verdade. O cristianismo, no entanto, ainda que, com Constantino e depois Teodósio, tivesse adquirido o status de religião oficial de um Império Romano decadente, era, antes, um conjunto de ensinamentos, parábolas e práticas comunitárias, que remontavam a um certo Jesus de Nazaré, chamado o Cristo, crucificado pelos romanos, em quem os cristãos – que receberam esse nome em Roma – depositavam sua fé, ao ponto de, perseguidos, darem a vida para defendê-la. Não constituía uma filosofia, nem uma teologia. Aos Padres – os primeiros pensadores cristãos – cabia, pois, a tarefa de criar para a *Fides* uma base filosófico-teológica que só a *Ratio* poderia fornecer. *Fides et Ratio*: eis aí a questão-chave de todo o pensamento filosófico-teológico medieval, em cujas origens encontra-se o Agostinho que, antes de se converter, trilhou o caminho do maniqueísmo. Depois de uma passagem também pelo estoicismo, lê as *Enéadas*, uma compilação dos ensinamentos de Plotino, e se encanta. Ainda que sob o signo da nova fé que abraçou, os mais de 260 escritos do mais produtivo dos Padres da Igreja não esconderiam sua forte marca (neo)platônica.

Se é verdade que Agostinho “cristianizou” Platão, pode ser igualmente verdadeiro dizer que Platão, mais que Aristóteles, forneceu ao cristianismo as bases filosóficas de que precisava para ser reconhecido no mundo da cultura, principalmente na interface com o pensamento grego antigo. A teoria das idéias de Platão recebe em Agostinho a formulação de que as idéias eternas estiveram desde sempre no pensamento do Criador. A divisão que Aristóteles via na teoria do conhecimento de Platão, entre dois mundos, o sensível e o inteligível, Agostinho a pratica, ao estabelecer entre Deus e o mundo um abismo intransponível, e ao defender a idéia de que “mundus est imundus” – o que lembra, tão fortemente, tudo o que Platão afirmara sobre as impropriedades do mundo sensível, ressaltando simultaneamente que a alma só atinge o conhecimento verdadeiro ao contemplar de novo as idéias eternas na pátria de onde um dia foi exilada. Somente pelo espírito se alcança a Luz da Verdade, em Platão como em Agostinho. Semelhante ao que acontece no

Mito da Caverna, também para Agostinho a perfeição divina e a luz que dela emana não são privilégios de todos. Há os predestinados e há os condenados.

Quando, cerca do ano 1000, o monge beneditino Germano, como conta a tradição, num mosteiro na fronteira entre Alemanha e Suíça, sofrendo de fortes dores de reumatismo, compôs a oração da *Salve Regina* (Salve Rainha), um verdadeiro pedido de socorro à Virgem Maria, ele tornou explícitos, nas palavras até hoje rezadas por cristãos católicos, tanto a distinção platônica entre sensível e inteligível – desenvolvida por Plotino em sua doutrina da salvação – quanto o forte acento de Agostinho nas amarguras e no peso do pecado que marcam a condição humana terrena:

*A vós bradamos os degredados filhos de Eva.  
A vós suspiramos, gemendo e chorando neste vale de lágrimas.  
[...] e depois deste desterro, mostrai-nos Jesus, bendito fruto de vosso ventre.*

Maffesoli enxerga na idéia de que “mundus est imundus” “a infra-estrutura mental do pensamento e da ação ocidentais”, o “inconsciente coletivo que molda a *intelligentsia* moderna”. Segundo o autor, “é isso que está na origem do moralismo característico do bem-pensar. Do mesmo modo, é isso que serviu de justificativa para a devastação ecológica de um mundo que é, estruturalmente, transitório” (2009, p. 82). Martín-Barbero também se levanta contra o dualismo cognitivo, que, segundo ele, “é aprendido porque os que nasceram no catolicismo não sabem diferenciar sem opor”, frente à necessidade de visões mais complexas no campo dos estudos de comunicação (2009, p. 157).

O movimento de racionalização da *Fides* não representou apenas um contínuo e profundo afastamento da noção e experiência de Deus no Antigo Testamento e, principalmente, em Jesus Cristo, abrindo espaço para um conceito de Deus puro, perfeito, eternamente idêntico a si mesmo... – um Deus conceito. Asséptico. Esse mesmo movimento conduziu também ao dogma, à crença obrigatória. Quando o Concílio de Latrão, em 1215, definiu o dogma da Santíssima Trindade – um único Deus em três Pessoas –, a cultura ocidental, com todo seu fervor hegemônico, alcançaria um dos momentos culminantes da racionalização do conceito, com a chancela do poder eclesiástico.

Não se deve subsumir todo esse processo de imbricação entre a conceitualização das idéias religiosas cristãs e a cultura ocidental sob o signo estanque do dualismo inatismo vs. empirismo. Qualquer estudo menos superficial, arrogante e rasteiro sobre o tempo que nos separa da tão menosprezada Idade Média será capaz de identificar a presença e força de uma

espécie de teologia do pensamento em movimentos históricos tão importantes como o Renascimento, o Iluminismo, o Positivismo, o Hegelianismo e outros. Alguma dúvida de que, por exemplo, em Francis Bacon (1561-1626), reconhecidamente um dos pais do empirismo, a ciência moderna nascente adquire o perfil de uma verdadeira divindade, com suas promessas de salvação da humanidade? O que dizer do Iluminismo e da idéia de uma deusa Razão? Da Religião da Humanidade, ou Positiva, de Augusto Comte? Como não perceber o salvacionismo expresso ou velado no conceito hegeliano de Espírito Absoluto?

## **5. Menos transcendência, mais humanidade: notas finais para um pensamento compreensivo**

A título de observações provisoriamente finais, como hipóteses de trabalho, pode-se listar um conjunto de idéias que se pretendem de ruptura com o que aqui está sendo chamado de divinização do conceito, ou de dogmatização da verdade, o que Lopes (2007), em outro contexto, enxerga como o risco de confusão entre disciplina e doutrina. São sugestões para um pensamento epistemológico que, responsável, com certificado de idoneidade científica e ética, se move, um pouco por toda parte, no território da complexidade e da compreensão (KUNSCH, 2008, 2009 e 2009a), da conversação, da democracia cognitiva. Pode-se também buscar o auxílio da idéia de “diálogo entre teorias afins” (MARTINO, 2008, p. 17) como próprio da epistemologia. Procederemos por tópicos – sem pontos finais:

*Nobreza do ensaio* – Quem se utiliza da expressão em mais de uma de suas obras é Maffesoli, mas Irene Machado o faz com pertinência em texto que, para além do rigor, reivindica a presença de vigor nos ambientes da ciência. A autora vê “chegada a hora de qualificar a potencialidade retórica de linguagens perspectivadas pelas diferentes classes de signos dos sistemas de nossa cultura” (2008, p. 2), não no sentido de “eliminar nem substituir procedimentos, mas de configurar a dimensão dialógica sem a qual nenhuma linguagem tem sentido” (MACHADO, 2008, p. 6). O ensaio, com efeito, nos remete a esse campo onde noções abertas mais auxiliam no diálogo que conceitos fechados – ainda que os conceitos possam também ser aproveitados em sua fertilidade, quando, distantes das certezas absolutas e do dogma, fazem as teorias conversarem entre si. Um pensamento compreensivo prefere o *talvez* ao *portanto*, a interrogação ao ponto final, nesses momento felizes em que os pares – com uma dose de humildade, que, afastando a arrogância, não faz mal à ciência e a ninguém

– se dispõem ao desafio da busca comum, mais do que à afirmação (nervosa) de verdades, de pontos de vista, ou, pior, de dogmas.

*Um pensamento inter-, trans-, multidisciplinar* – Martín-Barbero chama a atenção para o fato de que interdisciplinaridade não precisa ser entendida como negação da disciplina, ou como antidisciplina. Acredita necessário, no entanto, romper com o pensamento disciplinar estreito, para se prestar atenção às demandas próprias da complexidade e aos riscos da hiperespecialização. A fragmentação do saber científico torna “impossível pensar a sociedade, pensar o mundo, pensar a humanidade” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p. 155). Torna impossível, pode-se acrescentar, pensar a comunicação e, no nível da epistemologia, pensar o pensamento que pensa a comunicação. Martín-Barbero repercute em seu texto proposições elementares do que Morin denomina pensamento da complexidade, de onde parte também Lopes, em “Comunicação, disciplinaridade e pensamento complexo” (2007), para afirmar que a inter-, melhor, a “transdisciplina não busca manipular o que acontece no interior da disciplina, mas o que sucede quando ela se abre, ou melhor, se quebra”. A autora corrobora o estatuto científico da compreensão quando afirma que “a transdisciplina, além de quebrar e abrir as disciplinas, também as transborda pelo estabelecimento de relações cada vez mais densas não somente entre ciências humanas e sociais, mas das ciências com as artes, com a literatura, com a experiência comum, com a intuição, com a imaginação social” (LOPES, 2008, p. 15-16).

O diálogo interdisciplinar pode, deve levar muito a sério as preocupações teóricas de Martino (2007, 2008), quando esse autor chama repetidas vezes a atenção para o risco de que a interdisciplinaridade se transforme em renúncia à autonomia do campo, uma espécie de preguiça de se pensar cientificamente a comunicação com seu objeto, suas teorias, suas questões próprias.

*Um objeto em movimento* – À parte o fato de que a definição de um objeto específico para a comunicação representaria um enorme ganho de tempo e economia de esforços, uma visão compreensiva da questão, no entanto, conduz ao necessário diálogo com as proposições teóricas de Ferrara, quando ela se refere, nesse contexto, a uma “radical indeterminação”. Menos certezas, mais indagações, sugere a autora, ao se perguntar se não seria possível “pensar em uma epistemologia em constante revisão e atualização dos seus paradigmas”

(FERRARA, 2008, p. 40). É possível, também na área de delimitação do objeto de uma ciência, renunciar à idéia de certeza, e, mesmo, de definição, para circunscrever um campo compreensivo, em que proposições teóricas distintas, mas aderentes, conversem entre si e se fertilizem – o antigo e o novo –, com resultados práticos para o próprio labor investigativo, tanto quanto para o ensino e a atuação profissional.

*Diferenciar sem opor* – Atentos ao dualismo de extração cristã a que alude Martín-Barbero em texto citado linhas antes, é preciso reafirmar, sem medo, a necessidade, urgência e possibilidade de, no seguimento das idéias de Heráclito, pensar em termos de diferenças complementares, não a toda hora de oposições. O pensamento construído sobre a base de certezas científicas e epistemológicas – ao qual neste texto se confere o caráter de pretensamente divino –, além de não-dialógico, não-democrático, não-compreensivo, traz, sim, em si, algo ou muito daquela violência a que se refere Maffesoli, e que Sodré (2006) chama de “ditatorial”. Em texto intitulado “Teoria compreensiva da comunicação” (KUNSCH, 2008), sugiro vinculações cognitivas de tipo compreensivo, por exemplo, entre o Francis Bacon empirista e a sabedoria das narrativas míticas (aquilo que ele mesmo chama de “sabedoria dos tempos recuados”); entre Parmênides e Heráclito; entre o Descartes à procura de certezas e o mesmo Descartes que se alegra em narrar a história, quase irreverente, dessa busca; entre o Platão que, na obra “A Escola de Atenas”, de Rafael (1483-1520), aponta para o alto (o mundo inteligível das idéias) e o Aristóteles que, em conversa com ele, tem o dedo indicador apontado para o chão (o sensível, a experiência); entre a exigência de rigor científico e a necessária vitalidade de um pensamento que leva em alta conta o prazer e a saúde de espírito a que se refere Epicuro...

Fugindo à divinização, teologização, à dogmatização do conceito, das teorias, das disciplinas, é possível, com menos sisudez e, até, com menos rancor, colocar-se ao lado e à altura dos que se alegram com as promessas – não receitas – de um pensamento compreensivo. Porque, se algo vem acompanhado com o selo irretocável da verdade, não há bem o que debater e discutir. Nem ciência é.

## Referências

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 13ª edição, São Paulo: Ática, 2003.

CHAUI, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. 2ª edição. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERRARA, Lucrecia D'Aléssio. Radical indeterminação: epistemologia e objeto científico da comunicação. Trabalho apresentado ao GT "Epistemologia da Comunicação" do XVII Encontro da Compós. São Paulo, SP, jun 2008.

\_\_\_\_\_. Questão central do objeto da comunicação. In: KUNSCH, Dimas A. e BARROS, Laan Mendes de (Orgs.). **Comunicação: saber, arte ou ciência? Questões de teoria e de epistemologia**. São Paulo: Plêiade, 2008a, p. 35-43.

GAARDER, J. **O mundo de Sofia: romance da história da filosofia**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

KUNSCH, Dimas A. **Agostinho de Hipona**. São Paulo: Salesiana, 2008.

\_\_\_\_\_. Teoria compreensiva da comunicação. In: KUNSCH, Dimas A. e BARROS, Laan Mendes de (Orgs.). **Comunicação: saber, arte ou ciência? Questões de teoria e de epistemologia**. São Paulo: Plêiade, 2008, p. 173-195

\_\_\_\_\_. Aquém, em e além do conceito: comunicação e epistemologia da compreensão. **Revista FAMECOS** n° 39, ago 2009, p. 63-69.

\_\_\_\_\_. Mais interrogações e vírgulas, menos pontos finais: pensamento compreensivo e comunicação. **Líbero** vol. 12, n° 24, p. 41-50, dez 2009a

LOPES, Maria Immacolata Vassalo de. Comunicação, disciplinaridade e pensamento complexo. Trabalho apresentado ao GT "Epistemologia da Comunicação" durante o XVI Encontro da Compós. Curitiba, PR, jun 2007.

MACHADO, Irene. "Controvérsias sobre a cientificidade da linguagem". Trabalho apresentado ao GT "Epistemologia da Comunicação" durante o XVII Encontro da Compós. São Paulo, SP, jun 2008.

MAFFESOLI, Michel. A terra fértil do cotidiano. **Revista FAMECOS** n° 36, Porto Alegre, ago 2008, p.5-9.

\_\_\_\_\_. **A república dos bons sentimentos: documento**. São Paulo: Iluminuras / Itáu Cultural, 2009.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Uma aventura epistemológica. Entrevista a Maria Immacolata vassallo de Lopes. **MATRIZES**, ano 2, n° 2, 1º sem 2009, p.143-162.

MARTINO, Luiz C. **Teorias da comunicação: muitas ou poucas?** Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. O campo da comunicação e suas teorias. In: KUNSCH, Dimas A. e BARROS, Laan Mendes de (Orgs.). **Comunicação: saber, arte ou ciência? Questões de teoria e de epistemologia**. São Paulo: Plêiade, 2008, p. 13-33.

\_\_\_\_\_. O saber epistemológico sobre a comunicação. KUNSCH, Dimas A. e BARROS, Laan Mendes de (Orgs.). **Comunicação: saber, arte ou ciência? Questões de teoria e de epistemologia**. São Paulo: Plêiade, 2008, p. 69-92.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 2001.

PONDÉ, L. Felipe. O fetiche da modernidade. **Folha de S.Paulo**, 5/2/2007, A3

RESTREPO, Luiz Carlos. **O direito à ternura**. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1998.

SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política**. Petrópolis: Vozes, 2006.

STONE, Isidor Feinstein. **O julgamento de Sócrates**. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In: **Ciência e política: duas vocações**. 17ª edição. São Paulo: Cultrix, 2008, p. 15-52.