

Franklin Leopoldo e Silva: O Filósofo e o Professor

Oswaldo Giacoia Junior

PUCPR/Unicamp

RESUMO

No presente *paper* desenvolvo uma reflexão sobre a obra e a atuação de Franklin Leopoldo e Silva como filósofo e como educador, feita a partir do estudo de seus escritos e do contato pessoal com o autor.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia; educação; metafísica; ética; cultura.

ABSTRACT

In this paper I develop a reflection on Franklin Leopoldo e Silva's work and performance as a philosopher and as an educator, based on the study of his writings and personal contact with the author.

KEY WORDS

Philosophy; education; metaphysics; ethics; culture.

Na leitura que faço do livro de autoria de Franklin Leopoldo e Silva intitulado *Descartes e a Metafísica da Modernidade*, tomo a liberdade de conferir um destaque especial à interpretação dada pelo autor à passagem da Segunda das *Meditações Metafísicas* de Descartes, que tem por objeto o exemplo do pedaço da cera. Como é sabido, o que está em questão na referida passagem é o exame por Descartes do valor objetivo das representações em nossa mente, independentemente da variedade dos modos em que se processa o pensamento.

No decurso do mencionado exame, apresenta-se primeiramente a menção a uma natural tendência que todos temos, consistente em conferir precedência à representação imaginária sobre as modalidades de representação que não podem ser referidas à imaginação, como se a imaginação fosse dotada de maior grau e força, de nitidez e distinção, em virtude dos contornos corpóreos próprios das imagens.

Mas não posso me impedir de crer que as coisas corpóreas, cujas imagens se formam pelo meu pensamento, e que se apresentam aos sentidos, sejam mais distintamente conhecidas do que essa não sei que parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação: embora, com efeito, seja uma coisa bastante estranha que coisas que considero duvidosas e distantes sejam mais claras e mais facilmente conhecidas por mim do que as que são verdadeiras e certas e que pertencem à minha própria natureza (Descartes, 1983a, pp. 95 s.).

A investigação conduzida a partir do exemplo do pedaço de cera tem, então, a finalidade de evitar a mencionada inclinação natural de nosso espírito a “extraviar-se”, desgarrando-se dos justos limites da verdade, no interior dos quais deveria sempre permanecer contido.

No trecho correspondente da *Segunda Meditação*, Descartes se vale, então, de um hipotético pedaço de cera, cuja imagem, oriunda da percepção sensível, é submetida a variações correspondentes aos diferentes órgãos da sensibilidade: a consistência corresponde ao tato, permitindo constatar que é duro, mas pode amolecer se aproximado do fogo; assim também o cheiro, referido ao sentido do olfato, quando ainda na colmeia conservava o odor das flores, mas, assim que retirado dela, pode se esvaír; de igual modo também a cor e a figura se alteram (correspondendo ao sentido da visão); a doçura do mel, que de início mantinha, acaba por exalar-se (e que é referida ao paladar); e o som que, pela via do sentido auditivo, era produzido quando se batia no pedaço de cera, desaparece na cera líquida. E, no entanto, ninguém pode negar que a cera *permanece a mesma*, mesmo depois de todas estas modificações.

Passo agora ao comentário feito por Franklin Leopoldo e Silva a esta passagem, ao qual atribuo um especial peso hermenêutico:

Mas como posso reconhecer que é a mesma cera se todas as suas características sensíveis mudam? Precisamente porque a identidade que o objeto mantém

não depende dessas variações, mas de algo que não se apresenta à percepção sensível. Pois o que permanece sob as variações é uma certa extensão; na verdade, é o *ser extenso* da cera. Mas não é essa ou aquela extensão particular, líquida ou sólida, quadrada ou triangular. É a extensão como característica essencial, não perceptível em si, mas apenas por meio de acidentes ou circunstâncias nas quais o objeto se apresenta. Essa extensão não depende dos sentidos nem da imaginação, mas apenas do pensamento no sentido puro de *intelecção* (Leopoldo e Silva, 2005, pp. 51 s.).

A prova realizada com base na investigação a que foi submetido o pedaço de cera demonstra que seu predicado/atributo essencial consiste em ser um corpo extenso, flexível e mutável, capaz de receber uma infinidade de modificações que não poderíamos percorrer com os recursos da imaginação. Demonstra também, por derivação, que uma tal concepção, não podendo produzir-se por meio da faculdade de imaginar, não é, portanto, uma imagem, mas uma ideia, e, por conseguinte, um produto da intelecção. “É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é a cera e que somente meu entendimento é quem o concebe; digo este pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente” (Descartes, *op. cit.*, p. 97).

No desdobramento da argumentação, apresenta-se, então, como resultado, que aquilo que vale para o pedaço de cera vale também para a natureza de todos os corpos: sua percepção depende fundamentalmente de uma ação pela qual é percebido ou concebido, e tal ação não consiste em nenhuma operação dos órgãos sensoriais, mas de uma ‘inspeção do espírito’, que pode ser imperfeita e confusa, ou clara e distinta. E assim, nas *Respostas do Autor às Segundas Objeções*, Descartes se considera autorizado a afirmar:

Se vos recordais do que foi dito da cera ao termo da *Meditação Segunda*, sabeis que os corpos mesmos não são propriamente conhecidos pelos sentidos, mas só pelo entendimento; de tal modo que sentir uma coisa sem uma outra nada é senão *ter a ideia* de uma coisa, e entender que essa ideia não é a mesma que a ideia de outra: ora, isso só é cognoscível pelo dado de que uma coisa é concebida sem a outra; o que não pode ser certamente conhecido, se não se tem a ideia clara e distinta dessas duas coisas: e assim esse signo de real distinção deve reduzir-se ao meu [signo de distinção como substância pensante, OGJ]¹.] para tornar-se certo (*Id.*, 1983b, p. 153).

No exame aprofundado a que Franklin Leopoldo e Silva submete o exemplo do pedaço de cera e a prova feita a partir dele,

¹ As iniciais OGJ (Oswaldo Giacoia Junior) indicam uma inserção feita por mim na passagem citada.

o pensamento é condição do conhecimento dos corpos, enquanto é condição de qualquer um de seus modos representativos. Não é a cera que está em questão, pois representações sensíveis ainda não estão legitimadas. Está em foco a precedência da representação intelectual sobre a representação sensível. O que se quer demonstrar é que o Eu pensante não se conhece pelos seus modos, mas por sua essência, que no caso se confunde com a existência. Tudo isso demonstra também que existe em Descartes uma hierarquia de representações que se manifesta de forma privilegiada quando o objeto do pensamento é o próprio pensamento, mas que vigorará [...] no tocante a qualquer objeto que venha a ser conhecido. E isso decorre simplesmente de que, sendo o pensamento a primeira forma de encontro entre o conhecimento e o ser, o conhecimento de qualquer ser suporá sempre que ele é primeiramente pensado por um sujeito (Leopoldo e Silva, *op. cit.*, p. 52).

Com seu comentário elucidativo do texto cartesiano, feito de maneira aparentemente despojada, o *Professor* Franklin exhibe com plena clareza, e de maneira exemplarmente didática – como que em sala de aula –, o modo como uma análise conceitual, que procede por exegese rigorosa e minucioso escrutínio do texto, pode conferir a um exemplo singular o alcance e a transparência que, tornando possível a comunicação e o aprendizado, resgatam a relevância especulativa e a densidade ontológica de um complexo problema teórico, entranhado no exemplo aparentemente singelo submetido a exame.

E com a mesma discricção, o *filósofo* Franklin Leopoldo e Silva extrai deste exercício hermenêutico fecundo o traço fundamental que confere título à sua própria obra, a saber, ele mostra como o texto de Descartes traz à luz o elemento fulcral da modernidade – a saber, a metafísica da subjetividade, ou a operação que identifica a verdade com a clareza e a distinção das representações em nossa mente. Não é por acaso, então, que o livro de Franklin ao qual me refiro intitula-se *Descartes. A Metafísica da Modernidade*, pois a metafísica da modernidade, em seu fundamento, pode ser referida à operação cartesiana como aquela em que e pela qual a experiência da verdade a respeito do *ser é essencialmente referida à certeza e à segurança da percepção mental e dela tornada dependente*.

Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia mais exceto um ponto fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável (Descartes, 1983a, p. 91).

O extraordinário alcance de uma primeira e mais elevada certeza, como base do conhecimento, encontra-se traçado nesta metáfora: com ela, o mundo antigo e medieval é retirado de seus gonzos, e com ela fica assentado o fundamento metafísico de uma nova era do mundo.

E Franklin Leopoldo e Silva extrai todas essas consequências da lição que consiste em sua elucidação interpretativa do exemplo cartesiano do hipotético pedaço de cera!!! Este prodigioso talento, que permite apanhar o essencial – como que intuitivamente – no singular, a partir de um aspecto ou elemento especialmente significativo, parece-me um traço distintivo da pessoa e do pensamento de Franklin, uma espécie de marca que assinala e potencializa o labor do mestre e a meditação do pensador – pelo menos esta é a percepção que se firmou em mim a partir das experiências de trabalho que tive o privilégio de compartilhar com Franklin.

Com base nestas experiências, acredito poder afirmar que este modo de pensar, característico de Franklin, o aproxima do que Espinosa definia como o terceiro gênero ou grau de conhecimento, aquele que é próprio da ciência intuitiva, tal como a compreendia o autor da *Ética*. Pois, como reconhece a interpretação de Marilena Chaui, em Espinosa, a ciência intuitiva é uma especial maneira de conhecer, que não opera com universais, como é o caso da razão, mas a partir de coisas singulares (de modo análogo à imaginação), apoiando-se, entretanto, nas ideias adequadas das essências de coisas singulares existentes, a partir de seus respectivos atributos:

Distinta da imaginação, a ciência intuitiva não opera com existências singulares imediatamente dadas pelas afecções corporais, mas conhece as essências das coisas singulares; distinta da razão, não opera com propriedades comuns deduzidas da natureza das coisas, mas com o conhecimento da essência destas, conforme procedem ‘da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus’. Assim, o que distingue o raciocínio e a intuição não é (à maneira platônica, aristotélica ou cartesiana) que o primeiro proceda dedutivamente e a segunda por visão intelectual instantânea, pois ambos realizam operações cognitivas (uma vez que toda ideia adequada, seja de uma noção comum, seja da essência de uma coisa singular, é aquela que apresenta a causa necessária de seu ideado), a diferença entre eles se encontra no ponto de origem do processo de conhecimento, o primeiro realizando-se a partir do conhecimento da natureza do corpo e da mente para determinar as causas das noções comuns, a segunda, a partir da imanência de uma essência singular à essência de seu atributo de maneira que a mente veja não somente a relação necessária entre a essência e sua causa, mas também e sobretudo a unidade indissolúvel entre elas (Chaui, 2016, p. 245).

A meu ver, a passagem que citei anteriormente corrobora suficientemente esta aproximação. Mas também, para além desta aproximação textual, sempre pude constatar a presença da mesma característica em outros escritos, aulas, conferências e demais modalidades de intervenção intelectual de Franklin Leopoldo e Silva, sobretudo naquelas referentes às obras de Descartes, Espinosa, Bergson, ou mesmo – e para meu espanto – em algumas de suas arguições de dissertações e teses sobre a obra de Nietzsche: a extração do universal, do que é nuclear e essencial, a partir de

um arranjo feito, com grande intensidade, condensação e poder de concentração, tomando como ponto de partida um aspecto particular e aparentemente circunscrito. Mais recentemente, defrontei-me com este *characteristicum*, de modo inequívoco e translúcido, nas aulas que ministramos num curso de introdução à história da filosofia, pelo qual dividimos a responsabilidade.

Nesse curso, em cada uma de suas aulas, que cobriram um amplo espectro, partindo da antiguidade, passando pelo período medieval, até alcançar a modernidade e a filosofia contemporânea, Franklin sempre conseguia expor, com excepcional clareza e vigor elucidativo, a partir de um único ponto, aspecto ou elemento, o cerne essencial do pensamento de um filósofo, ou, quando era o caso, a estrutura inteira de um sistema de pensamento. Com base nessas experiências, penso que o resultado extraído por Franklin do exemplo cartesiano do pedaço de cera, meditado e expressamente enunciado em seu livro sobre a *Metafísica da Modernidade*, instância de modo privilegiado seu prodigioso talento pedagógico e filosófico, suas inigualáveis virtudes de filósofo e educador.

Ora, são também esses mesmos elementos que me autorizam a aproximar produtivamente de um seu congênere na filosofia contemporânea o resultado alcançado pela análise feita por Franklin do exemplo cartesiano do pedaço de cera. Refiro-me ao que Heidegger entendia ser o elemento essencial da filosofia da subjetividade, e com ela o princípio determinante da configuração histórica do mundo moderno. Pois, para Heidegger, a modernidade, considerada na perspectiva da história da verdade do Ser, encontra seu fundamento metafísico na concepção do ser dos entes em sua totalidade como *perceptio et appetitus*, e na correlata decisão, igualmente fundamental, sobre a essência da verdade como certeza e segurança da representação.

Na metafísica se perfaz a meditação sobre a essência do ente e a resolução acerca da essência da verdade. A metafísica funda uma era ao dar-lhe o fundamento (*Grund*) de sua forma essencial por meio de uma determinada concepção da verdade. Esse fundamento impera intrinsecamente em todas as manifestações (*Erscheinungen*) que distinguem essa era. Inversamente, para uma suficiente meditação, o fundamento metafísico tem que se deixar reconhecer nessas manifestações. Meditação é a disposição (*Mut*) para fazer da verdade dos próprios pressupostos e do espaço das próprias metas aquilo que é o mais digno de questão (Heidegger, 1980, p. 73 [p. 69 da edição original]).

Uma tal experiência e sua correspondente decisão sobre a essência da verdade se articulam como ordenação e organização sistemática da totalidade dos entes no quadro quantitativo-classificatório da *mathesis universalis*, tal como paradigmaticamente realizado por Descartes no gesto de instauração filosófica da *ratio* moderna, que consolida especulativamente a geometrização da física.

Por força dessa operação, a realidade do ente em seu conjunto, ou seja, o mundo (*Welt*), se transforma em conteúdo representativo, em imagem do mundo (*Weltbild*), integralmente submetido à ação objetivante do um puro sujeito de conhecimento, por intermédio de cuja operatividade, essa totalidade é tornada disponível e explorável pela intervenção do experimento tecnocientífico. O pensamento de Heidegger sobre a essência da técnica não se move no elemento da antropologia, sociologia, da economia ou da política, mas naquele da filosofia, no âmbito reflexivo da pergunta pelo ser dos entes em sua totalidade, da diferença ontológica entre os entes e o Ser, e das experiências decisórias sobre a verdade na história da metafísica. Sua desconstrução da metafísica tem como horizonte de possibilidade uma compreensão da figura moderna do saber, da essência da ciência moderna e de sua realização tecnológica, que remonta à filosofia primeira enunciada por Descartes.

A elaboração reflexiva daquele fundamento metafísico da modernidade é empreendida exemplarmente por Heidegger a partir da abordagem histórica da moderna ciência experimental. Esta abordagem é feita, porém, especialmente com base na interpretação do significado metafísico do gesto cartesiano que concebe substancialmente os corpos como *res extensa*, submetidos à atividade quantificadora-operatória do *Subjectum*, segundo o ideal prescritivo da *mathesis universalis*. A partir desse gesto, é pela ordem e pela medida – portanto numa ciência universal da quantidade - que se pode estender o conhecimento à totalidade do real, na medida em que todas as coisas podem ser representadas matematicamente. No gesto cartesiano descerra-se, então, segundo Heidegger, o horizonte metafísico da matemática moderna e do pensamento sistemático: com ele, a forma da evidência matemática explícita e fundamenta a certeza metafísica, assim como, em geral, o que há de universal na evidência.

Essa figura da racionalidade científica se articula a um conceito de vontade também especificamente moderno: o conceito de vontade de poder ou, segundo a interpretação de Heidegger, de vontade de vontade. A dominação calculadora do mundo se desdobra em exploração da natureza por intermédio da intervenção tecnológico-operatória; no conceito moderno de investigação e experimento, na forma contemporânea de organização do saber técnico-científico em instituições e empresas científicas, é sempre o mesmo movimento de objetivação, disponibilização e exploração que se atualiza.

Por conseguinte, técnica e política, como todas as demais esferas da sociedade e da cultura, que dão ao mundo moderno sua configuração, só podem ser apreendidas em sua verdade a partir de sua fundamentação *metafísica*, pois é somente na metafísica que se faz, no Ocidente, a meditação fundante sobre a essência do ente, numa experiência que modela uma imagem epocal do mundo. A meu ver, este é um dos

principais sentidos do título dado por Heidegger a uma de suas mais importantes preleções sobre a essência do mundo moderno: *Zeit des Weltbildes*.

E, uma vez mais, uma problematização similar se encontra articulada no livro de Franklin: *Descartes. A Metafísica da Modernidade*. Com efeito, questionando os efeitos do dualismo substancial e das relações entre mundo e consciência que dele decorrem, o filósofo Franklin Leopoldo e Silva chama a atenção para a necessidade, legada ao pensamento pós-cartesiano, de pensar não apenas as relações *entre* a consciência e o mundo, mas também a considerar, de maneira ainda mais premente, a questão da inserção da consciência *no mundo*, o que exige necessariamente o recurso à *história* da humanidade, que Descartes teria considerado apenas superficialmente.

Isso nos leva a procurar saber, principalmente diante do desenvolvimento histórico dos últimos tempos, até que ponto o homem é senhor das próprias realizações. Há elementos para acreditar que, embora os *meios* que o progresso técnico e científico colocou à disposição dos homens tenham um alcance incalculável, a capacidade de servir-se de tais meios para promover os *fins* mais compatíveis com a felicidade e a dignidade humanas é limitada. Para Descartes, a *sabedoria* deveria aproximar meios e fins. Mas ele concebia essa relação sem a mediação significativa do desenvolvimento histórico que obrigatoriamente aí se interpõe. A experiência nos ensinou que o progresso do saber nem sempre caminha com o progresso da sabedoria e que os homens por vezes parecem ter dificuldades para lidar com os frutos do conhecimento: os produtos da ciência ameaçam voltar-se contra nós. É essa uma perspectiva que contraria completamente as mais autênticas aspirações da filosofia cartesiana, mas que, ainda assim, coloca-se como distorção a ser compreendida a partir do ideal de conhecimento como domínio e posse da natureza (Leopoldo e Silva, op. cit., p. 90).

Desse modo, assim como para Martin Heidegger, também para Franklin Leopoldo e Silva a filosofia de Descartes descerra o horizonte espiritual da modernidade, trazendo à palavra o movimento emergencial de uma nova época histórica, de uma nova modalidade humana de inserir-se no mundo e habitá-lo. Mas a metafísica cartesiana da subjetividade projeta também nesse mesmo horizonte histórico tanto luzes como sombras duradouras, que cabe à lucidez filosófica dos novos tempos discernir, mensurar e avaliar. Concluo, então, com palavras do próprio Franklin:

Mas se o progresso do saber não estiver vinculado aos parâmetros de autonomia, liberdade, dignidade e felicidade, o futuro do homem pode apresentar-se como um horizonte sombrio. Entre essas duas faces da herança cartesiana, cabe ao homem escolher (*Ibid.*).

Bibliografia

- Chauí, M. (2016). *A Nervura do Real. Imanência e liberdade em Espinosa*, volume II. São Paulo: Companhia das Letras.
- Descartes, R. (1983a). *Meditações Metafísicas. Segunda Meditação*. In: *Obras*. Trad. J. Guinsburg; Bento Prado Jr. In: Coleção Os Pensadores 3. ed. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1983b). *Respostas às Segundas Objeções*. In: *Obras*. Trad. J. Guinsburg; Bento Prado Jr. In: Coleção Os Pensadores 3. ed. São Paulo: Abril Cultural.
- Espinosa, B. (2015). *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp.
- Heidegger, M. (1980). *Die Zeit des Weltbildes*. In: *Holzwege*. 6. ed. Frankfurt: M. V. Klostermann.
- Leopoldo e Silva, F. (2005). *Descartes. A Metafísica da Modernidade*. 2. ed. São Paulo: Moderna.