

Capítulo 4.

O problema da forma e o problema da causa

Os conceitos de forma e de causa são os dois polos em torno dos quais gira a nossa compreensão do Universo. Ambos são indispensáveis para que o nosso pensamento possa estabelecer uma ordem universal firme. O primeiro passo é organizar e classificar de acordo com certas formas, por classes e gêneros, a variedade de seres que se oferecem à nossa percepção imediata.

Mas junto com o problema do ser aparece – com as mesmas raízes originais e os mesmos títulos de legitimidade – o problema do devir. Não é suficiente entender o que o mundo é. Também é preciso saber de onde ele vem. Esses dois problemas já estão contidos no mito, que aborda tudo o que captura, tanto o mundo quanto os deuses, sob esse duplo aspecto. Eles também têm seu ser e seu devir: ao lado da teologia mítica, aparece a teogonia mítica. O pensamento filosófico confronta o mito e cria um novo tipo de conhecimento do mundo. Mas nele também encontramos, desde muito cedo, essa mesma divisão, que logo se torna mais pronunciada e se transforma em uma oposição consciente.

Quando os conceitos de forma e de causa recebem sua primeira versão rigorosa, começam a entrar em conflito um com o outro. A luta entre eles preenche toda a história da filosofia grega e deixa nela sua marca peculiar. Pensamento formal e pensamento causal não apenas se separam e se distanciam um do outro, mas gradualmente se tornam antagônicos e hostis. Os filósofos jônicos da natureza – Empédocles, Anaxágoras, os atomistas – investigam a causa do devir. *Rerum cognoscere causas* [penetrar nos segredos das coisas], eis aí o verdadeiro objetivo do trabalho deles como pensadores e pesquisadores. Demócrito chegou a dizer que preferia descobrir uma única etiologia a pesquisar todo o reino dos persas. Mas, ao lado dos físicos, que investigam a razão do nascimento e do devir das coisas, surge outro grupo de pensadores que negam esse nascimento e esse devir, o que logicamente os leva a considerar tudo o que diz respeito ao seu fundamento como uma ilusão. O pai e predecessor desse grupo de pensadores é Parmênides, de acordo com o *Teeteto* de Platão.⁶⁰ E o próprio Platão explica, com força e clareza clássicas, como a grande crise que o levou do devir ao ser, do problema causal ao problema formal, ocorreu em sua própria trajetória pessoal. No *Fédon*, ele descreve como se dedicou ao estudo do livro de Anaxágoras, no qual o *nous*, ou seja, a razão, foi proclamado como o princípio universal. Mas logo abandonou o livro, decepcionado, pois onde pensava ter encontrado o princípio racional que estava procurando, encontrou apenas uma causa mecânica. Em vista disso, empreendeu uma “segunda viagem”, que o levou às margens da terra das ideias.

O sistema aristotélico parecia prometer outra superação da antítese. Contra os pensadores dedicados à forma pura, contra

os eleatas e Platão, Aristóteles procura restaurar os direitos do devir, pois está convencido de que somente dessa maneira a filosofia pode ser transformada de uma simples teoria de conceitos em uma teoria do real. Mas isso não é obstáculo ao fato de que, por outro lado, e de acordo com Platão, ele vê no conhecimento da forma o verdadeiro objetivo de qualquer explicação científica do Universo. Forma e matéria, ser e devir, devem se combinar e se entrelaçar para que tal explicação seja possível. Desse entrelaçamento surge o peculiar conceito aristotélico de causa formal. As causas materiais às quais os atomistas recorreram em suas tendências etiológicas não podem resolver o problema do porquê do devir. Elas não se fixam na única coisa que dá sentido ao devir e o torna um todo. Um todo nunca surge da união puramente mecânica das partes. A verdadeira totalidade surge somente quando todas as partes são guiadas a uma única finalidade e se esforçam para realizá-la. A realidade é acessível ao conceito científico e ao conhecimento filosófico porque oferece essa estrutura: é um ser orgânico e um devir orgânico. Para este último, o princípio da forma coincide com o princípio da razão suficiente, pois ambos estão associados e conjugados no princípio da finalidade.

Dessa forma, a filosofia aristotélica acreditava que havia conseguido não apenas reconciliar os conceitos de forma e de causa, mas ainda mais: fundir os dois conceitos em um só. Parecia que os três pontos de vista – o da forma, o da causa e o da finalidade – poderiam ser deduzidos de um princípio supremo e comum. Aqui reside uma das maiores contribuições do sistema aristotélico, que reduziu a explicação do Universo a uma unidade e uma harmonia maravilhosas. A física e a biologia, a cosmologia e a teologia, a ética e a metafísica foram remetidas

a uma causa comum. Todas elas encontraram sua unidade em Deus, o motor imóvel do Universo.

Enquanto essa contribuição permaneceu acima de qualquer disputa, não foi possível abalar seriamente os fundamentos do aristotelismo. Graças a ela, esse sistema manteve sua hegemonia ao longo dos séculos. Até que, a partir do século XVI, começaram a se acumular sinais de que tal hegemonia não era mais incontestável. William de Occam e seus discípulos criam uma nova maneira de ver o mundo; estabelecem uma teoria do movimento que contradiz abertamente, em muitos aspectos, os princípios da física aristotélica. Nos primeiros séculos do Renascimento, houve constantes confrontos e lutas entre aristotélicos e platônicos.

No entanto, nem a dialética nem a investigação empírica derrubaram o aristotelismo de sua posição central. Aristóteles permaneceu invencível enquanto seu conceito fundamental, o conceito de forma-causa, foi capaz de reafirmar sua posição central. Para que o sistema aristotélico se soltasse de suas dobradiças, era necessário que os ataques fossem dirigidos contra esse alvo. Foi o que aconteceu quando surgiu a ciência matemática da natureza, com suas novas exigências, tentando não apenas colocar em prática seu ideal de conhecimento, mas também justificá-lo filosoficamente. O conceito de causa passou por uma transformação. A matemática, que em Platão ainda girava inteiramente no círculo do ser, agora passava para a órbita do devir. A dinâmica de Galileu abriu o reino do devir em sua forma matemática, tornando-o acessível ao conhecimento rigorosamente conceitual.

O conceito aristotélico de forma-causa perdeu sua razão de ser. Somente a causa matemática é uma vera causa. As formas

aristotélicas não passam de qualidades ocultas, que devem ser banidas do campo de investigação. Assim começa a marcha triunfal do pensamento matemático e da causalidade mecânica, na qual ambos conquistam e subjagam um domínio após o outro. Descartes usa a descoberta de Harvey sobre a circulação do sangue para demonstrar a necessidade de uma explicação mecânica. Hobbes formulou a definição de filosofia de tal forma que se desprendia diretamente dela não apenas a supremacia, mas a própria validade exclusiva do conceito causal. A filosofia é, de acordo com ele, “o conhecimento dos efeitos ou fenômenos, a partir de suas causas ou princípios”. Aquilo que não tem começo, aquilo que é eterno, como as formas peripatético-escolásticas, não pode ser objeto de conhecimento; devemos apagar da filosofia e da ciência essa palavra desprovida de significado.

Mas se o conceito de forma foi eliminado, o abismo entre a ciência da natureza e a ciência da cultura teve de ser revelado mais uma vez. É óbvio que esta última não pode abolir o conceito de forma sem abolir a si mesma. O que estamos tentando saber, na ciência da linguagem, na ciência da arte, na ciência da religião, são simplesmente determinadas formas, cujas existências puras precisamos entender antes de tentar reduzi-las às suas causas. Não estamos tentando negar ou diminuir os direitos do conceito causal, mas os limitamos, impondo-lhes outro título, outra pretensão de conhecimento.

Ressurge o conflito metodológico, que parecia já ter sido resolvido. Na filosofia do século XIX, torna-se mais feroz. Até que, finalmente, com o surgimento da visão de mundo do materialismo histórico, a disputa parecia estar resolvida, com o veredicto final pronunciado. Essa concepção penetrou em uma nova camada fundamental de eventos, submetendo as forma-

ções da cultura a um ponto de vista rigorosamente causal, assim parecendo nos oferecer, pela primeira vez, uma explicação exata delas. Essas formações, segundo nos disseram, não existem por si mesmas; são simplesmente a superestrutura, que se apoia em ciências diferentes e mais profundas. Ao desvendar esses fundamentos, descobriremos os fenômenos e as tendências econômicas como as verdadeiras forças motrizes por trás de tudo o que acontece, eliminando assim qualquer dualismo aparente e restaurando a unidade.

As ciências da cultura, quando quiseram desafiar essa decisão, se viram em uma situação difícil. O que, de fato, eles poderiam opor à matemática, à mecânica, à física e à química? Não estariam todos os seus ataques fadados a se chocar contra a armadura de ferro da metodologia da ciência natural matemática? Não estariam a lógica, os conceitos claros e distintos inegavelmente do lado dessa ciência, enquanto os outros só poderiam invocar em seu apoio vagas demandas sentimentais ou meros caprichos?

As ciências da cultura dificilmente teriam sido capazes de travar a batalha se não tivessem tido uma ajuda inesperada. Enquanto a ciência da natureza permaneceu, como tal, firmemente no terreno da concepção mecânica do Universo, a hegemonia absoluta dessa concepção era quase inatacável. Mas, como é bem sabido, ocorreu nesse campo aquele importante processo que levou primeiro a uma crise interna e, por fim, a uma verdadeira revolução de mentalidade no campo das ciências naturais e do conhecimento científico que lhes pertence. Essa revolução tornou-se cada vez mais evidente em todos os campos a partir do século XX. Está se espalhando gradualmente para a física, a biologia e a psicologia.