

ISSN 1683-7481

FILOSÓFICAS

BRILHAS

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado
do Rio Grande do Norte
Campus do Sítio
Cruzado - RN

Ano 2 - Nº 1 e 2 - Janeiro/Dez 2005

incentivo à pesquisa produção acadêmica envolvimento da cultura
diversos democratização de saber filosófico



TRILHAS FILOSÓFICAS

ANO I, NÚMERO 2, JUL.-DEZ. 2008

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Campus do Seridó
Caicó – RN

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN

Reitor

Milton Marques de Medeiros

Vice-reitor

Aécio Cândido de Sousa

Pró-reitor de Administração

Francisco Severino Neto

Pró-reitora de Recursos Humanos e Assuntos Estudantis

Joana D'arc Lacerda Alves Felipe

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-graduação

Carlos Antônio Lopes Ruiz

Pró-reitora de Ensino de Graduação

Francisca Glaudionora da Silveira

Pró-reitora de Extensão

Ana Maria Morais Costa

Diretor do Campus do Seridó

João Batista Xavier

Coordenadora do Curso de Filosofia

Maria Reilta Dantas Cirino

TRILHAS FILOSÓFICAS

Publicação do Curso de Filosofia do Campus do Seridó (Caicó-RN)

Conselho editorial

Dax Moraes (UERN), Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN), João Batista Xavier (UERN), José Teixeira Neto (UERN), Marcos de Camargo von Zuben (UERN), Telmir de Souza Soares (UERN).

Conselho científico

Anadja Marilda Gomes Braz (UERN), Antonio Jorge Soares (UFERSA), Antonio Lisboa (UFRN), Emmanuel Appel (UFPR), Filipe Ceppas (PUC-Rio, UGF), João Maria Pires (UERN), José Gabriel Trindade Santos (UFPB), Luis Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP), Maurício Rocha (UERJ), Miroslav Milovic (UNB), Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio), Roberto Lima (UFRN), Rossano Pecoraro (PUC-Rio), Sílvio Gallo (UNICAMP).

Capa

Luli Esteves

Revisão

Dax Moraes

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus do Seridó - UERN

Rua André Sales, nº. 667, Paulo VI - Caicó-RN - CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

Como citar este número online

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Trilhas Filosóficas**, Caicó, ano 1, n. 2, páginas do artigo, jul.-dez. 2008. ISSN 1984-5561. Disponível em: < url completa >. Acesso em:

SUMÁRIO

Apresentação	5
ARTIGOS	
Leitura visual: um olhar sobre o <i>design</i> conceitual à luz da semiótica peirceana Jurema Roehrs Trindade	9
Comunicabilidade e juízo estético em Kant Jairo Dias Carvalho	22
O problema do <i>Eu penso</i> kantiano e a crítica de Hegel Júlia Sebba Ramalho	36
Modelos de explicação da ciência e suas limitações Josailton Fernandes de Mendonça	51
A naturalização da consciência: a filosofia da psicologia de Husserl em face da psicologia experimental Leonardo Almada	70
A metafísica e suas margens: a <i>diferença</i> entre Heidegger e Derrida Valeska Zanello	85
“A verdade é uma mulher”: sobre verdade e conhecimento no prólogo de Para Além de Bem e Mal Bruno Martins Machado	102
Nietzsche e a noção de corpo Marcos Alexandre Borges	114
O estoicismo de Michel Foucault: uma análise a partir do conceito de acontecimento Miguel Ângelo Oliveira do Carmo	127
O trabalho crítico da Ontologia Histórica do Presente e a agonística entre poder e liberdade em Michel Foucault Rogério Luis da Rocha Seixas	135

Tempo histórico e imanência: os conceitos de “necessidade” e “possibilidade” numa história aberta
Gustavo Chataignier Gadelha da Costa **146**

RESENHA

KOHAN, Walter. *Infância, Estrangeiridade, Ignorância* – ensaios de filosofia e educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
Marcelo Senna Guimarães **161**

Apresentação

Este segundo número da revista *Trilhas Filosóficas* chega ao público carregando motivos de grande satisfação por parte de seus editores e demais pessoas ligadas ao curso de Filosofia do *campus* do Seridó da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Um desses motivos consiste no fato de representar a consolidação do caráter nacional de nossa revista. O número 1 era, particularmente, uma publicação local, a um tempo modesta e pretensiosa dentre seus mentores, necessária e desafiadora, importante expressão de um longo movimento cujos ideais foram apresentados por nosso conselheiro editorial e atual Diretor, professor João Batista Xavier. Naquele número, tínhamos uma acentuada presença de docentes-pesquisadores de universidades portuguesas, em especial, vinculados à própria UERN, à exceção de uma tradução e um documento sob autoria de docentes de instituições paulistas de ensino superior. Desta vez, temos – o que é relativamente raro – autores vinculados a cada uma das cinco regiões do país, e ainda um estudante brasileiro em universidade europeia. A mesma mudança ocorre com relação a nossos colaboradores.

Tais mudanças, certamente, ensejam agradecimentos. Em primeiro lugar, reiteramos nosso préstimo pelo apoio institucional da reitoria da UERN, através de suas pró-reitorias, por haver possibilitado mais este número, bem como o apoio aos números subseqüentes que já se encontram em andamento. Também agradecemos, em especial, à diretoria da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF pelo auxílio na veiculação da chamada para artigos destinados ao presente número, o que consideramos de fundamental importância para esta conquista. Agradecemos ainda, mas não com inferior destaque, ao nosso Conselho Científico, ao apoio, confiança e desinteressada cooperação de nossos pareceristas, bem como a todos os pesquisadores que, docentes ou estudantes, tão prontamente atendendo à chamada por submissões de artigos, depositando sua confiança e interesse neste veículo recentemente vindo à luz, optaram por fazer dele um meio para o compartilhamento de suas investigações e resultados.

Tudo isto parece colocar a revista *Trilhas Filosóficas* em uma nova etapa de sua história, para a qual se espera um futuro de crescente qualidade e visibilidade em que se constitua como dotada de relevante papel na

divulgação de pesquisas realizadas em nível de pós-graduação e ensino de filosofia.

Em sua maioria, os artigos deste segundo número discutem questões de filosofia contemporânea, havendo ainda discussões sobre os pensamentos de Kant e Hegel. Em sua cuidada editoração, buscou-se, a partir disso, garantir uma “unidade” para o número, possibilitando, na medida do possível, um fluxo de discussões por eixos temáticos, coisa que a diversidade de boas submissões avalizadas por um renovado e competente corpo de pareceristas permite. Além dos artigos, o presente número inclui uma resenha para o livro *Infância, estrangeiridade, ignorância – ensaios de filosofia e educação*, de Walter Kohan, editado pela Autêntica, de Belo Horizonte. Uma importante inovação de procedimentos internos, exigida, de nosso ponto de vista, quando se trata de uma publicação de nível nacional, foi a política de estabelecer contato regular com todos os autores em vista de incrementar a comunicação e os resultados finais, consultando-os sempre que necessário e fornecendo informações exatas e completas quanto aos pareceres recebidos. Importante foi também, nesse período, a efetivação do projeto de lançamento da versão virtual da revista, não apenas ampliando seu alcance como também antecipando as edições impressas, o que é do interesse de todos.

Optamos, nesta apresentação, por fazer algo mais pessoal e, de certo modo, exigido pela palavra: apresentarmo-nos. Como éramos e como somos; como somos e queremos ser. Deixamos então aos autores, a quem é aqui dada a palavra, a difícil tarefa de resumir suas propostas de trabalho e seus progressos no lidar conceptual. Com isso, evita-se o embaraço de redutoras e muitas vezes injustas simplificações. Contamos com o interesse suscetível pelo conteúdo deste número, e que em cada leitor se dê a curiosidade, sem a qual, talvez, e muito provavelmente, a própria filosofia, o *pensamento*, jamais teria tido lugar.

Os Editores

Leitura visual. Um olhar sobre o *design* conceitual à luz da semiótica peirceana

Jurema Roehrs Trindade*

Resumo

Nas últimas décadas, o conceito passou a ser um diferencial do *design*. O *design* conceitual, no entanto, prevê, além de uma habilidade técnica, uma habilidade mental e uma postura filosófica diante dos projetos. Para tanto é necessário um exercício por parte dos *designers* e aprendizes de *design*, no sentido de perceber as significações, as tendências, as idéias de um grupo empresarial ou gerador, a ideologia de um seguimento da sociedade ou até do pensamento de uma determinada cultura. A semiótica peirceana, como disciplina que trata dos signos, pode servir de suporte teórico-científico-filosófico para um método de didática na área do *design*, que inclui o desenvolvimento de um processo de leitura visual de produtos que fazem parte do cotidiano.

Palavras-chave: *Design*; conceito; semiótica.

Abstract

In the last decades, the concept has become a differential of design. The conceptual design, however, expects mental ability and philosophical attitude facing projects besides technical ability alone. This way it is necessary an exercise from designers and learners of design so that they can notice the meanings, the tendencies, the ideas of a business or generator group, the ideology of a segment of society or even the beliefs of certain culture. Peirce's semiotics, as a subject that deals with signs, can serve as a theoretical-scientific-philosophical support for the visual reading process of products that are part of everyday life.

Keywords: *Design*; concept; semiotics.

* Mestre em Filosofia. Professora dos cursos de Artes Visuais e Design da ULBRA, *Campus* Canoas-RS. Graduada em Artes Plásticas e pós-graduada em História das Artes.

1. Introdução

A prática da leitura de imagens, como parte de uma alfabetização visual, tem merecido destaque entre os acadêmicos do *design*, no sentido de desenvolver uma inteligência visual. Este processo favorece o entendimento daquilo que é transmitido no produto, compreendendo “o termo produto na acepção de resultado de um projeto de *design*, seja ele um objeto de uso, máquina, mobiliário, jóia, seja uma peça de comunicação visual, material impresso, página na internet, embalagem” (Niemeyer, 2003, p.14).

Partimos do princípio que o *design* é comunicação, e sendo assim tem algo a dizer, a quem se dirigir e alguém a atingir. Desde a instância geradora, os elementos comunicativos estão presentes, estabelecendo uma ação de diálogo entre o produto e o seu destinatário. Verificar, ler e interpretar estes sinais é tarefa daquele aprendiz de *design* que almeja incorporar um conceito em seus projetos futuros. A leitura visual, portanto, é um exercício do aprender a *ver*. Sabemos que os cursos de *design* necessitam eliminar a barreira que os acadêmicos encontram em transpor um conceito ou idéia para o produto que projetam. Acreditamos que um dos caminhos para a resolução desta questão está no desenvolvimento de um processo de alfabetização visual.

Como estudar o que já conhecemos? A resposta a essa pergunta encontra-se numa definição do alfabetismo visual como algo além do simples enxergar, como algo além da simples criação de mensagens visuais. O alfabetismo visual implica compreensão, e meios de ver e compartilhar o significado a um certo nível e universalidade. (Dondis, 1997, p. 227)

A leitura visual que propomos baseia-se na semiótica peirceana¹, como suporte teórico, para resolver problemas de ordem comunicacional e de significação do objeto, porém ela não resolve todos os problemas, mas contribui para a solução das questões relativas aos signos. O signo pode estar no lugar ou representando um simples objeto reconhecível ou até um paradigma, um modelo institucional que insere uma filosofia de um grupo, de uma sociedade e de uma cultura.

¹ Charles Sanders Peirce – Americano, filósofo, cientista, matemático, biólogo, astrônomo, químico, tratou da “ciência dos signos”, a semiótica.

Uma das questões apresentadas pela semiótica peirceana é a da “reutilização ou criação de signos para novas interpretações” (Alcure; Ferraz; Carneiro, 1996, p. 22), a semiose.

Um código não é fechado, fixo, acabado. Um signo pode sempre ser retomado em novas interpretações, resultando ou reinventado, como um processo comum em nossa cultura. Tudo depende, portanto, de um acordo feito entre os usuários do código e da sua interpretação. [...] Um exemplo de semiose não-verbal, entre nós, brasileiros, está no uso das cores verde e amarela, signos relacionados à brasilidade. Nas festas nacionais, em que a idéia de pátria está envolvida, as duas cores são reutilizadas e mil maneiras: nas roupas, nas pinturas dos rostos, na decoração das ruas. (Alcure; Ferraz; Carneiro, 1996, p. 22)

“Um outro processo de ampliação do significado pode ser encontrado na polissemia. [...] Polissemia – mudança de significação do signo através da mudança de contexto” (Alcure; Ferraz; Carneiro, 1996, p. 23). Tanto a semiose quanto a polissemia, em *design*, exigem certo grau de maturidade e um novo olhar por parte daquelas representações que fazem parte dos produtos (objetos tridimensionais ou identidades visuais), para não recaírem em idéias dúbias, confundindo a mente dos clientes. A significação, portanto, deve ser clara e a escolha dos signos muito bem pensada. Um dos caminhos para esse aprendizado no processo de criação é exercitar a capacidade de percepção dos acadêmicos com relação aos conceitos evidenciados nos signos, propondo-lhes atividades de leitura visual a luz da semiótica peirceana.

Constatamos uma outra questão que deve ser tratada sem preconceito; é o fato de percebermos que alguns aprendizes de *design* não assimilaram o *design* conceitual por desconhecerem o verdadeiro significado do termo *conceito*, confundindo com referencial temático ou mensagem. O tema varia desde o religioso ao profano com suas divisões; é o assunto tratado no produto. Já a mensagem pode ser educacional, religiosa, política, publicitária, econômica, moda, sentimento, etc. O conceito é o que faz o diferencial no produto. É a idéia a ser passada, com o objetivo de ser assimilada pelos consumidores.

O uso do termo conceito vem da área das artes. Ele surge na arte contemporânea entre 1968 e 1970, quando várias exposições na Europa e Estados Unidos dão impulso à tendência conceitual, reunindo artistas italianos, holandeses, alemães e norte-americanos.

O termo conceptual indicaria que a relação tradicional na obra de arte entre idéia e expressão foi alterada, de algum modo, a fim de enfatizar mais a idéia do que o resultado final. Nesses termos, representa um passo adiante de, por exemplo, Yves Klein, no qual a atividade, a fase entre a idéia e produto final, era a parte mais importante do processo de fazer arte. [...] A arte mais estritamente conceptual era, portanto, a espécie escrita: a apresentação da teoria, de acordo com a definição de Kusuth. (Read, 1985, p. 311)

O artista dá uma indicação, e o observador se vê impulsionado a refletir e a imaginar. A prevalência do conceito sobre a forma acende uma nova atitude do artista e do apreciador da arte, assim como do *designer* e do consumidor do produto. Nesse sentido, o sujeito da arte e do *design* não se restringe apenas ao artista e ao *designer*, mas está presente na posteridade, no indivíduo que aprecia e consome. Embora a arte tenha como meta agradar o próprio artista, enquanto o *designer* procura atingir o desejo de consumo do seu cliente, a arte e o *design* de hoje se identificam pelo conceito, a idéia expressa na coisa artística e no produto, respectivamente. O conceito, portanto, pode ser restrito ou universal, dependendo do objeto representado. Restrito quando retrata a idéia individual, um valor de um segmento da sociedade ou de um pequeno grupo; o conceito é universal quando se amplia e demonstra, no produto, um valor absorvido por todas ou parte de determinadas culturas.

Em nossa proposta de método de didática, o aprendiz de *design* assume o papel de sujeito que interpreta os signos que lhe são apresentados visualmente. É imperativo que reflitamos, inclusive, a noção de sujeito contemporâneo. Segundo Benetti (2004), o sujeito não é um emissor, nem um receptor, nem um sujeito sociológico, mas é formado pela linguagem, refletindo-se na e a cultura; um sujeito que resgata a idéia de identidades, que se apossam desse sujeito tornando-o, não único, mas fragmentado, em conseqüência de mudanças na estrutura social. “[...] princípio de relação entre real/imaginário, público/privado, consciente/inconsciente, parte/todo, e sempre inserido na perspectiva de um sujeito central, histórico, material e em uma visão evolutiva da sociedade” (Benetti, 2004, p. 54-55). Também um sujeito repleto de desejos, vontades e valores que se transformam. É esse o sujeito que interpreta os signos do seu cotidiano. Fazer com que ele tire o maior proveito nessa tarefa é uma incumbência do processo de alfabetização visual. Essa atitude contribui para o desenvolvimento de uma inteligência visual e conseqüentemente uma cultura visual. Desta forma, a semiótica e a leitura de seus elementos, presentes nas produções culturais, e mais precisamente no *design*, nosso

objeto de estudo, constituem o sustentáculo e todo o processo. Os sujeitos dessa análise integram uma “consciência semiótica”.

2. A semiótica peirceana

O que mais importa é o significado das representações visuais realizadas nas suas mais diversas linguagens da arte, do *design*, da publicidade e propaganda e outras áreas que tratam direta ou indiretamente de uma identidade comunicacional através de imagens. “A linguagem é um meio de armazenar e transmitir informações, veículo para o intercâmbio de idéias e meio para que a mente humana seja capaz de conceituar” (Dondis, 1997, p. 227).

Defendemos a idéia de que devemos auxiliar no desenvolvimento da mente perceptiva dos aprendizes de *design*, no sentido de prepará-los para, mais tarde, terem condições de aplicação do conhecimento desenvolvido, em seus projetos. No que tange às significações, a semiótica, como disciplina que trata dos signos, pode contribuir para uma eficaz aprendizagem na leitura de imagens.

Nossa proposta metodológico-didática inicia com um convite aos acadêmicos de design para uma reflexão sobre o pensamento do filósofo Charles Sanders Peirce, que tratou da “ciência dos signos”, a Semiótica.

Não há qualquer campo da especulação filosófica que lhe tenha passado despercebido: dos pré-socráticos e gregos aos empiristas ingleses, dos escolásticos e Descartes e todos os alemães... Desde muito cedo, quando ele começou na Filosofia, pretendeu trazer para esta uma aproximação alternativa que tinha, até então, poucos representantes, isto é, a aproximação ao pensamento filosófico através das ciências. Um filósofo, portanto, que levou para a Filosofia o espírito da investigação científica, que assumiu que as disciplinas filosóficas são ou podem se tornar também ciências e que, para tal, propôs aplicar na Filosofia, com as modificações necessárias, os métodos de observação, hipóteses e experimentos que são práticos nas ciências. (Santaella, 1983, p. 19)

Peirce tratou as questões da semiótica na linha científico-lógico-filosófica, envolvendo outras áreas do conhecimento e possibilitou que outros autores evoluíssem essas questões – entre eles, Umberto Eco,

Roland Barthes, Armando e Michèle Mattelard, Juan E. Diaz Bordenave, Lúcia Santaella, Décio Pignatari, Lucy Niemeyer.

Eu sou, pelo que sei, um pioneiro, ou antes, um explorador, na atividade de esclarecer e iniciar aquilo que chamo semiótica, isto é, a doutrina da natureza essencial e das variedades fundamentais de cada semiose possível. (Saussure *apud* Eco, 1991, p. 9)

Por semiose entendo uma ação, uma influência que seja ou coenvolva uma cooperação de *três* sujeitos, como por exemplo, um signo, o seu objeto e o seu interpretante, tal influência tri-relativa não sendo jamais passível de resolução em uma ação entre duplas. (Peirce *apud* Eco, 1991, p. 11)

A novidade no estudo de Peirce é a noção de semiose e a de interpretante. Ele estabelece uma ação tripla entre o objeto, o signo e o interpretante. “[...] é objeto aquela coisa que passa pela esfera do conhecimento” (Pinto *apud* Niemeyer, 2003, p. 33), o significado. Por sua vez, o objeto é denominado dinâmico. Peirce também trata de um outro objeto chamado imediato que é o signo. O signo é aquilo que está no lugar do objeto representado. A noção de interpretante é mais complexa porque é uma entidade semiológica abstrata, que, a luz de Peirce, pode estar ligada à idéia antropomórfica ou não. Isto quer dizer que o que menos importa é a significação do signo, mas a interpretação que se faz dele. Sendo assim o interpretante não deixa de ser um outro signo, que explica um outro; nesse caso, podemos entender o fenômeno de interpretação como um evento psicológico que vai ao infinito, isto é, sempre haverá um novo interpretante para dar novas interpretações aos signos.

A teoria peirceana é relativa e evolutiva porque baseia-se na fenomenologia. É relativa porque o significado do signo depende de uma interpretação. Na realidade, o pensamento peirceano também trata de significados, buscando a sua origem na Semiologia e na Lingüística, porém estas significações são interferidas pela interpretação que se faz do signo, “porque o signo precisa, antes de tudo, ser percebido por alguém que vai interpretá-lo” (Santos, 1992, p. 34). Peirce estabelece uma responsabilidade em um outro elemento que modifica todo o processo interpretativo: o intérprete. Não confundir intérprete com interpretante. O intérprete é a mente interpretadora, um sujeito que passa a ser um elemento indispensável na interpretação, pois depende dele a evolução de idéias ou interpretantes. O intérprete estabelece relações entre os níveis sígnicos. Para Peirce o

intérprete constitui-se em um elemento que se impõe no processo de interpretação, modificando constatações pré-estabelecidas.

2.1. Relações sógnicas, segundo Peirce

O signo identifica-se como *representâmen*, *objeto* e *interpretante*.

O *representâmen* – é o signo em si, ao nível sintático e instrumental, isto é, “suporte das significações que serão extraídas do signo” (Niemeyer, 2003, p. 35). Essas dimensões sintáticas e materiais do produto fazem com que conheçamos o signo, sendo entendidos como *qualisigno*, *sinsigno* e *legisigno*. Como remete o termo, o qualisigno sugere qualidade, e é caracterizado pelos elementos estruturais, tais como cores, materiais, texturas e acabamentos. O sinsigno particulariza o representâmen através da sua forma e dimensão. O legisigno resume convenções, regras, padrões e normas que identificam o representâmen. Todo signo ou representâmen é resultado do uso de uma determinada linguagem. As linguagens são legitimadas por meio de padrões de uso que as identificam: legisigno da pintura, da fotografia, do teatro, etc.

O *objeto* – é a relação do signo com o objeto é objetiva e a nível semântico. Entendemos por semântico o modo como o signo representa algo, ou seja, o meio pelo qual definimos o significado de algo. Este meio pode ser apresentado como *ícone*, *índice* e *símbolo*. O ícone é facilmente decifrável e remete imediatamente e à idéia a que se refere, ou seja, o signo possui ligações estruturais com o seu significado. Exemplo: a foto de um animal imediatamente reconhecível. Assim o ícone pode ser uma imagem, um diagrama ou uma metáfora. O ícone imagem é um signo que força a mente interpretadora a identificar o objeto dinâmico, como um todo, instantaneamente. “O ícone traz o objeto para dentro do signo” (Niemeyer, 2003, p. 37). O ícone diagrama apresenta-se através de relações e simulacros de partes do objeto dinâmico, mas que remete o intérprete ao significado com facilidade. Exemplo: mapas e gráficos. O ícone metáfora apresenta “atributos do caráter do objeto dinâmico”, constituindo um nível abstrato do signo. É freqüente artistas adeptos da arte conceitual em instalações usarem objetos em contextos arbitrários para exprimirem novas idéias. Exemplo: Uma cadeira num auditório serve para alguém sentar; a mesma cadeira colocada estrategicamente num outro contexto, pode refletir uma outra idéia que o artista quis passar. Para interpretação deste elemento

semiótico há necessidade da capacidade de abstração apurada e sensibilidade. O *índice* como diz o termo, dá indício de algo a que se refere, isto é, “o índice aponta para fora do signo, para o objeto; o seu movimento é para fora. A sua relação é de causalidade ou efeito e não de analogia” (Niemeyer, 2003, p. 37). Exemplo: a fumaça dá indício de fogo. Pegadas na areia dão indícios de rastro de alguém ou de um animal. O *símbolo* é resultado de uma relação que ocorre por um processo de convenção. O símbolo pode ser icônico, indicial e simbólico. Isto ocorre quando ícone, índice ou um símbolo constituem um símbolo, através do processo de convenção. Destes, o símbolo simbólico merece uma maior atenção, pois um símbolo pode fazer parte de um outro símbolo, ou seja, tornando-se um símbolo duas vezes. Exemplo: É o caso de um símbolo musical fazer parte de uma logomarca de uma escola musical.

O *interpretante* – o processo de interpretação que envolve a participação do intérprete denominamos interpretante. Este ocorre a nível pragmático. Nesse processo, a mente interpretadora traduz significações sobre um signo, o que gera outro signo. Costumamos dizer que o signo é o que está inserido no objeto imediato, porém, no caso dos signos gerados pelo intérprete, estes podem perder a condição física, permanecendo no campo das idéias, uma imagem mental: são signos que traduzem outros signos, podendo formar uma cadeia de signos relativos aos anteriores. Quanto ao interpretante, este pode desempenhar sua função como *rema*, *dícente* e *argumento*. Rema compreende um primeiro momento de indecisão, onde o intérprete realiza questionamentos a cerca do significado do signo. São levantadas hipóteses na mente interpretadora, conduzindo-a a uma primeira impressão sobre o signo. Ao momento seguinte, o das primeiras afirmações sobre o signo, particularizando interpretações e levando a uma cadeia de novos signos a serem interpretados, denominamos dícente ou dicissigno. O argumento caracteriza-se pelo instante em que as indecisões se afastam, dando lugar às certezas, as precisões, é quando o intérprete está convicto da significação do signo.

2.2. Níveis de relações sígnicas.

Peirce estabeleceu três categorias da experiência sígnica: *primeiridade*, *secundidade* e *terceiridade*.

A categoria de primeiridade remete a um primeiro momento do processo interpretativo. É uma consciência imediata e presente da representação, uma primeira impressão do caráter qualitativo do signo. “Ele

é iniciante, original, espontâneo e livre, porque senão seria um segundo em relação a uma causa. Ele precede toda síntese e toda a diferenciação; ele não tem nenhuma unidade nem partes. Ele não pode ser articuladamente pensado” (Santaella, 1983, p. 45); a categoria de primeiridade estabelece uma relação sgnica entre o primeiro nível do representâmen, do objeto e do interpretante, ou seja, qualisigno, ícone e rema.

A categoria de secundidade implica em reação, e ultrapassa o momento de consciência qualitativa. Enquanto o momento de primeiridade é surpresa, imediatismo, o momento de secundidade envolve uma inquietude, porque não nos parece claro, necessitando viver uma experiência. A secundidade é uma instância do processo de significação que nos induz a pensar, constituindo um elo entre a categoria da primeiridade e a da terceiridade. Neste estágio nossa mente envolve-se com o sinsigno, como o índice e como o dícete, unindo novamente o signo pelo seu representâmen, objeto e interpretante em seus segundos níveis.

No âmbito da terceiridade encontramos uma definição, o previsível, o encontro com o fenômeno, a tomada consciência de um fenômeno, aproximando momentos anteriores de primeiridade e secundidade. Neste nível a relação sgnica ocorre entre representâmen, objeto e interpretante através do legisigno, do símbolo e do argumento, respectivamente.

As categorias de primeiridade, secundidade e terceiridade acontecem num nível de consciência que vai desde a percepção de signos expostos em produções culturais até nossas experiências com o mundo que nos rodeia. As categorias sgnicas, contudo, ocorrem em instâncias separadas, mas não necessariamente em instantes diversos. Elas interagem num âmbito de abstração cognitiva que se completam, porém não podem ser entendidas com a interferência dos níveis superiores, isto é, um nível de primeiridade do objeto não pode conter o nível de secundidade ou de terceiridade. Exemplo: o ícone relaciona-se com o qualisigno e com rema, porque estes elementos pertencem à primeiridade (do objeto, representâmen e interpretante, mas não pode ser entendido juntamente com, índice, sinsigno e dícete, nem com legisigno, símbolo e argumento; já o símbolo pode ser entendido como icônico, indicial e simbólico.

A semiótica elaborada por Peirce constitui uma das partes do seu edifício filosófico. A tríade por ele elaborada nos fornece subsídios para uma reflexão em categorias e níveis que juntas facilitam a nutrição estética de um produto em *design*. A leitura visual ou sgnica, além de contribuir para uma interpretação conceitual, também integra o desenvolvimento de uma alfabetização visual, tão necessária a uma nova geração de *designers*.

Trilhas Filosóficas

3. A leitura visual

Seguindo a linha peirceana, o acadêmico assume o papel do intérprete na leitura dos signos ou interpretantes, até chegar ao objeto de representação; o objeto dinâmico. Todo o processo mental elaborado pelo aprendiz de design é estabelecido a partir de cada signo que resulta da interpretação dos signos mentais que surgem no transcurso. Para Peirce as idéias que surgem durante o processo interpretativo, são novos signos que devem ser decifrados pelo intérprete. Nossa intenção é oportunizar situações de leituras de imagens, para que o educando possa experienciar o seu papel de intérprete.

O signo pode representar uma coisa ou um modelo filosófico. Por este motivo o aprendiz de *design* realiza mais que uma leitura visual, também uma leitura *signica*. Esta leitura exige habilidades mentais diferentes de uma leitura textual, pois os códigos não-verbais estabelecem, na mente, novos signos que devem ser interpretados, podendo formar uma imensa cadeia de interpretantes abstratos.

Nossa proposta valoriza a participação do intérprete, isto é, a contribuição efetiva das mentes curiosas e interpretadoras de nossos acadêmicos, como elemento chave para a obtenção da eficácia do processo de leitura dos conceitos inseridos nos signos dos produtos. Esta postura vai ao encontro dos novos paradigmas da pós-modernidade, entendida como uma condição neo-barroca², em que as leituras podem ultrapassar as barreiras da significação e compreender um mundo interpretativo.

3.1. Roteiro para leitura de um produto

A leitura visual de um produto compreende três etapas, a saber:

a. fundamentação teórico-filosófica: texto onde os aprendizes de *design* (dispostos individualmente, aos pares ou em grupos) explicam o que entendem por semiótica;

² Neo-barroco. Termo empregado “por Omar Calabrese para estudar o contemporâneo. Omar Calabrese é um estudioso italiano de semiótica. Faz uma aproximação da arte e da comunicação e suas produções culturais e propõe analisá-las a partir do conceito neo-barroco” (Benetti, 2004, p. 15).

- b. histórico da empresa e/ou produto;
- c. leitura visual, propriamente dita, tendo como pano de fundo, a nutrição estética e análise dos elementos da semiótica. Compreende:

(c1) leitura do *signo ou representâmen*, isto é, o aspecto representativo do signo: *qualisigno* (o qualisigno retrata aspectos do objeto dinâmico através de detalhes, como cores, texturas, ritmos, o que vai ser analisado e considerado, posteriormente na dimensão sintática), *sinsigno* (refere-se aos aspectos da forma e dimensões, fornecendo subsídios para análise a dimensão semântica) e *legisigno* (está ligada à dimensão pragmática, normas, leis, perspectiva, escalas, etc.). Constatar como estas relações são evidenciadas no produto;

(c2) leitura do *objeto imediato*, isto é, como é identificado o signo? Se em forma de *símbolo-ícone* (este ícone é uma imagem, diagrama ou metáfora?), *símbolo-índice* (este índice remete o intérprete a que idéia do produto dinâmico?) ou *símbolo-simbólico* (existe uma forma convencional – símbolo- inserida em outro símbolo?);

(c3) leitura do *interpretante*, ou seja, aspectos do *rema* (perguntas de impacto, de primeira impressão: para que serve? O que representa?), *dicente ou dicissigno* (dá respostas às perguntas realizadas no item rema, levando a interpretações variadas) e *argumento* (conclusão), a partir do processo de interpretação do produto;

(c4) *estudo do processo de comunicação* no estúdio de *design*, isto é, o acadêmico visita o local da geração do produto e entrevista os profissionais envolvidos nesta etapa. Os dados para análise desta etapa são fornecidos pelo item nº 2 do presente roteiro. O aprendiz de *design* questiona como funciona o processo gerador do produto, se é interdisciplinar ou é realizado apenas por um *designer*; envolve toda a criação até o produto final: interferências, local, situação, bases científicas (ergonomia, percepção, informações, semiótica aplicada e estética, quais os profissionais envolvidos). Nesse processo também é constatado o papel do *interpretador* (não confundir com intérprete e interpretante). O estágio interpretador faz parte do processo de geração do produto (entendido, inclusive, como marca); consiste em um indivíduo ou grupo de pessoas que acompanham o processo gerador, dando aval positivo, indiferente ou negativo ao próprio processo. Fazem parte dos interpretadores: *designers*, profissionais, gerentes, usuários pilotos, consumidores, examinadores e meros espectadores, pessoas que ficam acompanhando o processo de feitura do produto, a partir de um olhar rítmico;

Trilhas Filosóficas

(c5) considerações sobre as relações de *primeiridade* (qualisigno, ícone e rema), *secundidade* (sinsigno, índice e dícente), e por último a relação de *terceiridade* (legisigno, símbolo e argumento);

(c6) conclusão do trabalho. Os aprendizes de design estabelecem, por escrito, as definições evidenciadas durante a pesquisa e a nutrição estética referente aos produtos escolhidos para leitura visual. Estabelecem as considerações sobre a validade do trabalho, bem como redigem a conclusão da tarefa, realizando conexões desta prática com os elementos semióticos estudados.

4. Considerações finais

A pós-modernidade compreende, inclusive, uma multiplicidade de objetos e idéias. Houve um tempo em que artefatos visuais eram tidos como obras de arte e estes deveriam se perpetuar pelo seu material inconsumível. São artes dos tempos platônicos. Mais tarde acreditou-se que o conceito é o que fica de qualquer produto cultural. Neste contexto, preferimos a filosofia de Peirce, a semiótica, como sustentáculo do *design* que se insere numa visão neo-barroca ou contemporânea.

Em nossa proposta metodológica, fica claro que se faz necessária uma nova postura do professor e do aprendiz de design diante dos produtos. Assim a nutrição estética fundamentada nos elementos da semiótica peirceana propõe uma interpretação para aquilo que realmente expressa significações para a vida dos clientes e consumidores.

Embora pareça-nos que não somente os objetos são efêmeros, mas que as idéias também são passageiras, porque os conceitos mudam, preferimos persistir com o que a semiótica pode nos oferecer como filosofia. Seguindo o próprio pensamento de Peirce, o mais importante para uma mente interpretadora não é o significado, mas o processo de interpretação de uma linguagem verbal ou não-verbal. Sendo assim investimos no desenvolvimento da capacidade de interpretação de nossos aprendizes, um educar para o olhar, uma consciência do *ver*, que certamente é mais profunda e complexa do que simplesmente enxergar.

Referências

- ALCURE, Lenira; FERRAZ, N. S.; CARNEIRO, Rosane. *Comunicação verbal e não-verbal*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 1996.
- BENETTI, Mariceia. *Estética neobarroca*. Canoas: ULBRA, 2004.
- DONDIS, A. Donis. *Sintaxe da linguagem visual*. São Paulo: M. Fontes, 1997.
- ECO, Umberto. *Tratado geral de semiótica*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- NIEMEYER, Luci. *Elementos de semiótica aplicados ao design*. Rio de Janeiro: 2AB, 2003.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- READ, Herbert. *História da pintura moderna*. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.
- SANTAELLA, Lúcia. *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos).
- SANTOS, Roberto Elísio dos. *Introdução à teoria da comunicação*. São Bernardo do Campo: Editora do IMS, 1992. (Coleção Pistas).

Comunicabilidade e juízo estético em Kant

Jairo Dias Carvalho *

Resumo

O artigo pretende discutir a relação entre juízo estético e comunicabilidade em Kant. Trata-se do problema da universalização da sensação do estado da mente. Kant pretende mostrar o que é afirmado a priori em um juízo estético. Ao fazer isso acredita fundamentar a comunicabilidade universal e necessária dos juízos estéticos.

Palavras-chave: Comunicabilidade; juízo estético; universalidade; Kant; estética.

Abstract

This paper aims to debate the relation between esthetical judgment and communicability in Kant. It concerns the problem of universalization of sensation of mind state. Kant intends to show what is, in a esthetical judgment, *a priori* asserted. By doing this, Kant believes he is laying the foundations for the universal and necessary communicability of esthetical judgments.

Keywords: Communicability; esthetical judgment; universality; Kant; Esthetics.

* Doutor em Filosofia. Professor de Filosofia dos cursos de Pós-Graduação e Graduação no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

No §39 da *Crítica da Faculdade do Juízo*¹ Kant trata da “Comunicabilidade de uma sensação”. O ponto mais importante deste parágrafo, onde Kant faz uma comparação das várias espécies de sensação e de sua comunicabilidade, é a definição de que “o prazer no belo não é nem um prazer do gozo, nem de uma atividade legal, tampouco da contemplação raciocinante segundo idéias; mas um prazer da simples reflexão” (KU, §39, B155). Isto requer o livre jogo entre a imaginação e o entendimento que:

Sem ter por guia qualquer fim ou princípio, o prazer acompanha a apreensão comum de um objeto pela faculdade da imaginação enquanto faculdade da intuição, em relação com o entendimento enquanto faculdade dos conceitos, mediante um procedimento da faculdade do juízo... simplesmente para perceber a conveniência da representação à ocupação harmônica (subjetivamente conforme a fins) de ambas as faculdades de conhecimento em sua liberdade, isto é, para se ter a sensação de prazer do estado da representação (KU, §39, B155).

A reflexão, da qual derivamos um prazer, é a operação conforme a fins (sem fins) das faculdades de conhecer. Esta operação possui como princípio *a priori* o pensamento da forma de concordância de algo com os poderes de conhecer. No juízo estético reconhecemos o feliz encontro entre a imaginação e o entendimento, o que desvela a possibilidade última do conhecimento, a saber, a relação recíproca das faculdades representativas enquanto colocam uma representação dada em relação com o conhecimento em geral. Como diz Kant:

Em qualquer um este prazer necessariamente tem que assentar sobre idênticas condições, porque elas são condições subjetivas da possibilidade de um conhecimento em geral, e a proporção destas faculdades de conhecimento, que é requerida para o gosto, também é requerida para o são e comum entendimento que se pode pressupor em qualquer um. Justamente por isso também aquele que julga com gosto (contanto que ele não se engane nesta consciência e não tome a matéria pela forma, o atrativo pela beleza) pode imputar a qualquer outro a conformidade a fins subjetiva, isto é, a sua complacência no objeto, a admitir o seu sentimento como universalmente comunicável e na verdade sem mediação de conceitos. (KU, §39, B155-156)

¹ Doravante citada como KU. Para facilitar a consulta do leitor a edições diferentes, indicaremos não o número das páginas, mas a paginação de referência da segunda edição original.

A pressuposição de uma identidade em todos os homens entre as condições subjetivas de um conhecimento em geral e da correção do uso da faculdade do juízo encerra o que poderemos chamar de fundamentação cognitiva dos juízos estéticos. Quem profere o juízo “isto é belo” pretende que este juízo seja válido universalmente. A validade universal deste juízo significa o assentimento à universalidade do predicado “beleza”. Este predicado significa um prazer que sentimos, uma satisfação. Quem profere o juízo “isto é belo” profere também o juízo “isto me compraz”. Então, a pretensão à validade universal requerida pelo juízo de estético é a de um prazer que sentimos. Se a beleza é o nome de um sentimento, e se este sentimento é imputado a qualquer um, então no juízo “isto me compraz” está inscrito um pedido de consenso. Quem profere os juízos “isto é belo”, “isto me apraz” exige o consenso, exige o acordo e a aprovação a seus juízos.

Ora, só podemos exigir o consenso, a aprovação de outro se aquilo que é objeto de tal pretensão de assentimento é comunicável, ou seja, porta sinais que o tornam reconhecível para qualquer um. Quem exige o consenso para os juízos estéticos exige o consenso para um estado de coisas que em si são comunicáveis. Senão seria absurda a pretensão de que os juízos possam ser reconhecidos como válidos para qualquer um. Assim, os juízos “isto me compraz” e “isto é belo” devem comunicar um estado de coisas. Podemos compreender isso a partir do significado de “beleza”. Se ela é um sentimento, então, o que é comunicado no juízo é também um sentimento. Como o sentimento é um estado da mente² quando profiro um juízo estético pressuponho que estados da mente são comunicáveis. A pressuposição de comunicabilidade de um estado da mente é o motivo pelo qual exijo um assentimento a meus juízos estéticos. Então, os juízos “isto é belo” e “isto me compraz” significam a comunicabilidade de um estado da mente. Ora, em que se baseia a “crença” de que meus estados mentais são comunicáveis? Admitir a comunicabilidade de um estado da mente e exigir o consenso quanto a este estado é exigir que este estado é válido para qualquer um, é pedir o reconhecimento de que qualquer um possa “estar” neste estado.

Meus estados são comunicáveis se significarem uma situação que possa ser partilhável a todos. Como Kant define os estados da mente como sensações, o que um juízo estético expressa é a comunicabilidade de uma sensação. Só que a sensação aqui não significa uma sensação sensorial (cf.

² Para uma melhor inteligibilidade do texto de Kant optamos às vezes por traduzir *Gemüt* por ânimo e algumas vezes por mente. *Gemüt* foi traduzido por Valerio Rohden e António Marques como “ânimo”, e como “mente” por outros tradutores.

KU, §3, B9). A sensação de que fala Kant, e que é uma informação do que nos compraz, é a da relação entre as faculdades cognitivas, na medida em que elas são concordantes ou não, na medida em que uma favorece ou obstrui a outra. Esta proporção entre as faculdades afeta a mente e produz a expressão sensível de um juízo fornecida pela sensação. Os juízos estéticos são aqueles que comunicam uma afetividade do ânimo, uma proporção de espontaneidade ou não da trama entre as faculdades cognitivas. A exigência de universalidade é então a exigência de que a proporção que sinto entre os meus poderes cognitivos são semelhantes em qualquer um. Exijo o reconhecimento de uma unanimidade relativa ao “jogo”, à proporção das faculdades. Dizer “isto é belo” significa dizer “reconheçam que o que acontece comigo acontece com qualquer um”.

Mas, porque esta proporção entre as faculdades cognitivas seria semelhante em qualquer um? Por que presumimos que ela é análoga a uma situação universal: a de um conhecimento em geral. Então, quem diz “isto é belo” pede o reconhecimento de que o que sente está ligado a uma situação que todos poderiam partilhar: uma situação cognitiva em geral caracterizada por uma determinada disposição das faculdades como se estivessem orientadas para um conhecimento em geral. Para se conhecer em geral é necessário que as faculdades sejam passíveis de um exercício concordante. Sem isso não seria possível submeter a imaginação aos conceitos do entendimento. O exercício em um conhecimento determinado deve ter como pressuposto que os poderes cognitivos são concordantes (passíveis de acordo) entre si, para além de toda regra.

Assim é necessário que seja possível um exercício concordante espontâneo na base de um exercício concordante legal. Há uma “harmonia preestabelecida” entre os poderes na base da harmonia estabelecida para o conhecimento específico, por exemplo. Assim quem diz “isto é belo” pede ao outro o reconhecimento de uma disposição livre e harmoniosa (e por isso sentida como favorável aos nossos “fins”, o que acarreta uma sensação prazerosa) de nossas faculdades, que deveria estar presente em qualquer um, pois se o “conhecimento é comunicável, as disposições subjetivas para um conhecimento em geral também o são”. O juízo “isto é belo” significa, pois a sensação de uma relação das faculdades. Pretender a unanimidade daquele juízo é pretender a unanimidade desta relação. O juízo estético é a expressão da unanimidade da sensação desta harmonia. Como esta é uma situação necessária para o conhecimento em geral, esta sensação é expressão das condições subjetivas do conhecimento em geral.

Então, o juízo “isto é belo” é a exigência do reconhecimento de um sentido comum, de uma unanimidade de um modo de sentir. Exijo esta

Trilhas Filosóficas

unanimidade porque meu juízo é expressão de um sentido comum. Exijo esta unanimidade porque conto com uma voz universal, porque meu juízo é expressão desta voz universal. Para contar com uma voz universal e presumir que meu juízo expressa um sentido comum, devo ajuizar nas condições de um sentido comum e de uma voz universal, devo presumir que já estou de posse de ambos, devo ajuizar o objeto como se de fato houvesse um sentido comum e uma voz universal, já que exatamente o meu juízo é expressão de ambos. Pressuponho então uma comunidade ideal do gosto, com cuja voz conto, pois proferi meu juízo de acordo com as condições desta comunidade. Presumimos a existência de uma comunidade que possui uma determinada norma à qual seus participantes atêm seus juízos. Se julgássemos de acordo com o modo como esta comunidade julga, poderíamos contar com a voz desta comunidade e dizer que possuímos um sentido comum, ou seja, um sentimento que pode ser partilhado. Mas, o fato de que o meu juízo exige o acordo ou profere uma pretensão universal atesta que já estou de posse deste sentido comum (ou que presumo já estar) e que posso então contar com a voz desta comunidade. Se o juízo estético é expressão de uma voz universal e de um sentido comum, quem exige a universalidade de um tal tipo de juízo exige o reconhecimento de que está de posse destes. Isto significa que se profere o juízo nas condições daquela voz universal. Então, quem profere o juízo “isto é belo” está dizendo que expressou este juízo de acordo com as condições daquela comunidade, ou seja, como se fosse participante dela. Mas, como alguém que participasse de uma possível comunidade de gosto julgaria? Para isso nos serviremos do conceito de “sentido comunitário”.

O sentido comum unifica as noções de “comunicabilidade universal de um estado de ânimo”, “sensação da harmonia das faculdades” e “ajuizamento do objeto conforme a fins”. Ele é, num primeiro momento, a unanimidade do modo de sentir, pois é o efeito do livre jogo das faculdades (expressando o acordo livre entre elas). Como Kant diz que este efeito é “sentido” por nós, o adjetivo “comum” significa que o efeito sentido é semelhante em qualquer um. Num segundo momento, ele é “sentido comunitário”, ou seja, é o uso correto da faculdade de julgar, pois o efeito sentido por nós que configura a unanimidade do modo de sentir é decorrente do ajuizamento de algo como conforme a fins. Tal ajuizamento é chamado de uso correto da faculdade de julgar. A comunidade de gosto é, portanto, aquela que ajuíza corretamente o objeto.

No §40 (“Do gosto como uma espécie de *sensus communis*”), Kant conceitua claramente o sentido comum no segundo aspecto que aludimos acima:

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a idéia de um sentido comunitário, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (a priori) o *modo* de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo. Ora, isto ocorre pelo fato de que a gente atém seu juízo a juízos não tanto efetivos quanto, antes, meramente possíveis de outros e transpõe-se ao lugar de qualquer outro, na medida em que simplesmente abstrai das limitações que acidentalmente aderem ao nosso próprio ajuizamento; o que é produzido pelo fato de que na medida do possível elimina-se aquilo que no estado da representação é matéria, isto é, sensação e presta-se atenção pura e simplesmente às peculiaridades formais de sua representação ou de seu estado de representação. Ora, esta operação da reflexão talvez apareça ser demasiadamente artificial para atribuí-la à faculdade que chamamos de sentido comum, ela, todavia, só se parece assim se a gente expressa-se em fórmulas abstratas; em si nada é mais natural do que abstrair de atrativo e comoção se se procura um juízo que deve servir de regra universal (KU, §40, B157-8).

Esta passagem nos mostra que ajuizar corretamente o objeto é ajuizar tendo em vista buscar o acordo de outros. Para isso, o ajuizamento deverá cumprir certos procedimentos. Trata-se de considerar *a priori* o modo de representação de outro; o que significa que devemos ajuizar de um determinado modo. Não se trata de estar de acordo com o *conteúdo* do juízo, mas com o *modo* de se chegar a este conteúdo. Isto é importante, já que o juízo de gosto é um juízo singular, o que significa que em diferentes situações ou numa mesma situação podemos chegar a resultados diferentes. Então, devemos nos ater a uma norma procedimental. Existe assim um modo de ajuizamento ligado à razão humana, modo pelo qual não julgamos a partir de condições privadas, mas levamos em consideração o modo de pensamento da razão humana. Mas o que significa isso?

Significa nos colocar no lugar do outro; o que significa se perguntar: julgo de modo que todos podem concordar? Ou seja, outros poderiam concordar com este meu juízo? Para isso eu teria que ser imparcial, não me limitar àquilo que é expressão de um interesse, abstraíndo daquilo que teria a ver com a minha subjetividade, como também abstrair da matéria de uma representação, de uma sensação. Devo considerar a forma da representação, pois esta poderia ser universalmente ligada a uma satisfação. Uma satisfação pode estar ligada à matéria ou à forma de uma representação. Mas apenas o

Trilhas Filosóficas

ajuizamento da forma de uma representação significa o colocar-se no lugar do outro. Só quanto à forma é que podemos obter consenso, ou presumi-lo. Quanto à matéria cada um julga de acordo com sua individualidade. Kant diz claramente que a matéria de uma representação é o atrativo e comoção. Aquilo que atrai ou emociona depende da receptividade particular de cada um, depende de um modo parcial de ajuizamento. Assim a satisfação universal é aquela ligada à representação da forma Diz Kant:

Uma simples cor, por exemplo, a cor da relva-, um simples som (à diferença de eco e do ruído), como porventura o de um violino, são em si < e isoladamente > declarados belos pela maioria das pessoas, se bem que ambos pareçam ter por fundamento simplesmente a sensação e por isso merecessem ser chamados somente de agradáveis. Entretanto, ao mesmo tempo se observará que as sensações da cor como as do som somente se consideram no direito de valer como belas na medida em que ambas são puras; o que é uma determinação que já concerne à forma e é também o único dessas representações que com certeza pode comunicar-se universalmente; porque a qualidade das próprias sensações não pode ser admitida como unânime em todos os sujeitos, e a amenidade de uma cor, superior à de outra, ou do som de um instrumento musical, superior ao de outro, dificilmente pode ser admitido como ajuizado em qualquer um da mesma maneira (KU, §14, B39-40).

Desse modo, o juízo sobre o objeto que provoca uma sensação da harmonia dos poderes cognitivos e que configura um estado da mente que pode ser comunicado deve levar em consideração a forma do objeto e não a matéria. A complacência ligada à qualidade não pode ter uma pretensão à universalidade e à necessidade porque cada um, de acordo com a sua subjetividade, pode preferir um determinado grau da sensação como aquilo que o apraz. Assim a um apraz cores fortes e a outros cores suaves.

A qualidade da sensação é o seu grau (que é uma determinada medida), e é isso que Kant chama de matéria da sensação. No conhecimento, o grau da sensação é a forma em que se percebe o real da percepção. Mas como o prazer estético não envolve conhecimento, o grau da sensação (que era no conhecimento a forma como o real aparece numa antecipação da percepção) se tornará a matéria da satisfação, da complacência. Desse modo, a grandeza intensiva de uma sensação (que era a forma no conhecimento) é a matéria no que diz respeito à satisfação, porque cada um irá representar o grau de intensidade de uma sensação que lhe apraz. A satisfação que se liga a uma sensação sensorial de um objeto dá lugar à preferências idiossincráticas, pelo simples fato de que não há um

padrão de medida que fizesse com que todos se satisfizessem com a cor verde, por exemplo. Esta satisfação ligada à matéria é o prazer dos sentidos.

Então se ao grau da sensação, se à qualidade da sensação não se pode ligar uma satisfação universal, o mesmo não acontece ao reportarmos a satisfação com a forma. A forma da sensação é aquilo que não se refere ao conhecimento (cf. Segunda Introdução, VII). A matéria da sensação é tudo o que concerne ao conhecimento. Desse modo a matéria da sensação para a faculdade do sentir inclui a matéria (intuições empíricas) e a forma (intuições puras). O que é matéria para a faculdade sentir é matéria e forma para a faculdade de conhecer. A forma para o Sentimento de prazer, então, não tem nada a ver com o espaço e o tempo enquanto “formas” da sensibilidade. Segundo Kant:

Se com Euler se admite que as cores sejam, simultaneamente, pulsações do éter sucessivas umas às outras, como sons do ar vibrado no eco e, o que é o mais nobre, que o ânimo perceba [...], não meramente pelo sentido, o efeito disso sobre a vivificação do órgão, mas também pela reflexão, o jogo regular das impressões (por conseguinte, a forma na ligação de representações diversas); então cor e som não seriam simples sensações, mas já determinações formais da unidade de um múltiplo dos mesmos e, neste caso poderiam ser também computados por si como belezas (KU, §14, B40).

Trata-se, portanto, da composição das impressões sem a representação de um conceito que as unificasse, pois do contrário teríamos um conhecimento. O que as unifica é a forma. A forma é a composição de uma regularidade, seja de vibrações do ar ou do da luz. Mas como em relação ao som ou a cor é muito difícil acontecer este tipo de percepção, então para Kant o essencial é o desenho. A imaginação compõe as sensações através da compreensão e da apreensão. A apreensão significa a síntese do diverso feita sucessivamente, significa a representação sucessiva das partes de um todo. A compreensão é a representação dessas partes numa unidade compreensiva. Reúne-se o diverso apreendido em uma unidade. A imaginação se exerce como se estivesse orientada para o conhecimento. Ela efetua uma síntese de apreensão e de reprodução, só que a unidade compreensiva destas sínteses não se reporta a um conceito do entendimento (que forneceria, por exemplo, uma medida do que foi apreendido). A unidade compreensiva é uma unidade na pluralidade de algo, apreensão sucessiva, mas não reportada a um conceito. Diz-se então que a forma é objeto de uma reflexão da imaginação. Esta percebe uma regularidade das impressões, ou seja, uma ligação entre representações diversas e esta regularidade é uma determinação da unidade de um múltiplo.

Trilhas Filosóficas

A questão é que esta regularidade não é submetida a um conceito do entendimento. No conhecimento, a imaginação apreende e compreende aquilo que configura uma sensação. Na experiência estética, a imaginação apreende e compreende uma relação entre sensações. Ao invés de percebermos uma determinada qualidade ou uma quantidade de uma sensação, o que percebemos é uma proporção entre as sensações – percebemos em nós, por exemplo, o efeito de vibrações num som ou numa cor. Nossas sensações acerca de uma cor ou de um som são do grau destes, mas o conjunto destas sensações pode revelar uma regularidade de vibrações do ar. E é esta regularidade que é a forma,

[...] mas o puro de um modo simples de sensação significa que a uniformidade da mesma não é perturbada e interrompida por nenhum modo estranho de sensação e pertence meramente à forma; porque neste caso se abstrai da qualidade daquele modo de sensação (seja que cor ou som ele represente). (KU, §14, B40-41)

O ajuizar a forma, que é a composição de um múltiplo de sensações, é o modo de representação que pode ser comunicável. O que nos agrada é a forma de composição das sensações. Nos apraz porque mesmo sem um conceito ao qual remeter esta composição, nós percebemos uma unidade. Aqui está o sentido de jogo entre as faculdades, já que é o entendimento que fornece a forma da legalidade e a forma da unidade. A função de unidade compete ao entendimento, que fornece à imaginação a possibilidade de unificar as sensações. Só que esta unidade fornecida à imaginação não é a unidade de um conceito. Só o entendimento fornece um princípio de regularidade e assim ele conduz a imaginação a pensar uma unidade e a imaginação o força a lhe fornecer esta unidade que lhe permita apreender o múltiplo das sensações. E assim cada faculdade apela à função da outra como se estivessem dispostas para o conhecimento. A imaginação fornece a apreensão e a compreensão e o entendimento uma espécie de unidade compreensiva não-conceitual. Percebemos assim que nossas faculdades cognitivas são concordantes quanto ao seu exercício e às suas funções. O jogo é exatamente entres as funções de composição, de apreensão e de unidade e com isso descobrimos o fundamental: as faculdades são concordantes³.

³ Mesmo que o entendimento não consiga fornecer um conceito determinado, no entanto se estabelece uma harmonia com a imaginação, pois a tentativa recorrente de determinação por parte do entendimento e da composição por parte da imaginação, pelo menos revela que *em princípio* estas faculdades podem se acordar. A questão é que os dois poderes se entretêm na busca da determinação (ou da sua tentativa) do que é percebido. Fazem um

O “conceito” de conformidade a fins é o pensamento de que: (1) esta regularidade só é possível por meio de uma causa produtora; (2) a forma é conforme a fins ou o que o é o mesmo, é adequada aos nossos poderes de conhecer. Perceber uma conformidade a fins é perceber que a composição do múltiplo pela forma é adequável, compreensível para nós. Compor uma regularidade sem conceitos é conceber que o resultado desta composição (a forma) pode ser pensável por nós. É possível compor uma regularidade sem conceitos, isto é o que significa pensar a conformidade a fins de uma forma. O múltiplo da natureza pode ser “pensável” e se adequar aos nossos poderes cognitivos. Este é o profundo significado da beleza.

Então, se ajuizarmos a forma do objeto, encontraremos um modo de ajuizamento que possivelmente é universal e, portanto comunicável. Comunicamos o jogo das faculdades envolvidos neste modo de ajuizamento, comunicamos a sensação deste jogo e por conseqüência o prazer é universal. É por isso que Kant o chama de “prazer da reflexão”. É o modo de ajuizamento que leva em conta a forma do objeto que todos os possíveis julgantes de uma comunidade de gosto deveriam possuir. Ao dizer que devemos levar em conta o modo de ajuizamento de outros, Kant está querendo dizer que o consenso só é possível se ajuizarmos do mesmo modo. O consenso só é possível se os julgantes se portarem do mesmo modo. Quando profiro o juízo “isto é belo”, acredito estar ajuizando de uma maneira que todos poderiam ajuizar. Ajuizando o objeto conforme a fins, me coloco no lugar de qualquer outro. Ajuizar conforme a fins é o ponto de vista de referência universal dos seres capazes de conhecer. O conceito de conformidade a fins é o a priori da faculdade de julgar que serve de regra e garante que ajuizamos “corretamente”. Deste modo, ele é o conceito que representa um ponto de vista universal.

Kant expressa este modo de representação que leva em conta o ponto de vista de todo outro, expresso no conceito de conformidade a fins, nas máximas: (1) pensar por si; (2) pensar no lugar de qualquer outro; (3) pensar sempre em acordo consigo próprio. A primeira é a máxima da maneira de pensar livre de preconceito; a segunda, a da maneira de pensar alargada; a terceira, a da maneira de pensar conseqüente. A primeira é a máxima de uma razão jamais passiva. A propensão a esta, por conseguinte a heteronomia da razão, chama-se preconceito; e o maior de todos eles é o de representar-se a natureza como não submetida a regras que o entendimento por sua própria lei essencial põe-lhe como fundamento, isto é a superstição.

apelo entre si, jogam e neste sentido revelam que há uma consonância entre os poderes cognitivos, mesmo que no caso este seja indeterminado.

Trilhas Filosóficas

Libertação da superstição chama-se Esclarecimento, porque embora esta denominação também convenha à libertação de preconceitos em geral, aquela, contudo merece preferentemente ser denominada um preconceito, na medida em que a cegueira, na qual a superstição lança alguém e que até impõe como obrigação, dá a conhecer principalmente a necessidade de ser guiado por outros, por conseguinte o estado de uma razão passiva (KU, §40, B158-159).

O guiar-se por outros, esta razão passiva significa: (1) o que agrada na simples sensação, já que nela o prazer dependeria não de uma reflexão acerca do objeto, o que significa uma razão inclinada às impressões dos sentidos. Isto leva ao deleite do ânimo passivo, ao gosto dos sentidos; (2) “Julgar por si” significa julgar sem a necessidade da experiência, significa que nenhum argumento pode influenciar o meu gosto, que me atenho ao meu sentimento. Trata-se de não se deixar persuadir com o gosto dos outros. Kant diz que:

No que concerne à segunda máxima da maneira de pensar, estamos afora isso bem acostumados a chamar de limitado (estrito, o contrário de alargado) aquele cujos talentos não bastam para nenhum grande uso. Todavia, aqui não se trata da faculdade de conhecimento, mas da maneira de pensar, de fazer dela um uso conveniente; a qual, por menor que seja o grau que o dom natural do homem atinja, mesmo assim denota uma pessoa com maneira de pensar alargada, quando ela não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo, dentro das quais tantos outros estão como que postos entre parênteses, e reflete sobre o seu juízo desde um ponto de vista universal (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros). (KU, §40, B159-160).

Esta passagem nos diz que se colocar no ponto de vista dos outros é não ajuizar o objeto de acordo com as condições subjetivas privadas, ou seja, é levar em conta não o grau da sensação, mas uma determinada organização espacial ou temporal de elementos. Percebemos uma regularidade, uma estrutura, mas sem um conceito unificador. Nos colocamos no ponto de vista não do conhecimento determinado, mas do conhecimento em geral. Este é o ponto culminante da fundamentação cognitiva: o conhecimento em geral é o ponto de referência em que devo me colocar para ajuizar o objeto reivindicando por isso a universalidade deste estado. Coloco-me no lugar de qualquer um, de qualquer outro possível, me coloco no lugar de um conhecimento em geral e qualquer outro também pode se colocar no lugar de um conhecimento em geral (a harmonia das faculdades implicadas no ajuizamento do objeto). É que

[...] a aptidão do homem para comunicar seus pensamentos requer também uma relação entre a faculdade da imaginação e o entendimento para remeter intuições a conceitos e por sua vez conceitos a intuições, que confluem em um conhecimento; mas em tal caso a consonância de ambas as faculdades do ânimo é legal sob a coerção de conceitos determinados. Somente onde a faculdade de imaginação em sua liberdade desperta o entendimento e, este em conceitos traslada a faculdade da imaginação a um jogo regular, aí a representação comunica-se não como pensamento, mas como sentimento interno de um estado de ânimo conforme a fins. (KU, §40, B160-161)

Segundo Kant, a terceira máxima, “a da maneira de pensar conseqüente, é a mais difícil de alcançar-se e também só pode ser alcançada pela ligação das duas primeiras e segundo uma observância reiterada da mesma, convertida em perfeição”. Isto significa que devo pensar coerentemente, evitando o engano e julgando por mim; julgo no lugar de qualquer outro e, portanto o prazer que sinto é universalmente partilhável. A máxima da consistência “esteja de acordo consigo mesmo”; a máxima “pense por si mesmo” e a máxima “ponha-se no lugar de qualquer outro”, configura o que Kant chama então de modo de pensamento. O sentido comum possui então dois aspectos: (1) comunidade de sentimento; (2) modo de pensamento que constitui tal comunidade. Como é o modo de pensamento daqueles que sentem em comum? É o modo de pensamento que se exerce com desinteresse.

Kant conclui: “Poder-se-ia até definir o gosto pela faculdade de ajuizamento daquilo que torna o nosso sentimento universalmente comunicável em uma representação dada, sem mediação de um conceito” (KU, §40, B160). O gosto é a faculdade do ajuizamento da forma conforme a fins, o que implica a harmonia das faculdades, o que provoca uma sensação que pode ser universalmente comunicável. Para Kant,

se se pudesse admitir que a simples comunicabilidade universal de seu sentimento já tem de comportar em si um interesse por nós (o que, porém, não se está autorizado a concluir a partir da natureza de uma faculdade de juízo meramente reflexiva), então, poder-se-ia explicar a si próprio a partir de que o sentimento no juízo de gosto é atribuído quase como um dever a qualquer um. (KU, §40, B161)

Mas qual seria o interesse pela comunicabilidade do juízo estético? Se há um interesse pela comunicabilidade, então, a universalidade é um dever. Devemos realizar a comunidade ideal do gosto porque pode haver um

Trilhas Filosóficas

interesse superior da razão nesta realização. Cabe então discutir o que poderíamos chamar de fundamentação prática dos juízos estéticos, o que só poderia ser feito em outro momento.

Referência

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993. 381 p.

Bibliografia adicional

GUILLERMIT, Louis. *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*. Paris: CNRS, 1986. 295 p.

GUILLERMIT, Louis. *Critique de la faculté de juger esthétique de Kant: commentaire*. Paris: Pédagogie Moderne, 1981.

KANT, Immanuel. *Primeira introdução à Crítica do Juízo*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 257-297. (Coleção Os Pensadores, 25).

KANT, Immanuel. *Dois introduções à Crítica do juízo*. Org. e apres. Ricardo Terra. São Paulo: Iluminuras, 1995. 132 p.

KULENKAMPPFF, Jens. A lógica kantiana do juízo estético e o significado metafísico do belo da natureza. In: ROHDEN, Valerio (Coord.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992a. p. 9-23.

KULENKAMPPFF, Jens. “Do gosto como uma espécie de *sensus communis* ou sobre as condições da comunicação estética”. In: ROHDEN, Valerio (Coord.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992b. p. 65-82.

MARTY, F. *La naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion kantienne d' analogie*. Paris: Beauchesne, 1980.

MENEGONI, Francesca. O senso comum como a priori da comunicação. *Argumento*, Portugal, vol. 2, n. 3-4, out. 1992, p. 21-36.

PHILONENKO, Alexis. *L'oeuvre de Kant*. Tome 2. 2. ed. Paris: Vrin, 1981.

ROHDEN, Valerio (Coord.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992b. 134p.

SANTOS, Leonel Ribeiro. *Metáforas da razão, ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. (Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas).

O problema do *Eu penso* kantiano e a crítica de Hegel

Júlia Sebba Ramalho *

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo abordar a análise e a crítica de Hegel referente à temática do *Eu penso* em Kant. Primeiramente, baseando-nos sobretudo na “Doutrina do Conceito” de Hegel, analisaremos a sua interpretação acerca da relação estabelecida por Kant entre o *Eu transcendental* e os conceitos puros do entendimento. Na segunda parte analisaremos a crítica de Hegel ao argumento de Kant na “Dedução Transcendental das Categorias” de que o *Eu penso* e as categorias devem necessariamente se submeter ao dado sensível. Como veremos, a análise de Hegel acusa incessantemente a Kant de estabelecer o conhecimento como finito e subjetivo.

Palavras-chave: *Eu penso*; categorias; sensibilidade; finitude; subjetivismo.

Abstract

This paper aims to deal with the Hegel's analysis and criticism to the theme of *I think* in Kant. In the first part, based at the Hegel's "Doctrine of the Concept", we review his interpretation on the link made by Kant between the *Transcendental Self* and the concepts of pure understanding. In the second part, we will examine the Hegel criticism to Kant argument on "Transcendental Deduction of Categories" that the *I think* and the categories must necessarily refer to the sensitive data. As we shall see, the Hegel analysis complains incessantly to Kant for establishing the knowledge as finite and subjective.

Keywords: *I think*; categories; sensitivity; finiteness; subjectivism.

* Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás.

O principal problema encontrado por Hegel na filosofia teórica de Kant e que está pressuposto em todas as suas críticas pontuais é a distinção entre fenômeno e coisa em si. Esta distinção, segundo Hegel, é problemática e leva a filosofia teórica de Kant a insuficiências no que tange à investigação acerca da verdade.

La filosofía kantiana es teóricamente la Ilustración elevada al plano metódico, basada en la tesis de que el hombre no puede conocer ninguna verdad, sino solamente los fenómenos; hace penetrar la ciencia en la conciencia y en la conciencia de sí, pero se aferra a este punto de vista, *como un conocer subjetivo y finito*. Aunque llegue a tocar ya la Idea infinita, y aunque exprese sus determinaciones formales, llegando al postulado concreto de ellas, vuelve a rechazarla como verdad, para convertirla *en algo puramente subjetivo*, desde el momento en que acepta *el conocimiento finito como el punto de vista fijo y último*. Esta filosofía pone punto final a la metafísica intelectual, en cuanto dogmatismo objetivo; pero lo que hace en realidad es convertirla simplemente en un *dogmatismo subjetivo*, es decir, en una conciencia en la que persisten, traducidas, las mismas *determinaciones finitas del entendimiento*, descartando el problema de lo que es verdad en y para sí (Hegel, 2002, p. 420).

A separação entre coisa em si e fenômeno operada na obra kantiana gera, para Hegel, dois problemas fundamentais que se inter-relacionam e se interdeterminam intimamente: (1) a finitude do conhecimento e (2) o subjetivismo do conhecimento. O fato de a filosofia de Kant admitir que o sujeito só possa conhecer fenômenos, ou seja, aquilo que aparece a ele, conduz, inevitavelmente, (1) à afirmação de que não se pode conhecer a verdade, o absoluto dos objetos está para além do alcance humano e (2) à afirmação de que todo o conhecimento não é aquele que provém do *em si* das coisas, mas sim das articulações determinantes internas ao próprio sujeito.

Para Hegel, a primeira e principal incoseqüência da distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si é admitir apenas a experiência sensível como o terreno do conhecimento e descartar a possibilidade do conhecimento do absoluto. “A filosofia crítica tem em comum com o empirismo admitir a experiência como o único terreno dos conhecimentos; que, aliás, ela não reconhece por verdades, mas somente por conhecimentos de fenômenos” (Hegel, 2000, p. 112). É justamente aí que se encontra a negação da verdade e a finitude da teoria do conhecimento de Kant. A elevação da experiência sensível como o critério da veracidade do conhecimento dos objetos em Kant é, para Hegel, o “calcanhar de Aquiles” de sua teoria e o que a rebaixa de qualquer pretensão especulativa para o

Trilhas Filosóficas

nível da simples descrição empirista. Por outra parte, a negação do *em si* e da verdade absoluta dos objetos, como resposta de Kant ao dogmatismo da Metafísica, leva-o a instituir o sujeito como o critério absoluto do conhecimento. O fato de ser o sujeito quem determina e regula o conhecimento objetivo sugere para Hegel a constatação de uma unilateralidade e de uma dicotomia na obra de Kant. Isso porque, de um lado, no inalcançável, se tem a verdade da coisa em si, e de outro lado, na finitude da experiência empírica se tem as determinações do sujeito. A recusa da pesquisa tradicional acerca das essências e a conseqüente premência da fenomenalidade dos objetos em Kant destacam o sujeito como o verdadeiro absoluto do conhecimento.

Es, pues, el concepto absoluto que se piensa a sí mismo a través de esta filosofía, de tal modo que toda esencialidad cae, ahora, dentro de la conciencia de sí: el idealismo, que reivindica para la conciencia de sí todos los momentos del en sí, *pero que, por su parte, lleva adberida todavía una contradicción, en cuanto que sigue distinguiendo o separando todavía de sí mismo este en sí*. Dicho de otro modo: la filosofía kantiana hace que la esencialidad recaiga de nuevo en la conciencia de sí, pero no es capaz de infundir realidad alguna a esta esencia de la conciencia de sí o a esta conciencia pura de sí, *ni es capaz tampoco de poner de manifiesto en ella misma el ser* (Hegel, 2002, p. 420).

O problema, para Hegel, não é a participação do sujeito no processo de produção do conhecimento – o famoso giro copernicano de Kant –, mas sim o fato de este sujeito ser finito, estar adstrito à experiência sensível tão somente e estar não só distante, mas completamente alheio à verdade *em si* das coisas. É isso precisamente o que configura a dicotomia e a contradição não resolvida na obra teórica kantiana e todo este problema pode ser caracterizado pelo fato de o sujeito conhecer somente fenômenos.

A crítica a esta dicotomia é a base das críticas pontuais de Hegel ao projeto de Kant. No aspecto que nos interessa, Hegel acusa Kant de rebaixar a descoberta do *Eu Puro Transcendental* ao dado empírico, como condição imprescindível do conhecimento, e de renegar ao *Eu* a possibilidade de conhecimento de si, uma vez que ele é carente da afetação do dado empírico. A necessidade de submeter toda a possibilidade do conhecimento em última instância à experiência sensível e às determinações subjetivas unilaterais constitui o centro das críticas de Hegel à filosofia teórica de Kant. No presente trabalho dividiremos nossa análise da crítica hegeliana ao problema do *Eu* em duas partes, mostrando as interpretações pontuais que Hegel confere ao argumento kantiano sobre o *Eu Penso*. Na primeira parte, mostraremos o reconhecimento de Hegel ao fato de Kant

ter estabelecido o *Eu* como a origem dos conceitos e atribuir a unidade dos conceitos e sua validade objetiva à unidade e objetividade do *Eu*. Na segunda parte, mostraremos, com base na acusação recorrente de Hegel de que (1) a filosofia kantiana é finita e (2) é uma filosofia subjetivista, que a descoberta do *Eu* possui suas contradições, uma vez que (1) rebaixa o *Eu* necessariamente ao dado da intuição sensível e (2) estabelece o *Eu* como vazio.

1. A unidade do *Eu Penso* e a unidade do conceito

Hegel louva Kant em ter estabelecido o *Eu* como a *unidade sintética originária* do entendimento. Segundo ele, uma das opiniões mais profundas da “Crítica” é aquela que afirma que a unidade, que constitui a essência do conceito, provém da *unidade originariamente sintética da apercepção*. Desse modo, os conceitos, como funções do entendimento, possuem sua origem no *Eu*, e não são algo externo a ele. A representação habitual fala do intelecto que “eu tenho”, como se se entendesse pelo intelecto ou entendimento uma faculdade ou propriedade do *Eu*, exterior e separado dele. Segundo esta representação habitual, os conceitos são exteriores ao *Eu*, são suas propriedades, tais como as coisas possuem suas propriedades externas. Mas Kant, segundo Hegel:

Ha superado esta relación extrínseca del intelecto, como facultad de los conceptos y del concepto mismo y ha llegado hasta el *yo*. Una de las opiniones más profundas y más correctas que se hallan en su *Crítica de la Razón*, es la que afirma que la *unidad*, que constituye la *esencia del concepto*, tiene que ser reconocida como la unidad *originariamente-sintética de la apercepción*, es decir, como la unidad del: *Yo pienso*, o sea de la autoconciencia (Hegel, 1970, p. 517).

Para Hegel, Kant acertou ao estabelecer o *Eu* como tema central de sua investigação sobre os conceitos puros do entendimento. Na “Doutrina do Conceito” da *Ciência da lógica*, Hegel está preocupado em definir o conceito, ou seja, em investigar o conceito do conceito por meio de sua dedução imanente (Cf. Hegel, 1970, p. 516). Para tanto, afirma que o conceito, em sua existência livre, não é outra coisa que o *Eu*, a pura consciência de si mesmo. “Yo tengo, sin duda, conceptos, es decir, determinados conceptos; pero el yo es el puro concepto mismo, que, como

Trilhas Filosóficas

concepto, ha alcanzado la existencia” (Hegel, 1970, p. 516). A investigação sobre os conceitos puros, portanto, passa pela investigação sobre a natureza do *Eu*. Segundo Hegel, as determinações fundamentais que constituem a natureza do *Eu*, constituem também a natureza do conceito, são as determinações de unidade e universalidade (Cf. Hegel, 1970, p. 516).

Desse modo, apesar de Hegel ter criticado Kant por ter apenas “recolhido” a tábua das categorias da tábua da Lógica habitual, sem as ter deduzido propriamente na “Dedução Metafísica das Categorias”, ele louva Kant por ter estabelecido o *Eu* como a verdadeira origem das determinações-de-pensamento, como a verdadeira fonte dos conceitos puros do entendimento. Assim, o núcleo do raciocínio da “Dedução Transcendental das Categorias” é aprovado por Hegel.

O *Eu*, para Hegel, sintetiza as representações dos objetos, unifica o dado sensível - em linguagem kantiana, o *Eu* exige uma síntese, sua unidade exige a unidade das representações nos conceitos, daí ele ser uma *unidade originariamente sintética da apercepção*. Hegel concorda, desse modo, com Kant quando este afirma que a síntese e a unificação das representações acompanham necessariamente o *Eu*, uma vez que para Hegel: “El concebir un objeto, en realidad, no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo apropia, lo penetra, y lo lleva a su propia forma, es decir, a la universalidad que es de inmediato determinación, o la determinación que de inmediato es universalidad” (Hegel, 1970, p. 517). O *Eu* atua no pensamento, sintetizando o dado múltiplo das representações, por meio dos conceitos, ele unifica estas representações; *Eu* e pensar, *Eu* e sintetizar - esta atividade puramente intelectual do *Eu* lhe é inseparável. Esta síntese que o *Eu* *Penso* engendra e que é operada no entendimento é justamente o que irá conceder validade objetiva à autoconsciência e, conseqüentemente, às categorias e a justificativa kantiana da validade objetiva das categorias também é admitida por Hegel.

Na *Ciência da lógica*, Hegel diz: “Por consiguiente esta unidad de la conciencia es la que por sí sola constituye la relación de las representaciones con un objeto, y con eso su valor objetivo, y sobre la cual se funda también la posibilidad del entendimiento” (Hegel, 1970, p. 517). O fato de Kant estabelecer a validade dos conceitos, o seu critério de referência aos objetos, no próprio *Eu* é algo considerável. Os conceitos têm sua origem no *Eu* e o seu critério de referência aos objetos tem também origem propriamente na validade objetiva do *Eu*, no fato de que o *Eu* se refere necessariamente aos objetos. Assim: “los principios de la determinación *objetiva* de las representaciones tendrían que ser deducidos únicamente de la proposición fundamental de la *unidad transcendental de la apercepción*” (Hegel, 1970, p. 517).

O núcleo do objetivo de Kant a respeito da “Dedução Transcendental das Categorias” é louvado por Hegel: Hegel admite a descoberta kantiana de que a referência dos conceitos puros do entendimento aos objetos tenha sua origem na objetividade do *Eu*.

El objeto por lo tanto tiene esta objetividad en el *concepto*, y este es la *unidad de la autoconciencia*, en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad, o sea el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, y no tiene otros momentos o determinaciones que el *yo* mismo (Hegel, 1970, p. 518).

Este reconhecimento de Hegel, no entanto, é acompanhado de uma crítica ao fato de que apesar de o *Eu transcendental kantiano* conferir validade objetiva aos conceitos puros do entendimento, ele é ao mesmo tempo condicionado pelo dado da sensibilidade, uma vez que as categorias, e também o *Eu* que as funda, só possuem efetividade com o impulso da sensibilidade.

2. O rebaixamento do *Eu* e das categorias

Junto ao reconhecimento de Hegel ao fato de que o *Eu* é a origem dos conceitos e confere a estes sua unidade e objetividade, vai a crítica de Hegel ao fato de este *Eu* kantiano e as categorias (1) só adquirirem conteúdo por meio do dado da sensibilidade e, portanto, (2) serem vazios, puras formas. Na base da primeira acusação está a acusação geral de Hegel de que a filosofia teórica de Kant é uma filosofia finita, que não considera o *em si* das coisas, mas tão somente a fenomenalidade dos objetos. E a segunda acusação vai ao encontro da acusação geral de Hegel de que a filosofia kantiana é subjetivista, de que o sujeito concede somente formas transcendentais ao conjunto da experiência.

La exposición kantiana citada, contiene todavía dos lados, que se refieren al concepto, y hacen necesarias algunas ulteriores observaciones. Ante todo, *al grado del intelecto* se hacen preceder *los grados del sentimiento y de la intuición*, y es un principio esencial de la filosofía transcendental de Kant, el que afirma que *los conceptos sin intuición son vacíos*, y que tienen valor sólo como *relaciones* de lo *múltiple* dado por la intuición. En segundo lugar, el concepto ha sido declarado como lo *objetivo* del conocimiento y, por lo tanto, como la *verdad*.

Trilhas Filosóficas

Pero, por otro lado, este concepto es considerado como algo *puramente subjetivo*, de onde la *realidad* (y con este nombre hay que entender la objetividad, pues se ja contrapone a la subjetividad) no puede ser *extraída*. Y en general el concepto y el elemento lógico son declarados como algo puramente *formal* que, por hacer abstracción del contenido, no contiene la verdad (Hegel, 1970, p. 518).

Muito bem resumida é esta crítica de Hegel em torno do argumento de Kant sobre o *Eu Transcendental*. Trataremos agora destes dois aspectos da crítica de Hegel separadamente, apesar de que eles se entrelacem. Primeiramente, tratemos da acusação de Hegel de que a filosofia kantiana teórica é finita, pois tem o imperativo de submeter o conhecimento e o *Eu Penso* ao dado empírico.

2.1. A finitude do *Eu* e das categorias

O problema da relação entre o entendimento e a sensibilidade, para Hegel, possui dois pontos: em primeiro lugar, deve-se investigar em que consiste precisamente esta sensibilidade, quais são efetivamente os graus ou faculdades que antecedem o entendimento. Em segundo lugar, o que se deve considerar é, e isto é de fato o mais importante, qual é a relação entre estes graus anteriores e o grau do entendimento que comporta o *Eu Penso*.

Na *Ciência da lógica*, Hegel afirma que o que antecede a doutrina acerca dos conceitos são as doutrinas do ser e da essência. Na *Fenomenologia*, por outro lado, se chega até o entendimento por meio da passagem pela consciência sensível e pela percepção. Mas, continua ele, na psicologia empírica e também na teoria kantiana são a intuição e o sentimento o que precede o entendimento. Juntamente à caracterização destes graus que antecedem o entendimento está a caracterização da relação destas faculdades com o intelecto, que comporta propriamente o *Eu Penso*.

É justamente neste aspecto que entra a crítica de Hegel e a sua acusação que identifica a filosofia teórica de Kant, que disserta acerca do *Eu Penso*, com a psicologia empírica.

Tanto en la común representación psicológica, como en la filosofía transcendental de Kant, se admite *esta relación* en el sentido que la *materia* empírica, esto es lo múltiple de la intuición y la representación, primeramente tendría existencia *por sí*, y que después el intelecto se *acercaría* a ella, le llevaría la *unidad*, y la elevaría por medio de la *abstracción*, a la forma de la *universalidad*. [...] El concepto, en una y en otra actividad, no es lo independiente, no es lo esencial y lo verdadero de aquella materia

preexistente, que es más bien en sí y por sí la realidad, que no se deja extraer del concepto. (Hegel, 1970, p. 519)

Esta passagem da “Doutrina do Conceito” explicita bem o problema de Hegel com a relação estabelecida por Kant entre a sensibilidade e o entendimento. Ora, o problema não é que dentre as faculdades humanas necessárias para a formação do conhecimento estejam incluídas a sensibilidade, a intuição, o sentimento etc. Mas sim que estas faculdades primárias “primeramente tendría existencia por sí, y que después el intelecto se acercaría a ella”. Com esta caracterização geral, a relação entre sensibilidade e entendimento fica, desse modo, dominada pela primeira e esta passa a constituir a origem do conhecimento. Assim, a relação descrita por Kant como constituidora do conhecimento consiste em que a matéria fornecida pela sensibilidade possui primeiramente existência por si mesma e somente depois é que o entendimento, mais especificamente as categorias baseadas no *Eu*, se apodera dessa matéria e a unifica. A função de síntese das categorias e do *Eu Penso* aplaudida por Hegel outrora permanece, entretanto submetida ao dado empírico, à afetação material dos fenômenos.

Hegel aproxima, portanto, o tratamento da filosofia kantiana acerca da relação entre sensibilidade e categorias e *Eu Penso* à descrição da psicologia empírica. “Y luego, la filosofía kantiana se ha detenido solamente en el *reflejo psicológico del concepto* y vuelto otra vez a la afirmación de la permanente dependencia condicional del concepto con respecto a la multiplicidad de la intuición” (Hegel, 1970, p. 521 [grifos nossos]). Desse modo, Hegel afirma que Kant não procura a causa ou o fundamento da verdade *em si e por si*, mas apenas procura descrever *o modo como ocorre o processo do conhecimento*, identificando a origem do saber com a afetação do dado sensível.

Cuando no se trata de la *verdad*, sino solamente de la *historia* o sea de la manera cómo pasan las cosas en el representar y en el pensar fenoménico, entonces puede uno por cierto limitarse a narrar que empezamos con sentimientos e intuiciones, y que el intelecto extrae de la multiplicidad de aquéllos una universalidad o abstracción, y que, como se comprende, necesita para esto de aquella base que, todavía en este abstraer, conserva, para la representación, toda la realidad, con que se presentó al comienzo (Hegel, 1970, p. 521).

Segundo Hegel, a filosofia teórica de Kant se limita, como a psicologia empírica, a apenas descrever o processo do conhecimento, se limita a dizer que a sensibilidade fornece a matéria das representações e que

Trilhas Filosóficas

apenas posteriormente o entendimento, baseado na *apercepção pura* e por meio das categorias, apreende esta matéria e a unifica de modo a representar conceitualmente o objeto. Hegel chega a afirmar que: “Un error capital que reina aquí consiste en creer que *el principio natural o sea el comienzo*, de onde se parte en el desarrollo natural o en la historia del individuo que se va formando, sea lo verdadero, y lo primero en el concepto” (Hegel, 1970, p. 520 [grifos nossos]).

A afirmação de que o conhecimento tem sua origem propriamente na experiência sensível leva Kant a elevá-la a critério da verdade. Toda a exposição acerca da função lógica das categorias e dos juízos – de que estas operam a síntese intelectual do dado diverso da sensibilidade e conferem esta síntese ao *Eu Transcendental*, que é de fato o fundamento desta operação – torna-se secundária quando Kant afirma que “a categoria não tem outro uso para o conhecimento das coisas que não seja a sua aplicação a objetos da experiência” (Kant, 1994, p. 146). Esta última proposição da filosofia kantiana a iguala ao empirismo e, Hegel insiste, ao empirismo de Hume. Ora, a afirmação de que as categorias, que contém as determinações de universalidade e de necessidade, conferem unidade à matéria bruta e são a despeito disto submetidas em última instância a esta matéria “não é posto em contestação no ceticismo de Hume: que no conhecimento se encontram as determinações de universalidade e de necessidade. Na filosofia kantiana isso também não é outra coisa que um fato pressuposto” (Hegel, 2000, p. 112). Afirmar que o *Eu Penso* e o conceito trazem a matéria sensível para a universalidade, unificando-a, faz a filosofia kantiana caminhar rumo à *Idéia* especulativa, mas em contrapartida, afirmar que o conceito e o *Eu* submetem-se ao dado fornecido pela sensibilidade aproxima o projeto crítico inevitavelmente do empirismo: “A filosofia crítica tem em comum com o empirismo admitir a experiência como o único terreno dos conhecimentos; que aliás ela não reconhece por verdades mas somente por conhecimentos de fenômenos” (Hegel, 2000, p. 113).

Para Hegel, Kant não somente vê precisamente na experiência o próprio começo, a origem efetiva do saber (o que o aproxima da psicologia empírica), mas ainda eleva a experiência sensível como o critério da verdade (o que o aproxima da filosofia de Hume) e nega ao sujeito a possibilidade do conhecimento do absoluto.

Toda esta argumentação de Hegel contra Kant se baseia no fato de que ele concebe o conceito como o verdadeiramente especulativo, como aquele que ultrapassa o dado sensível conservando-o, mas de todo modo superando-o. O conceito para Hegel, que possui sua unidade como a unidade do *Eu Penso* e que penetra o dado sensível unificando-o,

modificando-o e elevando-o até a universalidade e necessidade não deve de modo algum se submeter e aplicar-se restrita e necessariamente ao dado da experiência sensível, pelo contrário, deve ele constituir o verdadeiro, o essencial.

En efecto, la realidad, que el concepto se da, no debe ser tomada como algo extrínseco, sino ser deducida, según las exigencias científicas de él mismo. [...] El pensamiento abstractivo, por ende, no debe considerarse solamente como un poner de lado la materia sensible, que por eso no sufriría ningún perjuicio en su realidad, sino que más bien constituye la superación y la reducción de aquélla, considerada como pura *apariencia*, a lo *esencial*, que se manifiesta sólo en el *concepto* (Hegel, 1970, p. 520).

Esta concepção de Hegel de que o conceito seja o verdadeiro, o especulativo que engloba infinitamente todos os momentos precedentes e primários não se encontra apenas na *Ciência da lógica*. Na *Fenomenologia do Espírito*, os momentos da consciência levam-na até o saber absoluto superando os estágios inferiores pelos quais ela passa: certeza sensível, percepção, entendimento. Neste processo, o saber vai cada vez mais se distanciando e se desvencilhando do saber empírico, do dado natural e imediato. Cada vez mais o saber toma a forma de um puro saber, que engloba todos estes momentos precedentes necessários, mas se dirige não rumo à finitude da sensibilidade e sim rumo ao infinito, ao saber absoluto de si mesmo.

Desse modo, para Hegel, os graus da sensibilidade e da intuição que apenas iniciam o processo do conhecimento, não devem ser considerados o critério e a matéria da realidade, mas sim as próprias categorias e o *Eu Penso*, tal como Kant os conceituou no início de sua “Dedução Transcendental das Categorias”, é que devem constituir o todo do conhecimento, o verdadeiro. Segundo Hegel, se Kant tivesse permanecido neste estágio do desenvolvimento de sua concepção, teria chegado perto do desenvolvimento da *Idéia* especulativa.

Siempre se notará con asombro que la filosofía kantiana, que reconocía aquella relación del pensar con la existencia sensible, en la que se detuvo, como una relación solamente relativa y de pura apariencia, y reconocía y expresaba muy bien una unidad más alta de ambos en la *idea* en general (por ejemplo, en la idea un intelecto intuitivo), se haya sin embargo detenido en aquella relación relativa, y en la afirmación de que el *concepto* se halla y queda separado en absoluto de la realidad. (Hegel, 1970, p. 524)

Trilhas Filosóficas

Assim, para Hegel, o problema é que além de Kant estabelecer a finitude do conhecimento, ou seja, afirmar que todo o conhecimento está submetido e restrito apenas ao dado da sensibilidade, ele, por outro lado, estabelece a atividade do conceito como puramente formal, como completamente ausente de conteúdo e, como ele diz “separado en absoluto de la realidad”. Vejamos agora este segundo aspecto da crítica de Hegel, que constitui sua acusação do subjetivismo da filosofia kantiana.

2.2. A unilateralidade do *Eu* e das categorias

Como vimos no tópico 1, Hegel louva Kant por ter estabelecido a *unidade originária* do *Eu* como a unidade dos conceitos puros do entendimento. No entanto, o que ocorre é que Hegel recrimina Kant por estabelecer este *Eu* como “completamente vacío, lo absolutamente indeterminado, abstracto” (Hegel, 2002, p. 428). De fato, para Kant, o *Eu Penso* é apenas uma “representação simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo, da qual nem se pode dizer que seja um *conceito* e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos” (Kant, 1994, p. 404), uma pura unidade analítica. O *Eu Penso* em Kant, justamente por ser absolutamente isento de qualquer determinação empírica, de qualquer referência à sensibilidade, é uma consciência puramente intelectual e vazia de conteúdo. Ora, como vimos no tópico anterior, para Kant, o único conteúdo que todas as determinações do conhecimento, ou os conceitos puros do entendimento, podem ter é um conteúdo empírico, sensível. Desse modo, como afirma Stanguennec, a acusação de Hegel do “empirismo” de Kant está entrelaçada com a sua acusação do “idealismo subjetivo” da obra teórica kantiana, que disserta apenas sobre determinações *formais* do sujeito.

Inapte à déduire la matière différenciée de la forme conceptuelle, la philosophie oscille entre l’empirisme (posant la matière en dehors de la forme au point de nier l’apriorité de celle-ci) et le formalisme aprioriste (posant la forme conceptuelle comme extérieure et hétérogène au contenu intuitif a priori de sa matière). (Stanguennec, 1985, p. 89)

O problema para Hegel é que, apesar de as categorias, que possuem sua origem no *Eu Penso*, constituírem a objetividade do conhecimento, “por outro lado, este concepto es considerado como algo puramente subjetivo, de donde la realidad [...] no puede ser extraída” (Hegel, 1970, p. 518). Temos nesta afirmação dois pontos: (1) o conceito é considerado apenas como algo

puramente subjetivo e (2) por isso o conceito kantiano não abarca a verdade.

No que diz respeito ao primeiro ponto, Hegel considera a objetividade dos conceitos puros do entendimento, que é fundamentada na objetividade do *Eu Penso*, como algo que perde todo o seu vigor, uma vez que tal objetividade é em Kant meramente subjetiva. Expliquemos. Em Kant, o objetivo, ou seja, as determinações que se referem ao objeto, nem infimamente provêm dos próprios objetos, mas tão somente das determinações do sujeito, que são formais e, portanto unilaterais. Esta unilateralidade das determinações subjetivas se estabelece na obra kantiana, segundo Hegel, uma vez que as determinações provindas dos próprios objetos, que poderiam de todo modo se constituir como determinações do conhecimento, são descartadas por Kant. Assim, a obra teórica de Kant disserta apenas acerca das determinações no interior do sujeito, que constituem condições de possibilidade do conhecimento e se tornam desse modo, “objetivas”. Estas determinações, pelo fato de Kant, como vimos no tópico anterior, conceder sua realidade ao complemento do conteúdo empírico, são determinações puramente vazias, são formas: as formas puras da sensibilidade, as formas dos conceitos puros do entendimento e ainda a pura forma do *Eu Penso*. No aspecto que aqui nos interessa, as categorias e o *Eu Penso* kantiano apenas operam uma síntese, por meio de suas puras formas, ao dado, proeminente, da sensibilidade. “De um lado, é por meio das categorias que a percepção simples é elevada à objetividade, à experiência. Mas, de outro lado, esses conceitos, como *unidades simples da consciência subjetiva* são *condicionados* pela matéria dada, são *para si vazios* e têm sua aplicação e emprego unicamente na experiência” (Hegel, 2000, p. 114 [grifos nossos]).

Esta unilateralidade das formas puras das categorias e do *Eu*, instauram, segundo Hegel, na obra kantiana, uma dicotomia entre forma e matéria. Segundo Stanguennec, a separação entre forma e matéria é uma crítica central que Hegel concede à “dedução objetiva das categorias”. O problema é que estabelecidos a forma de um lado e a matéria da realidade de outro, o momento do conhecimento se traduz apenas em uma relação mecânica que conforma o dado empírico à forma das categorias e do *Eu*. Para Hegel, na “dedução objetiva”, nada unifica estes dois extremos necessários para o conhecimento, nem mesmo a pura forma do *Eu*, que serve de fundamento último para o processo de síntese objetiva do conhecimento. “Ya la expresión *síntesis* lleva con facilidad de nuevo a la representación de una unidad *extrínseca* y una pura *vinculación* de aquéllos que *en sí y por sí* están separados.” (Hegel, 1970, p. 521) O problema para Hegel é

Trilhas Filosóficas

então que aquela *unidade primária e sintética* do *Eu* só entra em ação, só funciona efetivamente se se conformar mecanicamente a um conteúdo trazido de fora. Assim, para Hegel, Kant toma o conhecimento como uma junção superficial de opostos além de separados, absolutamente incongruentes, e este conhecimento é então além de finito (por se basear na empiria), um conhecimento unilateral, que considera apenas as determinações subjetivas do sujeito.

O problema central desta crítica de Hegel e o que nos conduz ao segundo ponto tratado neste tópico é o fato de que o *Eu* kantiano e as categorias sejam puros vazios subjetivos e que esta unilateralidade, juntamente com o fato de o conteúdo real provir apenas da sensibilidade, desproporciona ao sujeito a possibilidade de ele conhecer a verdade *em si e para si*.

En realidad, en lo que hemos visto sólo se describe la *conciencia de sí empírica, finita*, que necesita una materia traída de fuera, es decir, que es limitada. No se pregunta si estos conocimientos son o no verdaderos en y para sí, con arreglo a su contenido; *todo lo conocimiento se mantiene dentro de la subjetividad y, al otro lado, se halla, como algo exterior, la cosa en sí*. (Hegel, 2002, p. 423 [grifos nossos]).

Assim, o idealismo subjetivo de Kant, o fato de ele centrar todas as determinações da verdade no sujeito, e ainda na formalidade do sujeito, conduz a “Lógica Transcendental”, que possui seu fundamento no *Eu Penso*, a uma limitação quanto ao conteúdo verdadeiro, absoluto e especulativo. O *Eu Penso* kantiano além de ser vazio e puramente formal, é limitado tão somente à matéria sensível e não pode abarcar a realidade transcendente. Ele serve apenas para a síntese operada pelo entendimento, que permanece meramente no âmbito das determinações subjetivas e finitas.

En la *síntesis a priori* del concepto, Kant poseía un principio más elevado, en el que la dualidad podía ser reconocida en la unidad, y por lo tanto podía reconocerse lo que se necesita para la verdad. Pero la materia sensible, es decir, lo múltiple de la intuición le apremiaba demasiado, para que pudiese liberarse de él, y llegar a la consideración del concepto y de las categorías *en sí y por sí*, y a un filosofar especulativo. (Hegel, 1970, p. 525)

Para Hegel, se Kant houvesse permanecido na *unidade originária* estabelecida por ele como o fundamento do *Eu* na “Lógica Transcendental”, e não ter acrescentado a esta *unidade primeira* a necessidade do dado sensível e a formalidade unilateral, Kant teria chegado perto do filosofar especulativo e da superação de seu dualismo entre fenômeno e

coisa em si, sujeito cognoscente e realidade objetiva absoluta. O que ocorre é que Hegel baseia-se em suas investigações da *Ciência da lógica* para conceder esta crítica a Kant. Ora, para ele, a forma lógica do conceito, além de não se restringir ao dado da sensibilidade, como vimos no tópico anterior, não é ausente de conteúdo, puramente formal e adstrita apenas às determinações interiores do sujeito. A crítica de Hegel então a este *rebaixamento* da idéia original e fecunda da unidade do *Eu* é uma crítica geral à Lógica kantiana que se baseia na separação dicotômica entre fenômeno e coisa em si e, conseqüentemente, na recusa concedida ao sujeito do conhecimento da verdade do absoluto.

La lógica misma es, de todas maneras, la ciencia *formal*; pero es la ciencia de la *forma absoluta*, que en sí es totalidad, y contiene la *pura idea de la verdad misma*. Esta forma absoluta tiene en sí misma su contenido o realidad; el concepto puesto que no es la identidad trivial, vacía, tiene las diferentes determinaciones en el momento de su negatividad, o sea del absoluto determinar; el concepto no es, en general, otra cosa que tales determinaciones de la forma absoluta – es el contenido que está puesto por la forma misma y que, por ende, es también su contenido apropiado. Esta forma, por consiguiente, es también de muy otra naturaleza que la considerada de ordinario como la forma lógica. Es ya *por sí misma la verdad*, puesto que este contenido es apropiado a su forma, o esta realidad a su concepto, y es la *pura verdad* porque sus determinaciones no tienen todavía la forma de un absoluto ser-otro o sea de la inmediación absoluta. (Hegel, 1970, p. 524)

O problema do *Eu Penso* kantiano é então que ele fundamenta conceitos absolutamente isentos de realidade e completamente formais à moda da “Lógica Tradicional”. Para acrescentar algo verdadeiramente frutífero à “Lógica”, Kant deveria ter estabelecido o conteúdo da pura forma lógica, tal como o próprio Hegel fez – somente desse modo, o *em si* dos objetos poderia ser abarcado pelo *Eu Penso* que unifica todas as representações por meio de suas categorias.

4. Conclusão

A crítica de Hegel à filosofia de Kant é algo que está pressuposto em toda a sua obra e que, sem dúvida, faz parte das premissas da construção geral de seu sistema. No presente trabalho, analisamos a crítica de Hegel

Trilhas Filosóficas

concernente a apenas um aspecto da obra de Kant e constatamos que Hegel acusa Kant de rebaixar a fecunda unidade do *Eu Penso* à matéria sensível e à pura formalidade. O problema geral do *Eu* é de todo modo muito debatido na modernidade filosófica e interessa bastante a Hegel. Descartes foi o grande instaurador desta temática ao estabelecer o *Cogito ergo sum*. No entanto, foi Kant propriamente quem conferiu a este *Cogito* o papel de grande articulador do conhecimento, ou melhor, da possibilidade do conhecimento. Desse modo, o *Eu* kantiano é, sobretudo, um *Eu Transcendental*, ou seja, um *Eu* inserido na temática da discussão acerca do conhecimento, e por isso, sua investigação passa pela investigação dos conceitos do entendimento. Como vimos, para Hegel, o problema do estabelecimento deste *Eu* por Kant é que ele o rebaixa ao dado sensível e ele é ainda, puramente formal. Esta acusação de Hegel ao *Eu Transcendental* está no centro de sua acusação geral à obra teórica kantiana: de que é uma obra finita e subjetivista, por considerar apenas a experiência como o critério da verdade e ainda descartar do *Eu Penso* a possibilidade do conhecimento do *em si*. No entanto, o problema mais básico deste *Eu*, e que não cabe a nós aqui investigar, é que ele possui um caráter apenas teórico, e toda a sua vinculação prática lhe é banida. Este é no fundo o problema mais latente no conjunto da obra kantiana: o fato de sua filosofia se dividir entre prática e teórica. Hegel não se esquivava desta crítica e, pelo contrário, afirma categoricamente que o *Eu* é um só, e não dividido em *Eu* teórico e *Eu* prático. Já na *Fenomenologia* a consciência de si mesmo, ou o *Eu*, possui estas duas dimensões, a da razão e a da vontade. Mas de qualquer modo esta crítica de Hegel ao fato de que Kant estabelece uma divisão no interior do *Eu* seria assunto para outro trabalho.

Referências

HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar; Hachette S.A, 1970.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Lisboa: Edições 70, 2000.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. México: Fondo de Cultura Economica, 2002.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

STANGUENNEC, A. *Hegel critique de Kant*. Paris : PUF, 1985. (Philosophie d'aujourd'hui).

Modelos de explicação da ciência e suas limitações

Josailton Fernandes de Mendonça*

Resumo

O artigo apresenta e discute, em nível introdutório, alguns modelos de explicação da ciência. O objetivo é mostrar como cada um dos modelos considerados coloca em evidência determinados aspectos da atividade científica e indicar como a história da ciência respalda e restringe cada um dos modelos examinados.

Palavras-chave: Falsificacionismo; verificação; paradigma; explicação; ciência.

Abstract

The paper presents and it analyzes in introductory level some models of explanation of science. The objective is to show as each one of the considered models places in evidence certain aspects of the scientific activity and to indicate as the history of science endorses and restricts each one of the examined models.

Keywords: Falsificationism; verification; paradigm; explication; science.

* Doutorando no Programa Interinstitucional de Doutorado em Filosofia UFPB-UFRN-UFPE e professor no Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

1. Introdução

A filosofia da ciência oferece numerosos modelos explicativos da natureza das teorias científicas. Esses modelos estabelecem entre outras coisas as condições em que se deve aceitar como científica uma teoria.

Por outro lado a história da ciência está repleta de situações complexas, nas quais acontecimentos aparentemente de pura criação intuitiva e engenhosa se sucedem a enunciações igualmente aparentes de racionalidade investigativa e experimental. Daí se constituir num campo em que se travam os argumentos mais incisivos dos filósofos da ciência em defesa de suas posturas teóricas.

E mais ainda, dependendo do modo como estes modelos ou posturas teóricas definam o objetivo e a natureza da ciência, esta é vista ou como uma prática empirista, ou como uma prática racionalista; uma prática social ou individual; com uma racionalidade aberta ou com uma racionalidade fechada.

Desta maneira podem-se classificar estes modelos em quatro grupos: (1) os modelos que privilegiam o aspecto lógico (indução ou dedução); (2) modelos que defendem o conhecimento científico como derivado de uma estrutura orientadora prévia (paradigma, programa pesquisa, tradição de pesquisa, etc.); (3) modelos que privilegiam o aspecto cognitivo, no sentido de conceber a investigação da ciência como derivado da estrutura mental dos cientistas; (4) modelos que privilegiam o aspecto social pelo qual critérios como interesse e organização social determinariam a natureza da ciência.

É claro que nem sempre os modelos explicativos encontram respaldo pleno na história e por isso discernir entre as posturas teóricas aquela que oferece compreensão da prática científica é imprescindível.

As notas que se seguem apresentam e discutem esses modelos teóricos. O objetivo é indicar a concepção de atividade científica subjacente a cada um desses modelos e as suas restrições quando analisados à luz da história da ciência.

2. Modelos que privilegiam o aspecto lógico

De modo geral se podem classificar como modelos que privilegiam o aspecto lógico as posturas teóricas neopositivistas do Círculo de Viena¹ e o falsificacionismo sofisticado de Karl Popper. São posturas antagônicas no que se refere à compreensão do conhecimento científico: Popper acredita que a ciência é uma atividade racionalista-crítica, objetiva e sujeita a erros; para os membros do Círculo de Viena a ciência é um conhecimento essencialmente antimetafísico fundado sob o empirismo com o ideal de certeza e verdade.

Ora, como é sabido que, para o empirismo, somente a experiência pode ser a fonte do conhecimento e, portanto só no domínio da experiência perceptiva é que as sentenças têm valor científico. É neste contexto que Hempel (1970) informa que se as sentenças científicas fazem asserções cognitivamente significativas é porque tais asserções são verdadeiras ou falsas. Isto permitiria as definir como analíticas ou contraditórias ou passíveis de serem submetidas, pelo menos potencialmente, à evidência experimental.

É essa exigência de poder ser submetida a teste ou evidência experimental que se constitui numa característica marcante das asserções cognitivamente significativas dentro do critério empirista.

Este critério então estabelece a testabilidade como parâmetro para a significatividade das sentenças². Isto quer dizer que uma sentença que faz asserção empírica deve ser capaz de ser conflitada com fenômenos diretamente observáveis e esses fenômenos são descritos por uma classe de sentenças chamadas de sentenças de observação. Logo o que se pode denominar de Princípio da Testabilidade, irá exigir que as sentenças, ditas

¹ O Círculo de Viena foi um grupo de filósofos e cientistas (dentre os quais estavam Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, Philipp Frank, Friedrich Waissman, Hans Hahn), organizado informalmente em Viena em volta da figura de Moritz Schlick (1882-1936). Encontravam-se semanalmente, entre 1922 e finais de 1936, ano em que Schlick foi assassinado por um estudante universitário irado. Muitos membros deixaram a Áustria com a ascensão do partido Nazi, tendo o círculo sido dissolvido em 1936. O seu sistema filosófico ficou conhecido como o “Positivismo Lógico”.

² Na sua fase mais radical o Círculo de Viena apóia a ciência sob o chamado princípio da verificação: o significado de uma proposição científica está relacionado diretamente aos dados empíricos que resultam de sua observação e que, uma vez existentes, dão veracidade à proposição. Quando isso não ocorre, pode-se concluir que a proposição é falsa. Assim, toda proposição que, a princípio, pode ser transformada em *enunciados protocolares*, só tem significado se for verificada empiricamente. Numa fase posterior este princípio foi questionado por Carnap que então defende o chamado princípio da testabilidade e confirmabilidade. De acordo com Carnap (1980), uma proposição pode ser (i) testável completamente, (ii) testável apenas parcialmente, (iii) confirmada parcialmente ou (iv) confirmada por completo, que corresponderia à verificabilidade da proposição.

científicas, se relacionem com uma classe de sentenças de observação. Obviamente trata-se aqui de relações lógicas (Hempel, 1970).

Mas o Princípio da Testabilidade somente estará garantido se encontrarmos um critério exato de aplicabilidade, isto é, um modo de proceder que seja na verdade a aplicabilidade do mencionado princípio. Hempel (1970) apresenta estes dois critérios como sendo, a verificabilidade e a falseabilidade.

A verificabilidade irá dizer que uma sentença tem significado empírico se e somente se não é analítica e dela decorre logicamente uma classe finita e consistente de sentenças observacionais, as quais, diga-se de passagem, não precisam ser verdadeiras nem falsas, mas em princípio testáveis.

A falseabilidade por sua vez diz que uma sentença tem significado empírico se e somente se sua negação não é analítica e dela resulta uma classe logicamente consistente de sentenças de observação.

Um exemplo esclarecerá a aplicação do princípio segundo os dois critérios mencionados. Considere a sentença “Samuel tem Sarampo”. Segundo o Princípio da Testabilidade esta sentença tem seu significado pelo fato de decorrer logicamente de uma classe de sentenças de observação tais como “Samuel tem febre”, “Samuel tem machas púrpuras no corpo”, “Samuel tem conjuntivite”, “Samuel tem lesão de Koplic na bochecha”. Ora, segundo o critério da verificabilidade estas sentenças de observação verificam ou constataam a verdade do enunciado “Samuel tem sarampo”.

Mas a aplicação do mesmo princípio pode ocorrer ainda se ao invés de se utilizar as sentenças de observação para verificar, se as usa para tentar falsear a sentença geral. Seria o caso de uma classe de sentenças de observação negadoras, tais como “Samuel não tem Febre”, “Samuel não tem manchas púrpuras no corpo”, “Samuel não tem conjuntivite”, “Samuel não tem lesão de Koplic na bochecha”, logo “Samuel não tem sarampo”. Tem-se assim o Princípio da Testabilidade aplicada segundo o critério da falseabilidade.

Uma das grandes dificuldades destes critérios decorre do fato dos enunciados científicos serem constituídos por sentenças quantificadas universalmente ou existencialmente. Por exemplo, “Todos os homens tem Sarampo”, isto é, $\forall x (Px \supset Sx)$. E assim a sentença exige para sua verificação uma classe infinita de sentenças de observação, isto é, Pa_1, Pa_2, Pa_n , o que contraria o Princípio da Testabilidade além de ser humanamente impossível, face à efetiva exigência empirista e, portanto não seria significativa.

Quanto ao critério de falseabilidade, segundo Hempel (1970, p. 106), o mesmo apresenta a idêntica dificuldade. Não há um número conclusivo de sentenças de observação negativas capazes de falsear uma sentença quantificada universalmente.

O modelo popperiano, por sua vez, surge e se estabelece com duas características fundamentais: primeiramente a de se constituir numa superação do ideal Bacon-Descartes de ciência - fortemente caracterizador da teoria da ciência dos membros do Círculo de Viena – e depois por conceber o conhecimento científico como um saber marcadamente crítico, ousado, inventivo.

O amparo lógico do modelo popperiano está no fato de que segundo ele, embora não se possa verificar enunciados quantificados universalmente, como é o caso dos enunciados das teorias científicas, pode-se falsificá-lo totalmente com base na presença de único caso recalcitrante. Como o exemplo clássico: todos os corvos são pretos. Um corvo que não era preto foi observado no local “x” no momento “m”. Portanto, nem todos os corvos são pretos. De fato, o falsificacionismo popperiano explora exaustivamente esta particularidade lógica.

Daí decorre que as teorias são interpretadas como conjecturas ousadas; resultados da livre criação intelectual, no sentido de superar aquelas teorias que não conseguem resistir a testes de observação e experimento, oferecendo uma explicação mais ousada, mais profunda, não obstante também suscetível à refutação por novas conjecturas.

Com efeito, uma teoria científica é falsificável porque faz afirmações ousadas sobre o mundo e proíbe certos estados de coisas. Assim diz Popper (1972, p. 91) com relação a uma teoria: “Só a diremos falseada se descobirmos um efeito suscetível de reprodução que refute a teoria”. Essa característica marcará definitivamente, segundo Popper, até mesmo os chamados enunciados básicos da teoria³. Popper admite tanto a existência de enunciados básicos falseáveis (1993, p. 89), os quais compõem a classe dos falseadores potenciais da teoria, como uma segunda classe de enunciados básicos composta daquilo que não contradiz a teoria, ou seja, permite-a. Assim, conclui ele (1972, p. 91), “uma teoria é falseável se não estiver vazia a classe de seus falseadores potenciais”.

Desta maneira o teste de uma teoria não se constitui no esforço de sua confirmação ou verificação, mas de sua refutação concludente.

³ Exemplos de enunciados básicos são aqueles que descrevem estados de coisas observáveis, tais como “Samuel tem febre”, “Samuel tem manchas púrpuras no corpo”, “Samuel tem conjuntivite”, os quais dizem ou enunciam a significatividade do enunciado “Samuel tem sarampo” segundo o critério da testabilidade do significado.

Mas é precisamente pelo fato dos enunciados básicos não serem absolutos que falsificações conclusivas são descartadas. No sentido de que as teorias não podem ser conclusivamente falsificadas porque as proposições de observação podem se revelar falsas a luz de desenvolvimentos posteriores (Chalmers, 1993, p. 94). O conhecimento disponível na época de Harvey não permitia, por exemplo, uma legitimação completa da tese da circulação sanguínea haja vista que desconheciam a existência dos capilares. Portanto, se for analisado radicalmente isto se constituiria numa refutação da tese harveana. Quando, em 1661, Marcello Malpighi, utilizando-se do microscópio, observou a existência destes minúsculos capilares esta pretensa refutação pôde ser revogada. O mesmo caso se verifica com Copérnico em relação à observação do tamanho aparente de Marte e Vênus, o qual, pela teoria copernicana, permanecia constante. Anos depois, com o desenvolvimento da teoria ótica, esta discrepância que refutaria a teoria foi revista e a teoria confirmada ou complementada⁴.

Assim, embora Popper (1975, p. 113) avance no contexto dos modelos lógicos de explicação da ciência ao defender que “o relevante para a epistemologia é o estudo de problemas científicos e situações problema, de conjecturas científicas, [...] de discussões científicas, de argumentos críticos e do papel desempenhado pela evidência em argumentos [...]”, sua teoria da ciência, de modo constrangedor, é inadequado em bases históricas. O exame de qualquer teoria científica clássica, por exemplo, a astronomia copernicana, a tese das órbitas elípticas de Kepler, a tese da circulação sistêmica do sangue, e mesmo modernamente, a teoria das placas tectônicas de Alfred Wegner, tinha muitos ou alguns dos enunciados básicos disponíveis na época inconsistentes com a teoria, mas mesmo assim elas não foram abandonadas, pelo contrário, com diz Lakatos, foram capazes de transformar aparentes derrotas em retumbantes vitórias.

Por isso mesmo muitos críticos do positivismo lógico do Círculo de Viena não viram na concepção de Popper uma análise filosófica da prática científica real. Daí modelos teoréticos como os de Thomas Kuhn ganhar relevância.

3. Modelos de explicação do conhecimento científico como derivado de uma estrutura orientadora prévia

⁴ Mencionamos aqui apenas duas críticas comuns ao falsificacionismo popperiano; deixamos de lado outras dificuldades apontadas pelos críticos não pela falta de relevância, mas por envolver temáticas cujo tratamento escaparia ao objetivo do artigo.

Serão examinadas aqui três posturas teóricas, a saber, a de T. Kuhn, a de Imre Lakatos e a de Larry Laudan. Como o objetivo da seção é mostrar as posturas teóricas que concebem o conhecimento científico como derivado de uma estrutura orientadora prévia, o exame dos argumentos de Kuhn contra a teoria de Lakatos atenderá a esse objetivo permitindo a compreensão de ambos os modelos bem como suas limitações. A postura teórica de Laudan se constituirá na tentativa de superar esta discussão avançando numa concepção de ciência como atividade de resolução de problemas.

3.1. O exame dos argumentos de Thomas Kuhn contra a teoria de Lakatos

A tese central de Kuhn é que o conhecimento científico não ocorre de modo cumulativo e contínuo. Esse crescimento é descontínuo, opera por saltos qualitativos, cuja justificativa reside em fatores externos, que nada têm a ver com a racionalidade científica.

A obra de Kuhn abalou a filosofia da ciência desvalorizando os aspectos lógico-metodológicos fortemente presentes nos modelos lógicos de explicação da ciência. Os saltos qualitativos preconizados por Kuhn, ocorrem nos períodos de desenvolvimento científico, em que são questionados os chamados paradigmas. Estes são definidos, de modo geral como o conjunto dos princípios, teorias, metodologias, conceitos partilhados pela comunidade científica durante certo período. Os paradigmas orientam a solução de problemas fornecendo instrumentos conceituais e empíricos para tal. (Kuhn, 1978, p. 43 *et seq.*)

O desenvolvimento da ciência madura processa-se assim em duas fases, a fase da ciência normal e a fase da ciência revolucionária. A ciência normal é a ciência dos períodos em que o paradigma é unanimemente aceito, sem qualquer tipo de contestação, no seio da comunidade científica.

Nesta fase da ciência normal, o cientista não procura questionar ou investigar aspectos que extravasam o próprio paradigma, limita-se a resolver dificuldades que vão permitir manter o paradigma ao mesmo tempo revelar sua engenhosidade na resolução dos quebra-cabeças (Kuhn, 1978, p. 59).

Kuhn preserva a imagem do cientista como um sujeito profundamente conservador e que a todo o custo procura resistir à mudança (princípio kuhniano da tenacidade). Contrariamente a posição de Popper.

A fase da ciência revolucionária se processa a partir de mudanças destrutivas das crenças sobre a natureza e da visão de mundo da

comunidade científica (Kuhn, 1978, p. 132-145). Kuhn oferece vários exemplos da história da ciência em que as mudanças foram revolucionárias porque abalaram o paradigma vigente. De maneira que a constituição de uma nova comunidade científica se deve somente a um processo de conversão da comunidade científica tradicional aos valores e preceitos dos defensores do novo paradigma. Processo que, ressalva Kuhn, pode se revelar lento e estressante.

Portanto, as explicações de Kuhn no que diz respeito à estrutura da ciência decorrem da resposta que ele dá a questão de como influenciarão, no comportamento de um grupo científico, determinadas constelações de crenças, valores e imperativos. E do ponto em que ele se encontra percebe que a teoria da ciência de Lakatos pretende a mesma coisa, ou seja, ambos trilham o mesmo caminho, mas para Kuhn, Lakatos faz isto baseado em critérios de cunho ideal e particular, enquanto ele afirma fazê-lo apelando para critérios sócio-psicológicos.

Ora a tese de Lakatos é a de que uma teoria científica não surge do nada, inspirado num *flash* misterioso. Ao invés descreve as estratégias que conduz ao descobrimento dentro de um programa de investigação (Urbach, 1982). Assim as teorias científicas devem ser analisadas enquanto estruturas organizadas ou programa de pesquisa.

Para Lakatos (1970) então, um Programa de Pesquisa consiste num núcleo, num cinturão protetor e numa heurística. O núcleo constituído pelos pressupostos do programa, e o cinturão protetor são as hipóteses auxiliares que mantêm o núcleo irrefutável e a heurística é o que se pode chamar de política de pesquisa que sugere os tipos de hipótese propostas, os problemas e as técnicas para resolvê-los.

Assim a heurística é uma parte importante dentro de um programa de investigação. Ela determina a capacidade de progresso ou de degeneração de um programa. De modo que quando a heurística é suficientemente potente poderá de um lado manter por um longo período intacto o núcleo e por outro sugerir problemas novos, hipóteses ousadas e, portanto fomentar o progresso teórico do programa de investigação.

Fica assim claro que para a teoria da ciência de Lakatos o simples falseamento (no sentido popperiano) não implica na rejeição da teoria. Segundo ele (1970, p. 100) com recursos suficientes e alguma sorte qualquer teoria pode ser defendida progressivamente por longo tempo ainda que falsa. Assim sendo não existe racionalidade instantânea. Nem a prova de inconsistência por parte do lógico, nem o veredicto de anomalia por parte do cientista experimental são capazes de anular de um único golpe um programa de pesquisa.

Em assim sendo, pode-se formular contra a crítica de Kuhn a Lakatos a seguinte questão: Desde quando o compromisso com hipóteses têm o mesmo sentido de adesão a dogmas? Ou seja, quando Kuhn fundamenta sua metodologia em critérios sócio-psicológicos e grupais ele de certa forma relaciona o compromisso que o cientista tem para com sua hipótese com o compromisso que a comunidade científica tem com a manutenção de um dogma científico. Portanto, Lakatos está certo quando não aceita a interpretação kuhniana, segundo a qual ele estaria trabalhando a importância da ideologia e dos fatores sócio-psicológicos no processo científico. Na verdade, Lakatos se propõe a tratar dos critérios particulares de como o cientista analisa sua hipótese e dos fatores que conduzem à aceitação ou a rejeição de teorias, as quais devem ter uma forma de expressão pública minimamente passível de discussão racional.

Por exemplo, a descoberta e aceitação da hipótese levantada em 1983 por J. Robin Warren e Barry Marshall segundo a qual a gastrite e a úlcera péptica podem ser causadas por infecção bacteriana. Aqui se tem bastante claro a natureza racional da discussão. Segundo Thagard (1997a): “Entre 1983 e 1995 houve uma dramática mudança nas crenças médicas acerca das causas da úlcera, com muitas pesquisas concluindo que o maior fator da úlcera péptica é a infecção bacteriana a partir da descoberta de uma nova espécie de bactéria a *Helicobacter pylori*”.⁵ E esta mudança de atitude da comunidade médica deve-se muito mais às persistentes investigações de Warren e Marshall, as quais resolveram e responderam exaustivamente cada uma das dificuldades encontradas através de procedimentos metodológicos e conceituais da área médica⁶, do que a retórica de convencimento preconizada por Kuhn para a aceitação de um novo paradigma.

Parece então não ser o caso dos imperativos e crenças partilhadas pela comunidade científica influenciar dogmaticamente o trabalho científico.

É preciso considerar, contudo que Lakatos não despreza os fatores sócio-político-econômicos, mas relega-os a uma história externa da ciência, que dentro dos critérios de reconstrução racional da história da ciência não tem grande relevância. Contrariamente ao que ocorre com as “Estruturas das Revoluções Científicas” de T. Kuhn. Ora, para Lakatos (1970, p. 233), “a direção da ciência é determinada principalmente pela imaginação criativa e não pelo universo de fatos que nos cercam. A imaginação criativa tem a

⁵ “Between 1983 and 1995, there occurred a dramatic shift in medical beliefs about the causes of ulcers, with many (but not all) researchers concluding that a major factor in peptic ulcers is infection by bacteria of the newly discovered species *Helicobacter pylori*”. (Thagard, 1997a).

⁶ Vê a esse respeito a detalhada análise epistemológica do caso feita por Paul Thagard em “Ulcers and Bacteria I: Discovery and Acceptance” (1997b).

probabilidade de encontrar uma nova evidência corroboradora até para o programa mais absurdo se a busca for convenientemente orientada”. O que evidencia certo parentesco com a assertiva segundo a qual é o inteligível que determina o saber.

Mas de qualquer modo Kuhn observa uma característica do modelo de explicação da ciência de Lakatos que não deixa de se constituir numa fraqueza face aquilo que a mesma quer ser, uma descrição racional do modo como se estrutura o surgimento, a manutenção e o progresso da ciência. Pois bem, para Kuhn a teoria da ciência de Lakatos obriga o cientista a tomar várias decisões que fundamentalmente são as seguintes: primeiro, os cientistas precisam decidir quais são os enunciados que deverão ser tornados infalsáveis por decreto e quais os que não deverão sê-lo; em segundo lugar, os cientistas lidando com teorias probabilísticas irão precisar decidir sobre o limiar da probabilidade abaixo do qual a evidência estatística será reputada incompatível com a teoria; e finalmente os cientistas precisam decidir se determinados programas, num certo momento são progressivos ou degenerativos. Em outras palavras a postura teórica de Lakatos envolve decisões e escolhas dos cientistas. Decisões e escolhas que na grande maioria das vezes os cientistas não estão cômicos de terem observado. É neste sentido que segundo Kuhn o referencial conceitual da tese dos Programas de Pesquisa é altamente normativo.

Por ser assim, seu critério de racionalidade científica, a qual preserva e desenvolve aquela de Popper, tinha a intenção, em última instancia, de orientar as escolhas de teorias. Contudo o próprio Lakatos reconheceu a incapacidade de fazê-lo:

Eu, claro, não indico ao cientista individual o que ele deve tentar fazer numa situação caracterizada por dois programas de pesquisas progressivos rivais [...] O que quer que eles tenham feito posso julgar; sou capaz de dizer se fizeram progresso ou não. Mas não posso aconselhá-los [...] a respeito de com que exatamente devem se preocupar e em que direção deve buscar o progresso. (Lakatos, 1970, p. 178)

Ao que parece então seu modelo de explicação da ciência é antes um guia para o historiador do que para o cientista.

3.2. Ciência como atividade de resolução de problemas

A concepção de que a ciência visa fundamentalmente a solução de problemas e que é uma atividade orientada por Tradições de Pesquisa deve-se a Larry Laudan, num esforço de superar a rigidez epistemológica e

metodológica decorrentes dos modelos explicativos de Thomas Kuhn e Imre Lakatos.

Segundo Laudan (1984, p. 74 *et seq.*), a tese de Kuhn fracassa em vários pontos, por exemplo, Kuhn nunca resolveu satisfatoriamente o problema da relação entre as teorias e o paradigma, a questão: o paradigma acarreta ou inspira suas teorias constituintes? Nunca foi respondida definitivamente na teoria kuhniana. Para Laudan (1984, p. 75), o conceito de paradigma apresenta tal rigidez em sua estrutura central que não admite transformações e isto é contradito pela história da ciência.

Com relação à teoria dos Programas de Pesquisa de Lakatos, Laudan assevera entre outras coisas que tal como Kuhn a concepção de progresso no modelo lakatiano é exclusivamente empírico (1984, p. 77). A declaração de Lakatos segundo a qual a acumulação de anomalias nenhum papel tem na avaliação de um programa de pesquisa é, segundo Laudan, massivamente refutado pela história da ciência; depois, Lakatos somente permite mudanças de teorias no interior de um programa de pesquisa quando uma teoria é uma reinterpretação semântica de sua predecessora, ou seja, uma teoria acarreta a outra, mas isso na história da ciência raramente ocorre; e por fim, arremata Laudan, tal qual o paradigma de Kuhn o núcleo firme dos programas de pesquisa de Lakatos é rígido o suficiente para não permitir mudanças fundamentais.

Essa insatisfação manifesta por Laudan nestas críticas, leva-o a propor uma outra maneira de compreender a atividade científica e a avaliação de teorias.

Primeiro, como já foi dito, a atividade científica se pauta acima de tudo pela resolução de problemas. Uma teoria científica, neste sentido deve ser avaliada em função de sua maior ou menor capacidade de resolver problemas importantes, em outras palavras, “o primeiro e essencial teste para qualquer teoria é se prover uma resposta aceitável para uma questão interessante [...]” (Laudan, 1984, p. 13). Assim o mérito de uma teoria encontra-se muito mais nesta sua capacidade de resposta satisfatória a uma questão importante do que na sua verdade, corroboração ou confirmação.

Há dois tipos peculiares de problemas os quais são objetos de análise-reflexão-solução numa teoria: Problemas empíricos e problemas conceituais. Os problemas empíricos são de primeira ordem. Constituem-se em questões fundamentais acerca dos objetos de qualquer ciência (Laudan, 1984, p. 14). Com efeito, um fato ou fenômeno somente torna-se um problema empírico quando alguém decide que é suficientemente interessante explicá-lo.

Os problemas empíricos podem apresentar-se como insolúveis, solúveis, ou anômalos. Os primeiros são, segundo Laudan, irrelevantes na avaliação das teorias. Naturalmente ganham relevância à medida que, dentro de um contexto particular de pesquisa, os cientistas constatarem a possibilidade de resolvê-los. Neste caso, obviamente, já não se tem um problema insolúvel.

No tocante aos problemas solúveis é preciso perceber que certos problemas têm uma importância marginal. Poderiam vir a ter uma solução, mas nenhuma teoria irá ser abandonada por que falha em resolvê-lo. Por outro lado se um problema particular tem sido resolvido por qualquer teoria, então o problema ganha relevância, por comprometer teorias competidoras com a mesma solução ou outras melhores (Laudan, 1984).

Quanto às anomalias, estas dizem respeito à incapacidade da teoria em explicar e resolver aqueles problemas, que foram resolvidos por uma teoria competidora. E Laudan (1984) adverte que não é a quantidade de anomalias que muitas vezes afeta uma teoria, mas a qualidade dessas anomalias. Portanto, diz ele, é preciso avaliar o grau de ameaça epistêmica sobre a teoria. E, a importância dos problemas anômalos para uma teoria é dada no contexto de outras teorias do mesmo domínio.

Mas há ainda o segundo tipo de problemas, os conceituais. De acordo com Laudan (1984, p. 45 *et seq.*), os problemas conceituais ocorrem para uma teoria T em um dos dois modos: (a) quando T exibe inconsistência interna, ou quando as categorias básicas de análise são vagas. É o que Laudan chama de problemas conceituais internos; (b) quando T está em conflito com outra teoria ou doutrina T'. São os chamados problemas conceituais externos.

Os problemas empíricos e conceituais são reconhecidos como tais numa tradição de pesquisa. Com este conceito Laudan quer significar “um conjunto de indicações gerais sobre entidades e processos num domínio de estudo, a sobre os métodos apropriados para serem usados na investigação de problemas e construção de teorias daquele domínio” (1984, p. 81).

As tradições de pesquisas têm algumas características comuns, por exemplo: toda tradição de pesquisa tem um número de teorias específicas que as exemplifica e as constituem; algumas destas teorias são contemporâneas outras se sucedem no tempo. Toda tradição de pesquisa exibe certo compromisso metafísico e metodológico os quais tanto podem torná-las semelhantes como podem diferenciar uma tradição de pesquisa de outra. E toda tradição de pesquisa especifica certos modos de proceder que se constitui no método de pesquisa dentro da tradição (Laudan, 1984, p. 79).

Neste sentido, tradições de pesquisa não são explanatórias, nem preditivas nem diretamente testáveis (Laudan, 1984). Mas isso não quer dizer que ela não esteja comprometida com a solução de problemas, muito pelo contrário, a função de uma tradição de pesquisa, diz Laudan, é prover um instrumento poderoso, necessário na resolução de problemas tanto empíricos quanto conceituais. Assim, “quando rejeitamos uma tradição de pesquisa estamos meramente decidindo tentar não utilizá-la naquele momento porque há uma alternativa, a qual se revela mais satisfatória naquele momento” (Laudan, 1984, p. 83).

As tradições de pesquisas são dotadas de grande poder heurístico, uma vez que elas postulam certas entidades e certos métodos para investigar aquelas entidades, revelando-se vitais na construção de teorias. Mas é importante ser observado que, de acordo com Laudan (1984, p. 85), as tradições de pesquisas não impõem teorias, apenas permitem a construção das mesmas, inclusive, dentro de uma mesma tradição pode haver um número de teorias mutuamente inconsistentes. Por outro lado, as tradições de pesquisa podem influenciar naquilo que determina a legitimidade dos problemas de suas teorias constituintes. Por exemplo, na tradição de pesquisa aristotélica da Escola de Pádua, determinar o modo de funcionamento do septo, de maneira a permitir justificar satisfatoriamente a passagem do sangue do ventrículo direito para o esquerdo no coração, se constituía, num problema empírico legítimo para suas teorias. O que não o é para as teorias da tradição de pesquisa pós-harveyana.

Um aspecto que é importante destacar do exame de todos esses modelos que tomam a atividade científica como orientada por uma estrutura prévia, tais como os modelos examinados de Thomas Kuhn, Imre Lakatos e Larry Laudan, é que a ciência não é produto de uma atividade intelectual livre. Contudo, esta tese é controversa, principalmente entre aqueles que concebem atividade da ciência como derivado da estrutura mental e procedimentos dos cientistas. É o que será examinado a seguir.

4. Modelos cognitivos de explicação da ciência

Processos mentais podem também explicar a descoberta de novos conceitos, hipóteses, teorias e decisões sobre diferentes programas de pesquisas. Em particular processos mentais podem incluir coisas que os modelos lógicos não consideram como racionais, tais como as motivações

Trilhas Filosóficas

persoais que afetam a inferência das conclusões conduzindo-as a objetivos pessoais. Assim o esquema cognitivo compete com os outros esquemas para prover uma compreensão da ciência. Em princípio, esquemas cognitivos e lógicos podem ser compatíveis: se a crença humana muda é por que é dirigida fundamentalmente por mecanismos lógicos. Entretanto há evidências abundantes que a psicologia humana envolve estruturas e processos mais fundamentais do que aquilo que a lógica descreve.

Sob esta perspectiva a ciência deve ser vista, sobretudo, como produto de uma mente individual. Portanto as teorias, os conceitos são concebidos como estruturas ou representações mentais antes de lógicos.

A base desta concepção é a ciência cognitiva. “Ciência cognitiva é o estudo interdisciplinar de mente, o qual envolve a filosofia, psicologia, inteligência artificial, neurociência, lingüística, e antropologia”⁷ (Thagard, 1997a). Portanto, como já deve está claro, oferece uma abordagem que difere fortemente da tradição antipsicologista dos positivistas lógicos. Os defensores desta abordagem, entre os quais o Paul Thagard é uma das figuras centrais, postulam que a mente humana contém uma estrutura representacional e processos que operam produzindo novas estruturas. Estas incluem tanto sentenças, como crenças, imagens visuais, conceitos e esquemas.

Neste sentido Thagard (s.d.) ressalta o seguinte:

Para entender como os cientistas descobrem e avaliam hipóteses, nós podemos desenvolver modelos de computador que empregam dados estruturais e algoritmos os quais pretendem ser análogo a representações e procedimentos mentais humanas. O modelo cognitivo de filosofia computacional de ciência pode ser visto como parte de epistemologia naturalista que vê o estudo do conhecimento como decorrente da psicologia humana, não como um exercício lógico abstrato.⁸

Na verdade Thagard (1992) compartilha a visão kuhniana segundo a qual o conhecimento científico se desenvolve de forma lenta e gradual. Os momentos de revoluções científicas são tão impactantes que só encontram

⁷ “Cognitive science is the interdisciplinary study of mind, embracing philosophy, psychology, artificial intelligence, neuroscience, linguistics, and anthropology”. (Thagard, 1997a)

⁸ “To understand how scientists discover and evaluate hypotheses, we can develop computer models that employ data structures and algorithms intended to be analogous to human mental representations and procedures. The cognitive modeling stream of computational philosophy of science can be viewed as part of naturalistic epistemology, which sees the study of knowledge as closely tied to human psychology, not as an abstract logical exercise”. (Thagard, s.d.)

comparação nas revoluções políticas. Daí a importância do exame da natureza dessas mudanças conceituais ou dos mecanismos cognitivos envolvidos nas mudanças.

De acordo com Thagard (1992, p. 35) as mudanças conceituais ocorrem segundo nove graus de complexidades distintas, a saber:

1. Acrescentando uma nova instância, o que envolve uma mudança até certo ponto trivial na estrutura de um conceito, por exemplo, na concepção de tuberculose.

2. Acrescentando uma nova regra fraca, por exemplo, aquela tuberculose é comum em prisões.

3. Acrescentando uma nova regra forte que tem um papel freqüente na resolução e explicação de problema, por exemplo, que as pessoas com tuberculose têm tuberculose de *Mycobacterium*.

4. Acrescentando uma nova parte-relação, por exemplo, aqueles pulmões doentes contêm *tubercles*.

5. Acrescentando um novo tipo-relação, diferenciando, por exemplo, entre tuberculose pulmonar e de *miliary*.

6. Acrescentando um novo conceito, por exemplo, tuberculose (que substituiu o *phthisis* de condição prévio e consumo).

7. Destruindo-se parte de um tipo-hierarquia, abandonando uma distinção prévia, por exemplo, percebendo que *phthisis* e *scrofula* são a mesma doença, tuberculose.

8. Reorganizando hierarquias, isto é, trocando um conceito de uma árvore hierárquica por outra, por exemplo, tuberculose reclassificada como uma doença infecciosa.

9. Trocando a árvore, quer dizer, mudando o princípio organizador de uma árvore hierárquica, por exemplo, classificando doenças em termos de agentes causais em lugar de sintomas.

As mudanças que ocorrem em 1 a 6 são classificadas por ele como simples revisão de crenças enquanto as que ocorrem entre 7 e 8 já podem ser classificadas como mudanças conceituais ainda que restritos a esfera de acréscimo ou reorganização de conceitos, ficando a mudança expresso em 9 como aquela que se poderia classificar como revolucionária (Thagard, 1992).

O modelo então não pressupõe nenhum referencial orientador na condução das mudanças conceituais. Para Thagard (1997b), mudanças científicas são decorrentes das mudanças na mente dos cientistas, portanto explicações para as mudanças e outros temas comuns as teorias da ciência deve supor psicologia do sujeito conhecedor e a plausibilidade histórica.

Assim, de acordo com Thagard (1997a), os filósofos interessados em trabalhar neste tema sob esta perspectiva poderão ir além dos estreitos recursos da lógica, podem, com efeito, considerar algoritmos numéricos, descobrir redes causais formadores de conceitos e hipóteses e avaliar teorias explicativas em competição.

Entretanto, o desenvolvimento da ciência comporta um elemento de grande importância: a sociedade. Falar das mudanças científicas e mesmo da estrutura da ciência, sem considerar este componente, corre o risco de oferecer uma visão idealizada do processo científico, seus métodos de validação de teorias e sua história.

5. Modelos sociológicos de explicação da ciência

Sem dúvida a ciência é fenômeno social. É produto de determinado contexto histórico, cultural, econômico e político. Portanto, modelos internalistas como os examinados acima são insuficientes, incompletos e muitas vezes excessivamente simplificadores da maneira como surge, se desenvolve e mudam as teorias científicas.

Na verdade a importância dos esquemas sociais para a compreensão da ciência ganhou relevância com o trabalho de Thomas Kuhn e sua tese da existência de paradigmas os quais determinariam fundamentalmente o modo de proceder na ciência. A ciência normal kuhniana estaria permeada de elementos somente justificados sociologicamente.

Contudo, segundo Hans Reichenbach, as abordagens lógicas sempre consideraram este aspecto como fazendo parte do chamado contexto de descoberta. E este contexto seria algo apenas subsidiário no entendimento da ciência porque comporta elementos heurísticos que não se coadunam com a visão da ciência enquanto conhecimento racional.

Um dos principais teóricos e pioneiros da então chamada sociologia da ciência é sem dúvida Robert King Merton. Merton (1973) se interessou pelo exame acurado da prática da ciência no seio da comunidade científica: os costumes, as ambições, as relações de poder e os mecanismos de recompensa que determina o grupo científico como comunidade.

A atividade científica sob este modelo é controlado por um conjunto de crenças e interesses dos quais participam toda uma comunidade científica. A ciência tem conexões sociais e vinculação estrita com o poder e, portanto não é produto de uma criação intelectual livre. Na medida em

que o conhecimento científico é produto humano, sua razão está impregnada de elementos sociológicos, culturais, políticos e sociais.

Nesta perspectiva, a ciência, como diz Joseph Rouse (1987), é fundamentalmente um empreendimento prático ao invés de um corpo de conhecimento teórico. Como tal encontra-se sujeita às vicissitudes do mundo real. Como prática, a ciência não é neutra, tampouco autônoma. O trabalho experimental no laboratório a formulação de teorias e estudo de fenômenos atendem a interesses estritos das grandes corporações que financiam as pesquisas e dos governos interessados no produto final da ciência: o controle prático da natureza.

Contudo o modelo sociológico da explicação da ciência só encontra respaldo na história da ciência contemporânea. Sem dúvida é preciso reconhecer que atualmente a ciência é muito menos um corpo de conhecimento ou uma atividade intelectual livre, e muito mais se assemelha a uma linha de produção, com suas especialidades, compromissos, financiamentos, interesses, e pautas de pesquisa.

Mas é claro que nem sempre foi assim. A ciência de Descartes-Galileu-Bacon tinha muito mais compromissos teóricos do que práticos, muito embora Francis Bacon já partilhasse uma visão de ciência voltada para fins práticos de controle da natureza. De qualquer maneira os fatores sociológicos sozinhos são incapazes de explicar grandes revoluções científicas as empreendidas por Copérnico, Harvey, Galileu, Kepler, Newton, Lavoisier, Pasteur.

6. Conclusão

Os modelos explicativos da ciência têm origem do esforço sempre genial de compreender a prática científica, como lógica, intelectual, sociológica, cultural ou até mesmo normativa.

Em todos estes casos as análises focalizam determinadas ações da atividade científica, tais como, observação, experimentação, teorização – aqui incluído, argumentação, demonstração, debates e análises – e o controle prático da natureza. Da mesma forma que evidenciam certos temas os quais são expressivos da atividade científica como prática racional, a saber, método, causalidade, mudanças e progresso.

Tentar encontrar na história respaldo para estas abordagens da ciência se constitui no grande desafio de dar significação às considerações teóricas.

Assim é na história da ciência que se reconhecerá a plausibilidade destes modelos explicativos bem como de suas deficiências.

Referências

CARNAP, R. *Testabilidade e significado*. Trad. Pablo Ruben Mariconda e Luiz João Barauna. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 170-219. (Coleção Os Pensadores).

CHALMERS, A. F. *O que é ciência afinal*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

HARVEY, W. On the motion of the heart and blood in animals. In: *Modern history sourcebook*. Disponível em: < <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1628harvey-blood.html> >. Acesso em: 8 mar. de 2009.

HEMPEL, Carl G. Empiricist criteria of cognitive significance: problems and changes. In: *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: The Free Press, 1970. p. 101-122.

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

LAUDAN, L. *Progress and its problems: towards a theory of scientific growth*. Los Angeles: University of California Press, 1984.

LAKATOS, I; MUSGRAVE, A. *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge: Cambridge University press, 1970.

MERTON, Robert K. *The Sociology of Science: theoretical and empirical investigations*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

POPPER, K. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 1972.

POPPER, K. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. São Paulo: Itatiaia, 1975.

ROUSE, Joseph. *Knowledge and power: toward a political Philosophy of Science*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

THAGARD, P. *Conceptual revolutions*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

THAGARD, P. The concept of disease: structure and change. Waterloo, Ontario: University of Waterloo, 1997a.
Disponível em: < <http://cogsci.uwaterloo.ca/Articles/Pages/Concept.html> >.
Acesso em: 8 mar. 2009.

THAGARD, P. Ulcers and bacteria I: discovery and acceptance. Waterloo, Ontario: University of Waterloo, 1997b.

THAGARD, P. Computation and Philosophy of Science. Waterloo, Ontario: University of Waterloo, [s.d].
Disponível em:< <http://cogsci.uwaterloo.ca/Articles/Pages/comp.phil.sci.html> >.
Acesso em: 8 mar. 2009.

URBACH, P. La promisoriedad objetiva de un programa de investigación. In: RADNITZKY, G *et. al.* *Progreso y racionalidad en la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

Bibliografia adicional

BUTTERFIELD, H. *Os origens da ciência moderna*. Lisboa: Edições 70, 1992.

FOUREZ, G. *A construção das ciências*. São Paulo: Unesp, 1995.

HALL, A. R. *A revolução na ciência: 1500-1750*. Lisboa: Edições 70, 1988.

A naturalização da consciência: a filosofia da psicologia de Husserl em face da psicologia experimental

Leonardo Almada *

Resumo

Nesse artigo, propomo-nos demonstrar a posição assumida por Husserl em face da psicologia experimental, isto é, da orientação a qual aspirava a quantificar e mensurar os dados da consciência em vista da objetividade constitutiva das ciências naturais. Desse modo, nossa consideração envolve a idéia de Husserl segundo a qual a consciência não pode ser contemplada em sua especificidade por meio do recurso ao método experimental, o que requer, para tanto, que apontemos para a formulação de uma fenomenologia da consciência capaz de apreender a essência da consciência para além dos métodos inerentes às ciências naturais.

Palavras-chave: Psicologia experimental; filosofia e ciência; fenomenologia da consciência; naturalismo.

Abstract

In this paper, we'll intend to demonstrate the Husserl's position in the presence of experimental psychology, that is to say, of the orientation that aspire to measure and to count the consciousness estates in view of the objectivity by the nature sciences. From this point of view, our consideration implicates the Husserl's idea that by the consciousness can not to be contemplate in your specificity with the experimental method. Our work, hence, reclaims that we aim for the formulation of the phenomenology of the consciousness able to apprehend the essence of consciousness beyond of the methods inherent by the nature sciences.

Keywords: Experimental Psychology; Philosophy and Science; Phenomenology of consciousness; naturalism.

* Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Neste artigo, nosso objetivo é o de compreender em que sentido Husserl defende a necessidade de a filosofia ir de encontro às pretensões do naturalismo quanto à possibilidade de formulação de uma ciência universal e de apreensão do psíquico em sua especificidade por intermédio do recurso aos métodos matemático-experimentais das ciências da natureza. Uma das marcas axiais do itinerário husserliano consiste na preocupação de posicionar-se em face do naturalismo e do psicologismo, ou seja, da pretensão de sinonimizar, em nível de método e de objeto, a filosofia e as ciências naturais. Daí porque analisaremos a crítica husserliana da redução positivista e de seu método, cuja intenção geral é a de fazer da ciência uma simples ciência dos fatos, apartada, assim, da vida humana – porquanto distante de tudo o que é subjetivo – e cuja origem remonta à oposição, moderna, entre o objetivismo fisicalista e o subjetivismo transcendental. Assumindo este escopo, visamos a compreender, em linhas gerais, como Husserl se posiciona diante de uma tendência em ciência cuja característica central é a de relegar o sentido da existência humana e tratar com “indiferença das questões que para uma humanidade autêntica são as questões decisivas” (Husserl, 2004, p. 50). Tal tendência encontra sua origem no estabelecimento de um novo paradigma de saber, em que a compreensão de ciência se reduz e adquire o status de mera ciência dos fatos. Ora, da noção de ciência como simples ciência dos fatos se segue uma simples humanidade de fato, abstraída de tudo o que é subjetivo, em prol da circunscrição de todo o ser cognoscível aos limites da dimensão espaço-temporal: “desta abstração resulta as coisas puramente corporais, mas, no entanto, tomadas como as realidades concretas, e tematizadas em sua totalidade como formando um mundo” (*Loc. cit.*).

Tal problema, assim configurado, não se justifica senão a partir do que é engendrado pelo momento no qual se verifica o advento das ciências matemático-experimentais enquanto o resultado mais direto e efetivo do ideal de um conhecimento seguro e objetivo do mundo e das leis da natureza. É evidente, portanto, que nossa investigação não pode prescindir da compreensão quanto aos rumos tomados pela filosofia após o estabelecimento do paradigma que justificou a irrupção das ciências naturais e a sobrelevação do projeto de uma filosofia natural. A motivação do problema, por isso mesmo, é apreendida das necessidades inerentes ao momento histórico cujos esforços apontam, basicamente, para a iminente necessidade de se responder a questões pontuais acerca dos fenômenos da natureza, mediante específicos procedimentos técnicos, matemáticos e experimentais. Queremos dizer com isso que o equacionamento do problema encontra sua gênese no fato de as ciências naturais terem erigido,

Trilhas Filosóficas

em face de tal necessidade, modelos e métodos os quais supõem a idéia de natureza enquanto um objeto capaz de ser objetivamente interpretado e dominado. Não obstante, o evento realmente decisivo é a ulterior pretensão da filosofia de desprender-se progressivamente de um modelo de racionalidade meramente especulativa para que, apoiando-se nos modelos das ciências exatas e naturais – sobretudo os da matemática, física e química – pudesse também se elevar à plana de ciência estrita. Com efeito, a finalidade de tornar-se ciência estrita implica que a filosofia esteja doravante fundamentada nas mesmas bases das ciências positivas, isto é, em métodos fidedignos capazes de propiciar a tão almejada objetividade no processo de apreensão de seu objeto. Pela mesma razão, a finalidade de tornar-se ciência estrita supõe a existência de um objeto o qual, nos moldes das ciências positivas, possa ser seguramente apreendido, quantificado e mensurado.

De fato, a pretensão da filosofia de tornar-se ciência estrita não se justifica senão em face de uma significativa alteração quanto à tradicional visão de natureza, ocorrida no limiar da modernidade, e no âmbito da irrupção das ciências da natureza. Ora, diante da arraigada idéia contemplativa de natureza, a nova perspectiva que nesse momento se estabelece encontra sua relevância no fato de ter sido capaz de modificar por inteiro a compreensão de mundo e, por extensão, de trazer consigo a exigência do método matemático-experimental enquanto condição de possibilidade de apreensão das leis da natureza. Decerto, o que se verifica, entretentes, é uma tomada de posição contrária em relação à concepção aristotélica consoante a qual deve o mundo físico ser estudado por intermédio de conceitos qualitativos. Para tanto, Galileu (1564-1642), em vista da reformulação do paradigma que até então prevalecia, chama a atenção para a necessidade de se construir uma física matemática a qual contemplasse a totalidade dos objetos reais, instituindo, destarte, a idéia de que a compreensão do mundo depende do recurso a entidades quantitativas. É daí, portanto, que advém a substituição da concepção aristotélica de espaço cósmico qualitativamente diferenciado e concreto pela noção de espaço homogênea e abstrata da geometria euclidiana, isto é, por uma acepção geométrica do espaço. Com efeito, é natural que o estabelecimento de uma original visão de natureza sob a ótica da geometria tenha engendrado a redução da idéia de natureza a uma esfera meramente sensível e matematizável. Mais natural ainda é o fato de tal redução ter por efeito a circunscrição de todos os seres cognoscíveis à dimensão espaço-temporal.

Dessa forma, a inovação moderna – que configura um original modo de abordar os fenômenos – eleva a uma posição central o papel da

observação e da experimentação no concernente à construção do conhecimento, concebendo-os como os recursos que possibilitam a busca por dados numéricos capazes de expressar com exatidão os fenômenos físicos. No compasso das inovações instituídas por Galileu, Isaac Newton (1642-1727) termina por fixar os limites de um determinado modelo de pensamento, ao defender a idéia de que a filosofia experimental encontra nos fenômenos físicos, e apenas neles, o ponto de partida para qualquer resultado o qual se proponha preciso, seguro e objetivo. Reformulando o paradigma de saber e de ciência a partir da aproximação entre matemática e experimentação, Newton instituiu um sentido de ciência no qual as especulações acerca da natureza devem ser cabalmente transcritas em fórmulas precisas, dignas de observação segura. Daí a necessidade que doravante se impôs à ciência tanto de converter princípios físicos em resultados quantitativos – passíveis, enquanto tais, de verificação empírica – quanto de convertê-los em instrumentos de previsão e descoberta, capazes de explicar qualquer sorte de fenômenos naturais.

Essa nova visão implica, por um lado, uma noção de natureza como mundo dos corpos realmente separados e rigidamente formados sobre si; por outro, uma noção de natureza vinculada de modo estrito à causalidade natural fechada sobre si mesma, a partir da qual é possível atribuir uma determinação unívoca e *a priori* a todos os eventos (Husserl, 2004, p. 50). Ora, o que se depreende desta nova visão de natureza e de mundo e, por extensão, do estabelecimento desse novo paradigma de saber é a tese segundo a qual todos os seres se tornam, a partir de relações de causalidade, cognoscíveis de modo positivo. A matematização da natureza, nesse sentido, implica a coexistência da totalidade infinita dos corpos da natureza na dimensão espaço-temporal, e parte da hipótese, moderna, de que essa coexistência, caso concebida em si mesma, é matemático-racional. É daí que advém a tese segundo a qual o mundo deve ser compreendido como um mundo racional, desde que essa compreensão se estabeleça a partir do novo sentido de racionalidade, assimilado da matemática e da natureza matematizada. É daí, ademais, que advém a compreensão de que a noção de mundo deve estar correlacionada com a nova idéia de filosofia enquanto ciência universal, e de que a filosofia, portanto, deve ser edificada a partir de uma teoria racional unificada, sendo inspirada, enquanto tal, pelas diretrizes da geometria (cf. Husserl, 2004).

Não obstante, o que realmente determina o problema é o fato de essa compreensão ter determinado a proeminência da orientação cujas diretrizes consistem, *grosso modo*, no propósito de subordinar todo o saber possível aos métodos e modelos das ciências naturais, enquanto condição de

Trilhas Filosóficas

possibilidade de um discurso epistemologicamente válido. Sob o influxo de tal compreensão, as necessidades e projeções da filosofia não puderam deixar de ser reduzidas ao âmbito de uma nova condicionalidade histórica, gerando, com isso, a completa descaracterização dos domínios os quais lhe eram tradicionalmente vinculados em prol da sinonimização, em nível de método e de objeto, entre filosofia e ciência.

Por tudo isso, é na posição de Francis Bacon (1561-1626) que verificamos um dos alicerces mais significativos do problema, especialmente por ocasião de sua apologia da idéia de que cabe ao filósofo proceder a uma mudança total do paradigma no qual se estabelecia até então o conhecimento humano. Em outras palavras, trata-se de atender às necessidades desta nova condicionalidade histórica, o que requer que o filósofo se afaste por completo de um inoperante uso teórico e especulativo da razão para que, assim, possa se dedicar em absoluto à busca do saber natural, isto é, da espécie de saber realmente ativa e repleta de resultados práticos. Desse modo, o problema adquire forma bem definida quando Bacon preconiza a contigüidade entre filosofia e ciência, atribuindo honrosamente ao saber da filosofia natural a capacidade de conquistar o dado mais significativo que um conhecimento pode proporcionar à humanidade, no caso: o poder sobre a natureza.

As bases do problema, portanto, são instauradas quando Bacon defende a primazia da Interpretação da Natureza enquanto o método próprio para a descoberta científica e, ademais, quando sustenta o privilégio da filosofia natural apoiado na idéia de que a filosofia encontra seu sentido apenas no momento em que se propõe examinar os objetos que são próprios das ciências naturais. O fato é que, ao instituir para a filosofia a finalidade de ultrapassar o âmbito das descobertas científicas em vista do domínio sobre a natureza, Bacon estabelece, ao mesmo tempo, o espírito que inaugura a mentalidade moderna.

Sem embargo, é irrefragável que a questão também remete a Descartes (1596-1650), o qual, assumindo o propósito de formular um modelo para bem conduzir a razão e, por extensão, atingir a verdade nas ciências, chama a atenção para a necessidade do método afirmando não ter por propósito o ensino do método que se deve seguir para conduzir bem a razão, mas apenas mostrar a maneira pela qual se esforçou para se conduzir. Evidentemente, a idéia que de fato origina a mentalidade moderna se expressa no momento em que Descartes – assumindo o escopo de manter-se firme no método que assimilara dos geômetras – concebe o método como imprescindível quanto à busca da verdade: “é muito melhor jamais pensar em procurar a verdade de alguma coisa a fazê-lo sem método”

(Descartes, 1994, p. 5). Decerto, esta é a razão pela qual depreende sua relevância da definição segundo a qual método não é senão a formulação de algumas “regras certas e fáceis cuja exata observação fará que qualquer um nunca tome nada de falso por verdadeiro” (Descartes, 1994, p. 7). O privilégio que a modernidade concede ao método, enfim, aponta para a idéia cartesiana de que, “sem despendar inutilmente nenhum esforço de inteligência”, é possível alcançar, “com um crescimento gradual e contínuo da ciência, o verdadeiro conhecimento de tudo quanto for capaz de conhecer” (*Loc. cit.*). Com efeito, é sob a inspiração dos modelos e métodos das ciências matemáticas que advém a concepção cartesiana de filosofia segundo a qual o seu fim próprio é o de nos proporcionar “um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber” (Descartes, 2002, p. 1). Nesse sentido, se a própria formulação da metafísica serve como propedêutica para uma filosofia universal – no interior da qual todas as coisas são passíveis de um conhecimento seguro – segue-se, sem dúvida, a idéia de que o objeto da filosofia justifica tal pretensão em função de sua própria natureza.

Em função desse reducionismo, mostra Husserl, a modernidade verificou, de modo particular, o relegar dos sujeitos enquanto portadores de uma vida pessoal e o minimizar de tudo o que pertence ao espírito, incluindo-se aí todas as produções culturais humanas as quais contribuem para a composição do mundo circundante. Decerto, no momento em que Galileu engendrou a “idéia de natureza enquanto mundo dos corpos realmente separados e formados sobre si” (Husserl, 2004, p. 52), o que resultou daí foi a dissociação do mundo em dois, a saber: natureza e mundo do psíquico. Vale lembrar, porém, que tal dissociação, longe de privilegiar a esfera do psíquico, retirou-lhe seu estatuto ontológico, tornando-a dependente da natureza, e incluindo a psicologia como disciplina cuja viabilidade é condicionada por sua pertença a uma ciência universal da natureza. De fato, como consequência da amplitude e da primazia que a modernidade concedeu ao método das ciências da natureza, surgiu, simultaneamente, uma nova idéia de filosofia, em sintonia com a exigência de verdade rigorosamente fundada e objetiva, isto é, no compasso das exigências e métodos que são próprios das ciências positivas. Tal assimilação privilegiou a idéia de um positivismo filosófico, ou seja, a noção de filosofia como ciência positiva e universal, mediante a oposição moderna entre o objetivismo fiscalista e o subjetivismo transcendental (cf. Husserl, 2005, p. 65). Tal oposição remonta a Descartes, que, assimilando o método dos geômetras em vista da formulação de um modelo e de um método próprio para as ciências, se propôs fundar, sob bases seguras, uma filosofia

Trilhas Filosóficas

universal, isto é, uma ciência verdadeira e certa, o que implicava, para tanto, a validação da realidade objetiva de todas as idéias claras e distintas: “a partir de Descartes a nova idéia governou todo o processo de desenvolvimento dos movimentos filosóficos e desviou o motivo interno de sua expansão sob todas as formas” (Husserl, 2004, p. 48).

Como resultado desse novo paradigma de saber e, retroativamente, da nova noção de natureza, de mundo, bem como da formulação da idéia de filosofia como ciência positiva e universal, a filosofia naturalista eleva-se à posição de primeira plana no cenário intelectual europeu. Conforme Husserl, “o naturalismo é uma manifestação do descobrimento da natureza, considerada como unidade de ser espaço-temporal conforme a leis exatas da natureza” (Husserl, 1955, p. 58). Apoiando-se na nova concepção de natureza enquanto mundo dos corpos separados e fechados em si mesmos, o naturalista é aquele para quem tudo é natureza e, mais precisamente, natureza física. Assim, se todo o existente é físico e, enquanto tal, pertencente ao complexo unitário da natureza física, o psíquico não é mais que uma variante dependente do físico, isto é, um fenômeno concomitante, não só paralelo, como secundário. Destarte, a noção de natureza como uma unidade de ser espaço-temporal conforme a leis naturais exatas implica, necessariamente, a concepção segundo a qual todo o ser é de natureza psicofísica e, enquanto tal, dotado de movimentos determinados por uma legalidade rígida.

É no interior do naturalismo que, contemporaneamente a Husserl, se desenvolve com mais afinco a pretensão de fazer da filosofia uma ciência estrita. Ora, conquanto o anseio de fazer da filosofia uma ciência estrita se apresente desde os seus primórdios, uma vez que ela sempre se propôs satisfazer as necessidades teóricas mais profundas do homem, bem como o ideal de uma vida regida por normas puramente racionais, é o naturalismo que persegue de modo mais significativo uma reforma rigorosamente científica da filosofia (cf. Husserl, 1955). E é no contexto inerente à passagem do século XIX para o século XX que o movimento o qual visa a conceder um estatuto rigorosamente científico à filosofia atinge seu ápice, a exemplo da psicologia experimental, isto é, da psicologia a qual, em vista da objetividade, aspirava a quantificar e a mensurar os dados da consciência.

Ora, todas as formas de naturalismo se caracterizam pela naturalização da consciência e das idéias: para o naturalismo, a categoria de filosofia exata e, em conseqüência, a hierarquia de ciência estrita, deve ser concedida à psicologia psicofísica, isto é, à psicologia experimental, na medida em que é a esta disciplina que a mecânica exata corresponde. Conforme o naturalismo, é a psicologia experimental, científica e exata o

que não apenas é buscado desde sempre, como também o que foi finalmente realizado desde que se aspirou, pela primeira vez, a fazer da filosofia uma ciência estrita. É, ademais, à psicologia experimental que se deve o fato de a lógica, a teoria do conhecimento, a estética, a ética e a pedagogia terem adquirido, por fim, seus fundamentos científicos e estarem, finalmente, em vias de converterem-se em ciências experimentais. Se, tradicionalmente, definia-se a metafísica como aquela ciência a qual se propõe fundamentar a realidade, o naturalismo afirma que “no mesmo grau a ciência física da natureza participa na fundação desta doutrina a mais universal da realidade” (Husserl, 1955, p. 63).

A tarefa assumida por Husserl diante desse quadro consistiu, *grosso modo*, em delimitar, com precisão, as linhas demarcatórias que separam filosofia e ciência do ponto de vista do método, o que requer, para tanto, a crítica ao naturalismo. Trata-se de um projeto cuja finalidade é a de buscar uma fundamentação segura para o conhecer, que tanto afirme os benefícios do método fenomenológico para as ciências quanto esclareça o modo como é possível o conhecimento das ciências exatas e naturais. Indo de encontro ao projeto do naturalismo, Husserl destaca que, embora a filosofia sempre tenha aspirado a se tornar ciência estrita, tal tarefa é impossível, haja vista que a filosofia, em função de sua própria natureza, é incapaz de se erigir em ciência verdadeira. Ora, se a “ciência verdadeira” se estrutura em vista da suposição de previsibilidade dos fatos naturais e da mensuração e quantificação a partir das leis necessárias que regem a existência das coisas, a filosofia em si, ainda não submetida ao método fenomenológico, carece, tanto quanto as ciências, de intuições objetivamente concebidas e fundadas, “porque aqui nos falta problemas, métodos e teorias claramente delimitados, e cujo significado seja plenamente claro” (Husserl, 1955, p. 53).

Destarte, da assimilação do método das ciências positivas pela filosofia se segue a concepção do psíquico como dependente da realidade física, o que o torna, enquanto tal, um mero fenômeno secundário da natureza física. Afinal, tal aceção desencadeia a idéia segundo a qual o homem é de natureza psicofísica e, por isso mesmo, submetido às leis rigorosas e inflexíveis da natureza, o que acaba por gerar a naturalização da consciência – incluindo-se aí os dados intencionais imanentes da consciência –, bem como a naturalização das idéias (Husserl, 1955, p. 59). Tal é a razão pela qual podemos dizer que o naturalismo se torna incapaz de abarcar a especificidade do psíquico.

Este é também o motivo pelo qual Husserl afirma a necessidade e o interesse de ir de encontro à filosofia naturalista a partir de seus próprios princípios, e a partir de sua crença de ter atingido a hierarquia de ciência

Trilhas Filosóficas

exata, da qual se segue, e não pode ser de outro modo, o depreciar de toda a outra maneira de filosofar, descartando-as sob o pejorativo rótulo moderno de “escolásticas” (Husserl, 1955, p. 61).

Vale lembrar que uma objeção contra o naturalismo se apresenta nos seguintes termos: caso se evidencie que a ciência da natureza não possa ser filosofia em seu sentido próprio, nem servir de fundamento, e tampouco adquirir um valor filosófico por si, segue-se, em conseqüência, que tais argumentos se aplicam também à psicologia. E é daí que advém uma das primeiras objeções que Husserl oferece ao ponto de partida do naturalismo, a qual faz referência à ingenuidade inerente aos seus próprios princípios.

Toda ciência natural assume uma visão de natureza como um mundo que simplesmente existe. Ou seja, no que concerne à natureza simples, subentende-se que as coisas são, “como coisas em repouso, em movimento, que mudam no espaço infinito, e como coisas temporais no tempo infinito” (Husserl, 1955, p. 64). Tais objetos, destarte, são objetos de percepção e passíveis de descrição em simples juízos da experiência, o que justifica a pretensão da ciência da natureza quanto à possibilidade de conhecer esses dados evidentes em consonância com um modo objetivamente válido e rigorosamente científico. Tais pretensões não se modificam quando ampliam o conceito de natureza, e levam em consideração, no que se refere à psicologia, o sentido do psicofísico.

Ora, a ordem do psíquico, em conformidade com a perspectiva da psicologia filosófica em geral, não pode ser concebida em analogia com a natureza, que supostamente se funda em dados evidentes que “a ciência da natureza tem por meta reconhecer de uma maneira objetivamente válida e rigorosamente científica” (Husserl, 1955, p. 64). A ordem do psíquico, ao contrário, “não é um mundo em si”, mas antes, está dado como eu (*self*) e como vivência do eu (*self*). No âmbito do psíquico, o único dado que pode ser tomado como evidente, segundo o paradigma das ciências naturais, é o fato de se apresentar ligado a certos corpos na experiência (*Loc. cit.*). Apropriando-se de tal ligação, a psicologia experimental é ingênua no momento em que se propõe estudar cientificamente o psíquico “no complexo psicofísico da natureza em que se dá, determiná-lo de um modo objetivamente válido e descobrir as leis segundo as que se forma, transforma e desaparece” (Husserl, 1955, p. 65).

Tal concepção, consoante Husserl, não é abandonada nem mesmo quando a psicologia experimental se propõe analisar os dados puros da consciência, uma vez que acaba por incluí-los como pertencentes à natureza empírica no instante em que tal análise implica o exame dos nexos psicofísicos que são, de acordo com o naturalismo, próprios destes puros

acontecimentos da consciência. Com efeito, a psicologia proposta pelo naturalismo – no interior da qual todo juízo psicológico contém a posição existencial da natureza física – não subsiste para além da conexão com a natureza física, a qual concede ao psíquico o estatuto de fato natural e, assim, determinável objetiva e temporalmente.

Ainda que a ciência da natureza, segundo Husserl, seja muito crítica à sua maneira, a ingenuidade própria de sua perspectiva decorre do fato de que, segundo ela, a experiência individual não tem muito valor em si. Nesse sentido, é imprescindível o recurso a uma crítica da experiência a qual “ponha em dúvida a experiência total como tal e ao mesmo tempo o pensamento científico obtido pela experiência” (Husserl, 1955, p. 66).

As principais questões que se seguem daí são as seguintes: como a experiência pode encontrar um objeto de análise no que se refere à consciência? O que garante o estatuto de inteligibilidade à ciência da natureza, que é em si, frente ao fluxo subjetivo da consciência? De fato, qualquer gnosiologia que se proponha examinar as relações entre consciência e ser deve ter presente o ser como correlato da consciência, o que implica o “percebido, o evocado, o esperado, representado por imagens, fantasiado, identificado, diferenciado, crido, suposto, valorado, etc.” (Husserl, 1955, p. 67). É evidente, desse modo, que a subsistência da psicologia está condicionada à capacidade que tem de reportar a um conhecimento científico da essência da consciência, levando em consideração que todas as formas da consciência, com suas respectivas significações, constituem sua própria essência. Se a existência de uma ciência é condicionada pela existência de um objeto bem definido e determinado com precisão, a psicologia tem que transformar a consciência em dado. Uma ciência da consciência, portanto, implica o estudo das conexões essenciais de todos os modos da consciência, isto é, do modo como estão dispostos entre si.

A intencionalidade, esta propriedade fundamental da vida psíquica, este fato imediato e evidente, é erigida da clara noção de que toda consciência é composta por uma complexão de vivências em fluxo constante (Husserl, 2001, p. 31). Tal noção remete claramente ao período escolástico, que já havia estabelecido uma distinção bem definida: de um lado, os objetos verdadeiramente reais, que são em-si e para-si; de outro, os objetos estritamente intencionais, que são aqueles visados no ato de visar, experienciados no ato da experienciar, julgados no ato de julgar, etc. De fato, é inegável que a vida psíquica, fundada na consciência, apresenta a particularidade de se reportar à objetividade. Mas nem por isso, porém, é a intencionalidade a marca de uma psicologia explicativa à maneira das

Trilhas Filosóficas

ciências naturais. Antes, a intencionalidade, a essência de tudo aquilo que é especificamente psíquico, reforça a existência de um princípio descritivo capaz de separar o físico do psíquico. A doutrina escolástica, equivocadamente interpretada em tempos de modernidade, acabou fundamentando a crença – da psicologia moderna – de que é possível uma ciência puramente descritiva da vida psíquica, isto é, uma ciência descritiva da intencionalidade, das formações múltiplas da consciência enquanto ‘consciência de’ associada a todos os conteúdos que se pode distinguir no âmbito da intuição interna. Mas é a intencionalidade, enquanto essência da vida psíquica, francamente contraditória com tais conseqüências: é inconcebível um tratamento da consciência enquanto tal na visada concreta da experiência interna, tanto quanto a hipótese de uma “análise” intencional. A intencionalidade, uma vez definida, deve constituir o tema central da psicologia. Tal fato se expressa claramente na consideração de Brentano acerca da exigência de classificar e descrever as vivências intencionais, isto é, os modos da consciência. Esta é a razão pela qual Brentano não se intimidou de partir das categorias fundamentais dos objetos enquanto objetos possíveis da consciência em vista de dar conta de toda multiplicidade dos modos possíveis da consciência e de elucidar a função teleológica destes modos de consciência com o intuito de realização sintética da verdade racional (Husserl, 2001, p. 36).

A intencionalidade garante a compreensão de que a consciência deve ser evidente por si, ou seja, dotada de uma inteligibilidade capaz de transformá-la em um objeto cognoscível enquanto tal, o que é impossível sem a análise de toda a consciência. Tendo em vista, no entanto, que cada ato da consciência é sempre “consciência de”, o exame da consciência, segundo Husserl, “compreende também o estudo da significação e da objetividade da consciência como tal” (Husserl, 1955, p. 68). Decerto, o estudo da objetividade da consciência reclama, por sua vez, a análise da manifestação de todos os seus modos, bem como o esgotar o conteúdo de sua essência segundo métodos próprios que visam à clarificação. Assim, ainda que esta ciência não abarque os modos de consciência e o estudo da essência em sua totalidade, ela deve ser de ordem tal que seu método de clarificação não deixe de ter em conta os modos de existência mental e do ser dado: “a clarificação de todo modo fundamental de objetividade é, em todo o caso, indispensável para a análise da consciência e, por conseguinte, está compreendida nele” (Husserl, 1955, p. 69).

Estes são os requisitos exigidos quanto à possibilidade de uma ciência da consciência, o que não é, todavia, uma psicologia, mas antes, uma fenomenologia da consciência que, enquanto tal, se opõe a uma ciência

natural da consciência. Ainda que a psicologia e a ciência da consciência tenham em vista a mesma consciência, dela se ocupam de modo diverso e segundo atitudes metodológicas distintas. Tal diferença refere-se basicamente ao fato de que, enquanto a psicologia tem em vista a consciência empírica, isto é, a consciência que se evidencia na experiência, que se apresenta na ordem da natureza, a fenomenologia se ocupa da ‘consciência pura’, da consciência na atitude fenomenológica. Com esta determinação, Husserl delimita as fronteiras demarcatórias entre ciências da natureza e psicologia fenomenológica, acrescentando, todavia, que a psicologia se acha, através da fenomenologia, mais próxima da filosofia e com o destino de permanecer intimamente unida ao que se entende por filosofia. O que ocorre é que a gnosiologia psicologista recai em confusão quanto ao sentido exato da problemática gnosiológica, ou seja, da consciência pura e da consciência empírica, sendo levada, destarte, à naturalização da consciência.

De fato, se há uma afinidade entre psicologia e filosofia, isso não se aplica à psicologia experimental moderna – a qual está muito longe do que podemos compreender por filosofia – e tampouco nos autoriza a proceder a uma sinonimização entre psicologia e ciência da consciência. Se a psicologia tem em vista a comprovação experimental das regularidades psicofísicas, a relação que mantém com o que Husserl chama de psicologia originária é semelhante a que existe entre a “estatística social” e a “ciência social originária”. Com efeito, se uma estatística social pode chegar a reunir dados importantes e descobrir regularidades fundamentais, é à ciência social originária que cabe o mérito de ultrapassar a esfera dos dados mediatos e, igualmente, “chegar à compreensão explícita, à sua claridade real, isto é, uma ciência social que reduza os fenômenos sociais ao estado de dados imediatos e os penetre segundo sua essência” (Husserl, 1955, p. 71). Da mesma forma, na medida em que a psicologia experimental visa a comprovar fatos e regularidades psicofísicas, ela não cumpre o papel de estudar sistematicamente a consciência, isto é, de examiná-la segundo um modo imanente, o que a torna, enquanto tal, carente de uma real fundamentação e validade científicas.

Diante do projeto do naturalismo, isto é, da proposta da psicologia exata e de seus métodos e procedimentos que levam inevitavelmente à “coisificação” da consciência, Husserl detecta o ponto central do seu fracasso, a saber: a rejeição do método da introspecção¹, que tem seu início

¹ Por introspecção, entendemos a própria possibilidade de observação interior, a observação dos estados de consciência. Quando Kant afirma a ineficácia da introspecção, o que ele institui é a impossibilidade de o indivíduo conhecer o desenvolvimento do espírito

com Kant, e a tentativa de superar esse método recorrendo, para tanto, ao método experimental. A natureza desse fracasso, segundo Husserl, consiste na ingenuidade de ater-se a comprovações experimentais que não se referem senão a “fenômenos sensíveis e subjetivos que se tem de descrever e caracterizar com precisão, e aos fenômenos objetivos” que não os leva, em hipótese alguma, a atingir “a verdadeira esfera da consciência” (Husserl, 1955, p. 72). Com efeito, tudo o que é eminentemente psicológico, e que diz respeito à verdadeira esfera da consciência se perde em meio a análises ocasionais, haja vista que tais análises não podem levar em consideração a vastidão de diferenciações da consciência, o que só é possível, consoante Husserl, para uma fenomenologia pura e sistemática.

Nesse sentido, todas as vezes que a psicologia experimental, que se propõe científica, pretende avaliar o psíquico a partir de leis psicofísicas, converte-se em não científica. Afinal, se a psicologia exata logra êxito quando pretende “fixar as conexões intersubjetivas dos fatos”, ela não é capaz, por isso mesmo, de analisar a consciência mesma, o que requer uma investigação analítico-descritiva das vivências intencionais. É, portanto, a análise da imanência², ou a análise imanente, isto é, a análise da essência, o que propicia a única maneira possível de examinar a consciência. Ademais,

em si mesmo, e de que é pela observação exterior que devemos apreciar a vida interior. A introspecção se justifica por visar a fatos não observáveis empiricamente. Se é unicamente ao método das ciências da natureza que cabe o critério de peso e de medida, o defensor da introspecção acredita que a redução da realidade psíquica à realidade física é o que está por trás de toda a confusão entre liberdade e necessidade, entre causalidade mecânica e psíquica. Afinal, se há, no âmbito do psíquico, a possibilidade de se pensar em leis, tal pensamento não converge, todavia, com o sentido de leis naturais e, portanto, nada justifica a analogia entre mundo exterior e subjetivo, entre o mundo da pura fenomenalidade e o mundo da “coisa em si” e da consciência e, por isso mesmo, entre liberdade e necessidade. Ora, é da causalidade psíquica que se desprende a liberdade, e a causalidade mecânica, por sua vez, não é senão uma sombra da causalidade psíquica.

² Em Husserl, a noção de transcendência se refere àquilo que ultrapassa os limites que a experiência poderia tomar como dado para a vivência intencional, da mesma forma que se refere a todo conhecimento não evidente, em que o objeto é dado, mas não as condições para intuí-lo. A transcendência, portanto, se refere a todos os momentos em que se visa às coisas que não estão dadas à experiência cognoscitiva. A imanência, por sua vez, refere-se ao momento da experiência subjetiva, ou ainda ao dado evidente que foi restaurado da dúvida e anexado na *cogitatio*. É na imanência real da consciência que se realizam os momentos correspondentes às intenções e aos conteúdos sensoriais. Podemos tomar algo como objeto na imanência da experiência transcendental, o que justifica o fato de que o conhecimento das essências seja descritivo, e não explicativo, na mesma medida em que deve estar voltado à explicitação do que aparece ou se manifesta como objectualidade, sem se comprometer com a necessidade de objetivar algum objeto que esteja para além dos limites de sua própria experiência objectual. A distinção entre os conceitos de imanência e transcendência corresponde à distinção entre real e ideal.

Ano I, número 2, jul.-dez. 2008

se a análise da consciência supuser um sentido de consciência como ‘consciência de’, será capaz, em conseqüência, de perceber a abundância de formas. Essa diversidade inumerável de formas da consciência é inatingível para a psicologia experimental, a qual, na medida em que se vangloria de ter desenvolvido o método experimental até o ponto de utilizar apenas a experiência direta, rejeita, equivocadamente, o método da introspecção.

O fracasso do naturalismo, portanto, consiste, grosso modo, em querer fazer com que cada percepção do psíquico contenha uma objetividade natural, assim buscando para a psicologia o mesmo equívoco que caracteriza o fazer das ciências naturais sob a pretensão de conhecer o mundo sem repensar criticamente a própria possibilidade do conhecimento. E ainda, pensar ser e fenômeno da consciência como diferentes, como se a consciência pudesse, em uma sua análise crítica e pura, ser pensada como aparência em contraposição ao real, ao ser, é um equívoco ainda mais sutil que vêm coroar tal fracasso. De fato, para Husserl, a consistência ontológica do fenômeno, que proíbe pensar em um ser que esteja para além deste, possibilita experimentar a consciência como “vivido e vivido contemplado na reflexão”, aparecendo como individualidade por si mesmo, em um fluir absoluto. Se, portanto, naturalizar o psíquico é falseá-lo, haja vista que o imanente psíquico não é natureza, mas antes, correlato da natureza, é “da conseqüência e da pureza da atitude ‘fenomenológica’ [que] depende totalmente o acerto ou o absurdo nas investigações necessárias” (Husserl, 1955, p. 84). Afinal, é a atitude naturalista o que impede uma visão do psíquico enquanto objeto de investigação intuitiva consoante uma atitude pura, e não psicofísica.

Destarte, o grande erro da psicologia moderna, segundo Husserl, deve-se ao fato de não ter reconhecido e desenvolvido o método fenomenológico. Afinal, só uma fenomenologia radical e sistemática poderá levar à compreensão cabal do psíquico na esfera da consciência individual e, ademais, na esfera da comunidade. Do ponto de vista da constituição de uma ciência psicológica, quisemos demonstrar em que sentido, e em que momentos, Husserl defende que a solução fornecida quanto à tentativa de naturalizar a consciência e as idéias se encontra em uma fenomenologia da consciência. Afinal, a fenomenologia da consciência constitui o caminho o qual, embora admita que a consciência possa ser objeto de discurso racional e, portanto, passível de conhecimento e de se transformar em dado, opõe-se, todavia, a uma ciência natural da consciência e, por extensão, à tentativa de analisá-la a partir dos métodos inerentes às ciências da natureza.

Referências

DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. In: *Obras escolhidas*. Introd. de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1994.

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Trad. e notas Guido Antônio de Almeida et al. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. ed. bilíngüe.

HUSSERL, Edmund. *La philosophie comme science rigoureuse*. Trad., introd. et commentaire Quentin Lauer. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1955. (Épiméthée – Essais Philosophiques).

HUSSERL, Edmund. *Psychologie phénoménologique*. Trad. Phillippe Cabestan, Natalie Depraz et Antonino Mazzu. Paris: J. Vrin, 2001. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit de L'Allemand et préface par Gerard Granel. Paris: Gallimard, 2004.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit de L'allemand par Paul Ricouer. Paris: Gallimard, 2005.

A metafísica e suas margens: a *diferença* entre Heidegger e Derrida¹

Valeska Zanello *

Resumo

Heidegger, em *Ser e Tempo*, anuncia sua intenção de destruição da metafísica. Tomando como base a diferença ontológica, Heidegger aponta na história da filosofia para o equívoco cada vez mais premente entre ser e ente, com um esquecimento do Ser, no qual este foi tomado como simples presença. Um problema que se apresenta então a Heidegger é a utilização da linguagem (com suas categorias metafísicas), para falar do ser de um modo não metafísico. Para Derrida, a diferença ontológica é, ainda, fruto de um pensamento metafísico, pois permanece dentro do *binarismo* tradicional “ser-ente”, além de manter a *hierarquia* na qual a questão do Ser seria a mais fundamental. Derrida desenvolve então a noção de *différance*, segundo ele, mais originária e arquiestrutural que a diferença ontológica. Para ele, a *différance* não teria nome na língua, ela seria inominável. No entanto, o que tenta Derrida senão falar deste inominável, ainda que tangencialmente? O muro é, aqui também, a própria linguagem. É possível fazer filosofia sem ser metafísico? O escopo desse artigo é debater os limites da crítica realizada à metafísica, apontando que ela seja possível, talvez, apenas na justa *diferença* dos pensamentos.

Palavras-chave: Metafísica; linguagem; diferença.

Abstract

Heidegger, in *Being and Time*, explains his ideas about the destruction of metaphysics. Based on the concept of ontological difference, he identifies that philosophy has historically made the mistake of interpreting the Being as simple objective presence. The difficulty that arises is how to use language (with its metaphysical categories) to talk about the Being from a non-metaphysical

¹ Este artigo baseia-se na monografia aprovada como requisito para a conclusão do Curso de Especialização “Filosofia e Existência”, sob a orientação do professor Ms. Maximino Basso, na Universidade Católica de Brasília, no ano de 2007.

* Especialista e bacharel em Filosofia. Psicóloga e doutora em Psicologia pela Universidade de Brasília. Professora do curso de Psicologia do IESB, Brasília-DF.

perspective. Derrida, who argues that the ontological difference is the result of metaphysical thought, offers another perspective. For him, Heidegger stays at the traditional binary Being-entities, maintaining the hierarchy in which the Being's question is considered the most essential. Derrida then created the notion of *différance*, more original and arch-structural than ontological difference. In this sense, older than the Being, the *différance* would not have a name in language; rather, it could not be designated in language. However, is Derrida not trying to talk about this 'unnamable' throughout his writings? The limitation is the language itself as well. Is philosophy possible without metaphysics? The article aims to discuss the limits of the criticism on metaphysics. We suggest that the criticism is possible only in the strict differences in thought.

Keywords: Metaphysics; language; difference.

“O que amamos mais, o que mais instiga o amor em nós, senão algo elusivo e além do nosso alcance, algo impossível que simplesmente não podemos possuir?” (John Caputo)

Heidegger percorre um caminho intelectual que vai desde o neokantismo até a fenomenologia e ao existencialismo. Sua questão central é o problema do ser e a insuficiência do aparelho conceitual metafísico, cuja concepção do ser é a simples presença, para se pensar adequadamente o fenômeno da vida e da história. Ou seja, o problema de que não haveria espaço para o fenômeno da existência na sua facticidade dentro das categorias metafísicas ocidentais.

É neste *environment* que podemos compreender *Ser e Tempo*. Nesta obra, Heidegger propõe uma analítica existencial. Partindo da dificuldade do fato de que a metafísica tradicional identificou o sentido do ser com presença, objetividade, com aquilo que é simplesmente dado, Heidegger apresenta a necessidade de uma reformulação do problema do ser, a partir do Ser histórico. Isso é, Heidegger percebe que é através da condição ontológica específica de um ente, o *Dasein*, que é possível reler, ou abrir a questão sobre o sentido do Ser.

O *Dasein* não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ele se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. [...] Chamamos existência ao próprio ser com o qual o *Dasein* pode se comportar dessa ou daquela maneira [...] a existência determina a presença [...]. (Heidegger, 1993, p. 38-39)

O *Dasein* tem, assim, segundo Heidegger (1993), a condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias, pois mesmo a compreensão do modo de ser dos outros entes é constitutiva da própria compreensão da existência. O *Dasein*, segundo ele, “deve ser trabalhado e desenvolvido em seu ser, de maneira suficiente para que o questionamento (do ser) se torne transparente [...] a analítica ontológica do *Dasein* em geral constitui a ontologia fundamental” (Heidegger, 1993, p. 41).

O que Heidegger procura apontar é, primeiramente, para a diferença ontológica: a diferença entre o Ser e o ente. É só na, e através dessa diferença, que será possível pensar o próprio *Dasein* (e seu modo de ser específico enquanto existência). Por outro lado, só a condição do *Dasein* é que permite se pensar a própria diferença ontológica.

Heidegger aponta aqui o caráter paradoxal dessa situação do *Dasein*: “O ser está mais distante do que todo ente e, não obstante, está mais próximo do homem do que qualquer ente, seja um rochedo, um animal, uma obra d’arte, uma máquina, seja um anjo ou deus. O ser é o mais próximo [...]” (Heidegger, 1987, p. 51). No entanto, o filósofo nos diz que, para o homem, é a proximidade o que lhe está mais distante, pois, em primeira aproximação, o homem se atém sempre, e somente, ao ente.

Percebemos um pensamento circular: a diferença ontológica permite pensar o esquecimento do ser na metafísica e a especificidade da relação com o ser do *Dasein*; por outro lado, somente a condição ontológica do *Dasein* é que lhe permite fazer tal questão. Nesse sentido, para Heidegger, a filosofia deve ser uma ontologia fenomenológica “que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde ele *retorna*” (Heidegger, 1993, p. 69).

Mas, antes de tudo, o que é a diferença ontológica? Segundo Inwood (2002), em seu sentido literal, *differo* é próximo do alemão *austragen*, “‘carregar para fora, entregar, lidar com, arranjar’. *Austrag* é o ‘arranjo, resolução’ [p.ex., de uma disputa]. Portanto, a *Differenz* de ser e entes é também uma *Austrag* deles, que os reúne ao mesmo tempo em que os mantém separados” (Inwood, 2002, p. 43).

Segundo Michellazo (1999), a palavra “diferença” é marcada por um sentido dúbio: “Isto porque não é verdade que a metafísica não apreende a

diferença entre o ser o ente. Ela assim o faz à medida que interpreta o ser como o aspecto, a noção ou a idéia do ente que pode ser tomado na sua representação” (Michelazzo, 1999, p 83). Para ele, o ser assim interpretado não deixa de ser o próprio ente tomado numa dada perspectiva, fazendo com que entre um e outro não haja, de fato, diferença alguma (Michelazzo, 1999).

Para Michelazzo (1999), a diferença que Heidegger quer repensar é assim mais originária, não se reduzindo àquela que podemos perceber de modo claro e direto, mas antes, àquela que se esconde, que se apresenta de modo dissimulado. Essa diferença já havia sido pensada por outros pensadores, anteriores à afirmação da metafísica, a partir de Platão. É por isso que Heidegger retorna à leitura desses pensadores, sobretudo Heráclito e Parmênides. Segundo Michelazzo, em ambos os pensadores (apesar de suas diferenças), podemos vislumbrar uma percepção do ente não desvinculada à do ser, de modo que ente e ser não se opõem, mas antes o ente vela, de alguma maneira, o próprio ser, na sua relação específica com ele (o caráter do ser é marcado assim pela ausência). Trata-se, portanto, de apontar que a diferença se dá não entre um ente e outro, mas antes de tudo, nesta relação de identidade (que não é o princípio de identidade de Aristóteles) do ente consigo mesmo, na sua relação com o ser. Em outras palavras, há uma unidade na dualidade, unidade tensa, cheia de oposições, numa pertinência originária. É por isso que encontramos, tanto em Heráclito quanto em Parmênides, expressões carregadas de polaridades, não como uma negando a outra, mas contendo a outra, nessa co-pertinência originária. É nesse sentido que Heidegger pensa a diferença ontológica, entre ser e ente.

O que a metafísica fez, portanto, foi admitir a unidade entre ser e ente, mas não como pertinente à dualidade (ou seja, na impossibilidade de pensar o ente fora da sua relação ao ser), antes, como redução do ser ao ente: primeiro, admitindo a identidade do ente com ele mesmo (mas com a desaparecimento do ser); segundo, pensando o ser como idêntico ao pensar (representação) e colocando-o distante do ente, numa hierarquia, na qual o ente passou a ocupar um lugar inferior, mera *Dóxa*, aparência, impermanência.

Em outras palavras, firma-se com Platão, a divisão entre o mundo dos entes, da *Dóxa*, marcado pela impermanência, e o mundo do Ser, das Idéias, dos Universais, ao qual deve aspirar chegar o pensamento filosófico. O que se esquece, ou se extravia aí, é a própria noção de diferença ontológica, no sentido originário de que o ente vela o ser (o mostra, encobrendo-o), tal como Heráclito e Parmênides o apontavam: “O que era, portanto, para os

primeiros pensadores, a presença da dualidade – o que se mostra (ente) e o que se esconde (ser) – reunida na tensão de uma única identidade, a metafísica interpretava, na verdade, como a presença de duas identidades: a pensada (ser/essência) e a percebida (ente/existência)” (Michelazzo, 1999, p. 104).

Mas, uma outra questão, associada à diferença ontológica, então se coloca: porque destruir a metafísica? O que Heidegger quer dizer com a idéia de destruição da metafísica? “A palavra destruição esconde, na verdade, duas possibilidades: colocar a descoberto a origem da metafísica para que ela atinja a questão que lhe foi, em toda a sua história, sempre presente, mas escondida para ela mesma, e dar ao pensamento um novo ponto de partida” (Michelazzo, 1999, p. 107).

Assim, Heidegger nos diz que “A destruição [...] não tem o sentido *negativo* de arrasar a tradição ontológica. Ao contrário, ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus limites”. (Heidegger, 1993, p. 51)

Vattimo (1989) aponta, na mesma direção, que aquilo que torna o pensamento metafísico “dejeto” não é apenas o fato de o ser se dar como presença, mas, justamente, a petrificação da presença na objetividade. Na leitura da história do Ser no pensamento ocidental, trata-se, portanto, de pensar o impensado na história do pensado, abrindo portas para a possibilidade de novas formas de pensar.

A afirmação de Heidegger, presente em *Ser e Tempo*, de que a essência do *Dasein* é sua existência (Heidegger, 1993, p. 77), é, portanto, reveladora (ou *desveladora*?) do seu próprio projeto de destruição da metafísica. Isto porque, como apontamos anteriormente, o *Dasein* é de tal modo que, sendo, realiza uma compreensão do ser; isto é, sendo, ele já aponta para a *unidade* (esquecida pela metafísica) entre o ente que ele é e o ser no qual ele já se encontra como existente.

A partir dos limites sentidos na própria escrita de *Ser e Tempo* (obra deixada inacabada), Heidegger se deparará cada vez mais com o problema da linguagem, isto é, a questão acerca da possibilidade de falar do ser, sem ser metafísico, utilizando uma linguagem que pressupõe a metafísica e o esquecimento do ser. Isso o levará a determinados caminhos após a primeira *Kehre*, ou viragem (Zarader, 1990). Neste projeto, vê-se a radicalidade, onde a própria escrita heideggeriana foi interpelada de forma originária a reescrever a linguagem filosófica, ou seja, onde a proposta de inovação não se deu apenas no plano das idéias, mas na própria forma de apresentação (Nunes, 1992). É o que ocorre em seu *A caminho da fala*. Nestes escritos, Heidegger coloca cada vez mais a fala como abertura do

Trilhas Filosóficas

próprio *Dasein*. A fala deve ser, assim, diferenciada da mera linguagem instrumental. Para se falar da fala, é necessário uma experiência de fala, na qual tenta se mover o próprio texto e a própria escrita heideggeriana desta época (Zanello, 2004).

Trata-se aqui, em grandes linhas, de ver, depois da reconstrução da história da metafísica, como é possível, portanto, uma compreensão não metafísica do ser. Heidegger (1987) tenta renunciar, assim, radicalmente, ao representacionalismo, inscrevendo-se, neste sentido, no grande problema filosófico do século XX: a crise da representação e do sujeito (Stein, 2000). Vattimo ressalta assim que “o pensamento que se esforça por pensar não o ser como presença daquilo que está presente, mas a presença na sua proveniência não poderá referir-se a tal proveniência presentificando-a e representando-a” (Vattimo, 1989, p. 129). É neste sentido que podemos, e devemos, compreender a radicalidade da forma de sua escrita (Zanello, 2004).

O próprio Heidegger aponta assim que, para compreender seu pensar meditante, é necessário, antes de tudo, abandonar qualquer pretensão a uma compreensão imediata: é necessário aprender a “ouvir”, num pensamento que não “pergunta”, mas se surpreende (Heidegger, 1969, p. 163). Heidegger sublinha, dessa maneira, que há questões que, de um lado, se recusam ao dizer da comunicação; e que, por outro lado, é necessário que haja uma “experiência” com estas questões, pois se trata aqui de uma impossibilidade de trazê-las à luz, ou de prová-las, no sentido metafísico da lógica (Heidegger, 1969, p. 229).

Veremos agora como o pensamento de Heidegger foi tomado por Derrida para a construção de seu conceito de *différance*. Segundo este filósofo, a diferença ontológica, idéia central no desenrolar de todo o percurso do pensamento heideggeriano, teria ainda permanecido dentro dos limites da própria metafísica.

A *différance* em Derrida

Inserido no contexto francês, do estruturalismo e da lingüística saussureana, Derrida faz, a seu modo, uma leitura e desconstrução da própria filosofia, história da metafísica, incluindo aí a filosofia heideggeriana (ainda que seguindo os passos de Heidegger). Derrida se depara com o problema da linguagem, tal como Heidegger o fez. Porém, ele busca uma

transformação nesse problema, através da emancipação da escritura. Esse é o seu projeto na *Gramatologia*. Trata-se de desconstruir a díade fala (*phoné*) e escrita, sempre pensada de maneira binária, na qual a escrita possuiria um valor ontológico inferior, manifestação secundária da própria fala. A fala, nessa perspectiva, estaria ligada ao pensamento e ao sentido originário, sendo a escrita mero significante do significante. Derrida propõe um desconstrucionismo que se utiliza, de um lado, da inversão (do valor ontológico) e, de outro lado, do deslocamento, de maneira a permitir que não se fixe nova posição hierárquica, mas um descentramento da questão que, colocada nessa linguagem binária, metafísica, se tornaria estéril (Duque-Estrada, 2002). Trata-se de uma estratégia geral da desconstrução que esquarteja as oposições e revela que aí “um dos termos é superior ao outro, que o face a face é apenas aparente, que existe uma hierarquia, um privilégio e uma submissão” (Pecoraro, 2002, p. 65).

O deslocamento abre espaço para o rastro, mostrando a multiplicidade de tonalidades possíveis e escondidas no binarismo. Trata-se, portanto, de um confronto com a universalidade dos conceitos:

[...] este momento de inversão é estruturalmente inseparável de um momento de *deslocamento* com relação ao sistema a que antes pertenciam os termos de uma dada oposição conceitual. [...] Re-situados em um outro registro, segundo outros critérios, não se pode pensar que, ainda assim, se trate dos mesmos termos. (Duque-Estrada, 2002, p. 12)

Este movimento promove não uma polissemia (que estaria dentro do *mesmo* universo semântico), mas uma *disseminação*. A disseminação é movimento de deslocamento que leva infinitamente ao “quase-conceito” de indecível. Os indecíveis são

unidades de simulacros, “falsas” propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõem-lhe resistência, desorganizam-na mas sem nunca constituírem um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma dialética especulativa (Derrida *apud* Duque-Estrada, 2002, p. 13)

Em outras palavras, ocorre a diferença no interior do mesmo, não há conceito-intermediário, mas abertura que desconstrói a própria noção de matriz, de conceito original. Só há indecível, porque há diferença. Esse deslocamento que é a disseminação, “é uma força e uma forma perturbadora, que busca explodir o horizonte semântico” (Duque-Estrada, 2002).

Trilhas Filosóficas

A metafísica teria para Derrida três características: é fonologocêntrica, logocêntrica e etnocêntrica. Segundo Derrida, a história da metafísica é a história da valoração ontológica da fala (*phonê*), como dissemos, em detrimento da escrita, que seria compreendida como mero reflexo da linguagem falada (mesmo modelo da separação binária: essência x aparência; universal x particular; etc). Isto seria o fonologocentrismo. Derrida aponta que para se pensar dessa maneira é preciso levar em consideração apenas as línguas alfabéticas, isto é, as línguas ocidentais que se desenvolveram desde a Grécia Antiga. O fonologocentrismo não daria conta, assim, por exemplo, do mandarim chinês. Isto levaria à característica etnocêntrica da metafísica: que universaliza o que não é universal. Ao colocar a fala no centro do sistema de valoração ontológica, Derrida aponta na metafísica a íntima vinculação entre voz e sentido, observando que a voz da verdade é sempre a voz da lei, de Deus, do pai. Em outras palavras, há uma virilidade essencial no logos metafísico, que é assim falocêntrico (Duque-Estrada, 2002). Para o filósofo, mesmo Heidegger, em sua *Destruktion*, apelou para esta diferenciação, central na e para a metafísica, ao colocar a fala como abertura do *Dasein*. Como apontamos anteriormente, Heidegger busca, depois da primeira *Kebr*, construir um texto que seja ele mesmo experiência de *fala*. Esta diferenciação e valoração estariam presentes em nossa maneira de pensar, segundo Derrida, desde os gregos, quando Platão aponta que a escrita é boa para a memória, mas péssima para a rememoração das idéias (é um *pharmakon*-veneno para a alma). Em outras palavras, mesmo buscando desconstruir a metafísica, através da experiência da fala (radicalizando a própria linguagem), Heidegger teria comungado com uma metáfora central do pensamento metafísico, qual seja, a oposição entre fala e escrita, com uma valoração da primeira.

A metafísica, segundo Derrida, substancializa a diferença, ao colocá-la e situá-la em pares opostos, que não são opostos em si (apesar de termos nos acostumado a assim perceber), mas apenas diferentes. Pensando a linguagem, o que o filósofo vai apontar é que não há significante em si, da mesma maneira que também não há significado em si: o significante atua em função do lugar que ele ocupa no interior de uma cadeia de significantes, sendo o significado uma função dos sistemas de diferenças. Neste sentido, Derrida se apropria da idéia de *valor*² de Saussure, mas busca ultrapassá-la (fazer um *au-delà*).

² O valor é o que dinamiza a significação, sendo que o significado não é primordialmente um conceito em si, mas um valor. Os elementos da linguagem só adquirem valor enquanto se opõem uns aos outros. É um valor *diferencial* (v. Carvalho, 2002).

Derrida lança mão, para tanto, na sua desconstrução, do termo *différance*³, que em francês tem a mesma pronúncia de *différence*, diferença. Para ele, a *différance* não é uma palavra, ou um conceito, ela não tem essência, nem existência: ela é um rastro, condição para a própria diferença. Daí a dificuldade de defini-la, pois ao falar dela, já estamos fazendo dela objeto, presença:

Não se pode nunca expor senão aquilo que em certo momento pode tornar-se *presente*, manifesto, o que pode mostrar-se, apresentar-se como um presente, um ente presente na sua verdade, verdade de um presente ou presença do presente. Ora, se a diferença é aquilo que torna possível a apresentação do ente-presente, ela nunca se apresenta como tal. A ninguém (Derrida, 1999a, p. 36-37).

Não se pode pensar, portanto, a *différance* a partir do presente e da presença (pois esses são já fruto da diferença, são os diferentes). Ela seria este impensável “jogo que ‘produz’, por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença” (Derrida, 1999a, p. 43).

A *différance* parece nos conduzir novamente à diferença ôntico-ontológica, mas segundo Derrida, as diferenças, incluindo aí a própria diferença ontológica heideggeriana, são elas próprias *efeitos* (Derrida, 1999b). Para o filósofo, a *différance* seria irreduzível à reapropriação ontológica. *Différance* designa causalidade constituinte e em constituição, produtora, originária, processo de cisão e de divisão, do qual os diferentes seriam produtos. É ela que estaria na “origem” (em movimento) dos pares de conceitos opostos tão utilizados na metafísica e na filosofia de um modo geral: sensível e inteligível, intuição e conceito, ser e ente, *physis* e *nomos*, etc. Todos os dualismos, como vimos, assim como os monismos, pertenceriam à metafísica, que tende sempre a reduzir o rastro e a pensar a diferença como oposição. É a própria *différance* que permite assim pensar a diferença ontológica de Heidegger e apontar-lhe seus limites metafísicos.

Apesar de haver ecos da filosofia de Heidegger em Derrida, pode-se perceber que “aqui, ao contrário de Heidegger [...] a ênfase do pensamento disseminador, desconstrucionista, de Derrida recai, ao contrário, exatamente sobre o desenlace ou o afrouxamento das amarras de uma condensação momentânea de feixes que se quer passar por uma ‘identidade’” (Duque-Estrada, 2002, p. 17).

³ Vemos aqui claramente a influência do conceito de “valor” de Saussure. “Na língua só existem diferenças” (*Curso de lingüística Geral*).

Para Derrida, não há assim o mais originário (pois isso já seria valoração e hierarquia ontológica, portanto metafísica), nem a possibilidade de superação da metafísica sem uma subversão dos conceitos binários da mesma. A diferença ontológica de Heidegger permanece, nesse sentido, na metafísica, pois se inscreve no par binário ente-ser, assim como nas metáforas heideggerianas de “autêntico” e “inautêntico”, “ausência” e “presença”, fala e escrita, etc. Em outras palavras, a própria questão sobre o esquecimento do ser, na base da diferença ontológica, seria já rastro do rastro. A questão, então, que se apresenta como evidente, é a impossibilidade de pensar o “jogo” dos rastros fora do próprio jogo, como uma espécie de controle da circulação dos signos, dos sistemas de referência, da diferencialidade. O centro deve ser, por assim dizer, sempre descentrável, momentâneo, em movimento. O centro deve ser entendido não como um lugar fixo, mas como função.

A desconstrução derridiana seria assim uma “contínua e convalescente retomada-distorção” (Duque-Estrada, 2002), pois é impossível sair da metafísica – o que é possível é pensar diferentemente dela: “não tem nenhum sentido abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranho a essa história” (Derrida *apud* Pecoraro, 2002, p. 51)

Neste sentido, a própria filosofia da *différance* é uma filosofia negativa, pois, não sendo possível escapar do círculo da metafísica, o que se pode então fazer é um movimento infinito de desconstrução, de disseminação, de negação, em um agitar-se indefinido pelas suas margens: “Este ‘labor’, porém, não é um método nem oferece uma chance, uma solução [...]. A desconstrução é um pensamento negativo que desconstrói a si mesmo” (Pecoraro, 2002, p. 53).

Podemos perceber que Derrida leva o desconstrucionismo para uma radicalidade (como vimos também presente em Heidegger depois da *Kebré*) cada vez mais lingüística. Mas qual o sentido (ou a disseminação) que esta radicalidade afirma? É uma questão puramente lingüística? Ou trata-se de apontar que, apesar de nossos esforços, o *tout autre* sempre nos escapa, sempre nos é inacessível? Que questões a linguagem coloca para a própria filosofia (e a possibilidade do pensamento)? É possível uma filosofia sem linguagem? É uma linguagem sem ontologia (por exemplo, sem uma metaficização conceitual)? Em outras palavras, é possível uma filosofia sem metafísica? Estas – nos parece – são questões que as críticas de Derrida a Heidegger nos apontam e, como veremos, as próprias críticas levantadas contra Derrida.

Críticas às críticas de Derrida: é possível um pensamento não-metafísico?

Derrida, como herdeiro de Heidegger, tenta radicalizar o próprio projeto de desconstrução. Mas se faz herdeiro em um sentido muito específico. Segundo Biyogo (2005), essa “herança” convida a dois movimentos simultâneos e inversos: de um lado, preservar o espírito de uma tradição; de outro lado, trair estas aquisições que correm o risco de se tornarem mera repetição mimética. O próprio verbo herdar seria, nesse sentido, um indecível.

Para Vattimo (1989), ao falar da *différance*, Derrida acabou, ainda que não quisesse, metaficizando seu pensamento. O que é o texto que ele produz, se pergunta o filósofo, ainda que diga que a *différance* é inominável? Aqui caberia uma analogia com as escadas de Wittgenstein: depois que se “compreende” o que ele quer dizer, deve-se jogar as escadas fora... pois seria a própria *différance* que estaria proporcionando o texto. A desconstrução não faz parte da *différance*, já que Derrida afirma como último elemento diferenciador a arquiestrutura, ou a *différance* mesma: “A preocupação (de Derrida) de que nomear a diferença, chamando-lhe diferença ontológica, seja já um regresso ao horizonte da metafísica leva a esvaziar a diferença de todo conteúdo e a retirar-lhe, em definitivo, toda a relevância” (Vattimo, 1989, p. 153).

Segundo Stein (2000, p. 138), a filosofia de Derrida trata-se de uma “semiótica com características muito especiais”. Como vimos, é na perspectiva da linguagem que Derrida tomará para si a destruição da metafísica heideggeriana, deixando de lado a importante e fundamental idéia da diferença ontológica:

Introduzindo a sua *différance* a partir de um problema do estruturalismo e da lingüística saussureana, Derrida exige a eliminação da metafísica e não percebe que a desconstrução heideggeriana é muito mais um adentramento na metafísica para chegar à história do ser que nela se desenvolverá como esquecimento. Se para Derrida estas duas questões, da metafísica e do ser, devem levar à sua eliminação, para Heidegger, precisamente essa eliminação, se ela fosse possível, levaria a uma nova objetificação e ao surgimento do que justamente se quer superar. (Stein, 2000, p. 20)

Em outras palavras, Derrida deixaria de escanteio a própria diferença que torna possível que ele fale da *différance*: “Esta é uma ‘pequena contradição’ ou, se se quiser, uma dobre ou uma margem do texto derridiano, que oculta nem mais nem menos do que a remoção de uma pergunta que não deveria ser marginal: quem, e que coisa faz?” (Vattimo, 1980, p. 146). Seria imprescindível, nesse sentido, a afirmação da diferença ontológica, como tributária e possibilitadora do caminhar do próprio pensamento derridiano.

Para Derrida, colocar a questão do Ser como algo central para a filosofia seria, novamente, criar um centro e dar a ele o mesmo lugar que a metafísica sempre deu. Derrida discorda, nesse sentido, não apenas do primado ôntico-ontológico do *Dasein* (não há primado algum, mas jogos de diferenças, como vimos), como também a própria noção de “originário” e “derivado” que Heidegger, ainda que numa época tardia, manteve (por exemplo, na idéia de *Ereignis*).

Hekman (*apud* Bastos, 1998, p. 2) denomina, por isso mesmo, o desconstrucionismo derridiano de niilismo conceitual, pois buscando desconstruir a metafísica da presença, Derrida acabaria por eliminar a própria diferença que torna possível sua desconstrução. Para Bastos (1998, p. 2), “o que se conclui é que a *différance* é a abolição de toda e qualquer compreensão de significado e sentido”, pois é a abolição de todo e qualquer fundamento do ser, da verdade ou do conhecimento. Em outras palavras, enquanto o antifundacionalismo de Heidegger não seria uma dissolução total de todo sentido (resta a diferença ontológica e o próprio círculo hermenêutico), o de Derrida levaria a um “delírio” (Vattimo, 1989) que multiplicaria a remissão (de signo a signo) ao infinito. Vattimo destaca assim que a *différance* se dissolve em função mesmo de sua absolutização, a qual tende a devolver-lhe todas as características do ser metafísico (Vattimo, 1989, p. 150). Isto é, a *différance*, enquanto arquiestrutura, teria um ranço metafísico: ela não está na história, ela não *acontece*, é uma espécie de eternidade do vestígio. Sugerir a *différance*, para Vattimo, não constituiria, portanto, no pensamento de Derrida, um elemento alternativo relativamente à metafísica.

No entanto, para Biyogo (2005), aluno de Derrida

a relação de dissidência e de subversão que Derrida mantém com a linguagem estabilizada pelo fetichismo da gramática [...] a filosofia e suas margens, enfim com o sonho da hierarquização absoluta do discurso, explica em grande parte a marginalização do pensamento derridiano (Biyogo, 2005, p. 48)

Segundo o autor, Derrida busca a fluidez original do sentido, que não *é* (nem ente, nem conceito), mas se inscreve no movimento dos jogos de diferenças. A questão é então a impossibilidade de parada desse movimento que deve ser uma interrogação constante, sem poder prever nem sua destinação, nem sua chegada. É um pensamento que está “em guerra contra si mesmo” (Biyogo, 2005, p. 68): “A desconstrução é um jogo de surpreendimento permanente da linguagem e das instituições, para não deixar entrar e permanecer as pulsões estáticas, a hipóstase, e manter nelas a vida, a invenção, o questionamento” (Biyogo, 2005, p. 68-69). Nesse sentido, para Biyogo, Derrida mantém o pensamento vivo, em movimento, mesmo aquele aberto pela filosofia de Heidegger.

Vattimo (1989) aponta da seguinte maneira tal paradoxo no qual se inscreve o pensamento de Derrida: de um lado, a *différance* é indizível, manifestando-se apenas no momento em que mergulha na cadeia infinitamente aberta das diferenças (dos simulacros que constituem a história do pensamento ocidental); de outro, “dizer”, ainda que num sentido limitado, a *différance*, trabalhando os indecidíveis (os conceitos simulacros, opostos), é possível e produz a diferença; distinguindo a escrita derridiana dos textos da escrita metafísica que ela tenta desconstruir. Vattimo aponta, assim, que a atitude de desconstrução, de afirmação da diferença, seria necessariamente a da *paródia*: “dizer a diferença é possível só como um permanecer no seio da metafísica que destrua as suas margens, ou melhor, que reescreva o texto da metafísica parodisticamente” (Vattimo, 1989, p. 148).

O próprio problema da diferença, seja ela ontológica ou *différance*, parece assim se inscrever na metafísica, fazer parte da história da filosofia, ser um problema *dentro* da metafísica. A analítica existencial é a saída da fenomenologia hermenêutica para a crise da representação e do conhecimento. Afirmando a facticidade do *Dasein*, ela afirma também uma ontologia da finitude. A própria filosofia se vê aqui reduzida a uma tarefa da finitude, qual seja, “desconstruir a metafísica ocidental e introduzir um conhecimento finito que procure dar conta dos problemas importantes da filosofia, sem recair em qualquer tipo de solução metafísica ou infinitista” (Stein, 2000, p. 32). O coração desta ontologia é a noção de tempo, noção através da qual, como vimos, Heidegger pretende desconstruir a reificação do Ser realizada pela metafísica. No entanto, a destruição da metafísica em Heidegger não é eliminação, mas desconstrução desde *dentro*. Ele não deixa de ser metafísico, mas não é mais metafísico no sentido da reificação do Ser.

Por outro lado, a noção de *différance* vem apontar as margens metafísicas do próprio pensamento heideggeriano, qual seja, os binarismos

com os quais comunga (ente x ser; autêntico x inautêntico, etc.), destacando-se aí a polaridade hierarquizada entre fala e escrita. Como apontamos, o problema da linguagem se apresenta para Heidegger como uma pedra no seu sapato, o que o leva a primeira *Kebr*, e a radicalizar sua compreensão de linguagem, colocando a fala na abertura originária mesmo do Ser do *Dasein*. Para Derrida, o caráter “tentativo” do pensamento de Heidegger não ultrapassou, mesmo em seus textos mais radicais, a metafísica.

Para Caputo (2002), a desconstrução derridiana buscaria um respeito à singularidade. Ela seria desconstrução de tudo aquilo que se pretenda passar por real, entendido este como presença, na história da metafísica (mesmo a diferença ontológica). Assim, se cada *eidōs* ou idealidade é construída na e pela linguagem, uma formação forjada pela repetição e diferença, pode ser desconstruída, é desconstrutível.

Se o que sobra aí é o niilismo para alguns autores (por exemplo, Bastos, Vattimo e Stein); para outros (como Caputo e Biyogo), é a abertura, a fenda, para a possibilidade do novo. Assim, para esses mesmos autores, quando Derrida diz que não existe nada fora do texto, o que ele quer dizer é que não existe nada fora do contexto, da *différance*.

Como Derrida, em uma de suas críticas a Heidegger, apontou que “não é sair de uma época o poder desenhar sua clausura” (Derrida, 1999a, p. 15), nós nos perguntamos: é possível sair de uma época? É possível um pensamento que desvende a si próprio? Ou utilizando as palavras do próprio Derrida: “Como pensar o exterior de um texto? Mais ou menos do *que a sua própria* margem? Por exemplo, o outro da metafísica ocidental?” (Derrida, 1999a, p. 60). Seria (re)esquecimento do ser (da diferença ontológica) a margem do próprio pensamento derridiano? Isto é, seria o pensamento derridiano um pensamento também metafísico?

É o que parece sublinhar Vattimo: pois, para ele, como dissemos, o pensamento derridiano se inscreve num paradoxo, pois só é possível dizer a diferença num permanecer no seio da metafísica que destrua as suas próprias margens, ou ainda, que reescreva o texto por paródia. Em outras palavras, acreditamos que o pensamento de Derrida coloca em movimento o pensamento heideggeriano, mostrando as suas margens metafísicas. Por outro lado, o pensamento heideggeriano aponta, desde dentro, a impossibilidade (e limites) do pensamento derridiano (que não leve em consideração a diferença ontológica). Em outras palavras, aponta também suas margens metafísicas.

A pergunta que está, de fato, em jogo é se é possível um pensamento não-metafísico. Poderíamos assim questionar: quem nasceu primeiro, o ovo

ou a galinha? É a abertura daquele que pergunta (o *Dasein*), através da diferença ontológica, que possibilita a própria questão da *différance*, ou é a *différance* que abre mesmo a possibilidade de que ocorra a diferença ontológica? Ou, repetindo uma pergunta parecida, nas próprias palavras de Heidegger: “Funda-se a distinção entre ser e ente na *natureza humana* de maneira que ela pode ser caracterizada a partir desta ou funda-se a natureza do homem na distinção entre ser e ente?” (Heidegger *apud* Stein, 2000, p. 85).

A questão simplesmente nos parece inócua, sem saída e, obviamente, central da própria metafísica, já que recai no binarismo de “ou isso, ou aquilo”. Novamente, a questão que nos salta aos olhos, no entanto, a partir do debate Heidegger-Derrida é a seguinte: é possível um pensamento não-metafísico?

Se se pensa a metafísica como reificação do ser, acreditamos que sim e que o próprio esforço heideggeriano se dá neste sentido. Se se pensa a metafísica como afirmação de qualquer fundamento ou sentido, acreditamos que não, pois é impossível um pensamento que desvende a sua própria margem ou quadro de pressupostos: “toda nossa experiência se dá num quadro de pressupostos que são condições de nossa experiência” (Stein, 2000, p. 85). Acreditamos assim que aquilo de que Heidegger nos libertou foi da metafísica da presença, isto é, o modo de compreensão do ser como ente. O *Dasein*, como condição ontológica específica de relação com o ser, mostrou-se aí fundamental. Neste sentido, concordamos com Vattimo e Stein acerca da fecundidade ainda não totalmente realizada do pensamento heideggeriano.

A noção de diferença ontológica aponta para o fato de que o nosso modo de pensar e conhecer passa por aquilo que é sua condição de possibilidade (uma pré-compreensão, um modo de relação com o ser desde sempre já doado). Reconhecer o limite enquanto limite seria, assim, a autêntica limitação. Desta maneira, o problema não estaria nas margens do pensamento, mas no desconhecimento de que elas existem. Quer estas margens se chamem deus, substância, diferença ontológica, *différance*, linguagem... A metafísica seria marcada por essa cegueira.

A filosofia em paródia, tal como apontada por Vattimo como alternativa para a metafísica, se inscreve aqui: um pensamento-bomba que explode o já conquistado (e tornado disponível), mas que duvida e deixa vestígios que devem explodir a si mesmos... sua tarefa é muito mais reativa que afirmativa, mas de uma reação que lança fenda e aberturas, que permite que no meio do concreto metafísico surja o movimento, o inesperado vivo.

O pensamento de Derrida, neste sentido, possui o efeito de movimentar o pensamento heideggeriano (em paródia), impedindo-o de se transformar em um ponto fixo, imutável, seguro: isto é, impedindo que a idéia de Ser (mesmo qualificando a diferença ontológica) se torne mero conceito universal, ente, evidente, presença. Da mesma maneira, a diferença ontológica coloca para o pensamento de Derrida os seus limites (em paródia?). Se não podemos desvendar as margens de nosso próprio pensamento, é através do outro que estas margens nos são sugeridas. Isto é, é pela e através da diferença que podemos afirmar o potencial desconstrutivo seja da diferença ontológica, seja da *différance* derridiana: “Nem uma, nem outra, mas a tensão de uma e de sua diferença, da outra e de sua alteridade inesgotável, de uma e de outra no seu diálogo diferencial” (Biyogo, 2005, p. 71-72). A desconstrução é, assim, da ordem do *impossível*, visto que infundável.

Referências

BASTOS, F. Crise da razão, desconstrução, tecnologia e falência da estética. *Canal Aberto*, Brasília, UNEB, ano 1, jul.-dez., p. 19-30, 1998.

BIYOGO, G. *Adieu à Jacques Derrida: enjeux et perspectives de la déconstruction*. Paris: L'Harmattan, 2005. 160 p.

CAPUTO, J. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (Org). *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Loyola; PUC, 2002. p. 29-48.

CARVALHO, C. *Para compreender Saussure*. Petrópolis: Vozes, 2002. 192 p.

DERRIDA, J. A diferença. In: DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1999a. p. 33-63.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999b. 386 p.

DUQUE-ESTRADA, P. C. Derrida e a escritura. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (Org). *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Loyola; PUC, 2002. p. 9-28.

HEIDEGGER, M. *De camino al habla*. Barcelona: Odós, 1969. 193 p.

- HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987. 68 p.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1993. 598 p.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002. 244 p.
- MICHELAZZO, J. C. *Do um como princípio ao dois como unidade*. São Paulo: FAPESP/Annablume, 1999. 239 p.
- NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992. 304p.
- PECORARO, R. R. Nihilismo, metafísica, desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (Org). *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Loyola; PUC, 2002. p. 49-72.
- STEIN, E. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EdPUCRS, 2000. 293 p.
- VATTIMO, G. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1980. p.143-160.
- VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1989. 210 p.
- ZANELLO, V. A linguagem poética em Heidegger. *Educação e Filosofia*, UFU, v. 18, jan.-dez., p. 279-310, 2004.
- ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. 416 p.

“A verdade é uma mulher”: sobre verdade e conhecimento no prólogo de *Para Além de Bem e Mal*

Bruno Martins Machado *

Resumo

O propósito deste artigo é mostrar que a crítica nietzscheana ao modelo científico-filosófico de produção de conhecimento da tradição tem como um dos seus principais alvos atacar a noção de verdade. Para empreender tal movimento, o prólogo de *Para Além de Bem e Mal* se mostra bastante relevante. Nesse texto, percebe-se o alcance da crítica de Nietzsche ao conceito vigente de verdade, que é utilizado pelos filósofos dogmáticos como parâmetro para a elaboração de uma interpretação de mundo única e imutável. Tal posição se mostra em completa incongruência em relação à proposta nietzscheana de conhecimento pois restringe os caminhos para se compreender o mundo a partir de sua fluidez e indeterminação. Assim, a noção de verdade da tradição esbarra no perspectivismo nietzscheano.

Palavras-chave: Nietzsche; verdade; conhecimento; crítica.

Abstract

This paper wants to show that the Nietzschean critique of the traditional scientific-philosophical knowledge production-pattern aims, mostly, at attacking the notion of truth. In order to do so, the preface to *Beyond Good and Evil* is centrally relevant. There, one sees how far the Nietzschean position reaches at criticizing the then extant concept of truth, used by the dogmatic philosophers as a parameter for the construction of a unique and unchangeable world interpretation. Such a position is seen as completely incongruent in relation to the notion of knowledge claimed by Nietzsche, for it restricts the manifold ways of comprehending the world in its fluidity and indetermination. Therefore, this traditional notion of truth finds an opponent in the Nietzschean perspectivism.

Keywords: Nietzsche; truth; knowledge; critique.

* Psicólogo pela UFS; mestre e doutorando em Filosofia pela UNICAMP.

Introdução

Em sua autobiografia, no capítulo “Por que escrevo tão bons livros”, Nietzsche (2000) afirma: “Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que se chega um bom leitor – um leitor como eu o mereço, que me leia como os bons filólogos de outrora liam o seu Horácio.” (EH, III §5) Dada a sugestão, é conveniente seguir a exigência de Nietzsche e proceder a uma leitura cuidadosa do prólogo de *Para Além de Bem e Mal*.¹

Em uma primeira olhada, percebe-se que esse texto consiste em uma introdução bem curta quando comparada as de outras obras. Mais especificamente, é um escrito composto por um único aforismo. Isso levanta suspeita, motiva a pergunta: o que há de relevante neste texto? Como o Nietzsche conseguiu dar conta da apresentação de uma obra tão densa e tão importante em tão poucas linhas?

A resposta a tais questões evidencia dois aspectos: (i) um percurso que orienta a leitura do livro; (ii) bem como, uma leitura que nos aproxima do modo como Nietzsche elaborou sua crítica ao modelo científico-filosófico da tradição. Nesse artigo, propomos uma análise mais detalhada desse segundo aspecto porque entendemos que a observação de alguns pontos apresentados no prólogo de *Para além de Bem e Mal* evidencia com profundidade facetas da postura crítica desenvolvida por Nietzsche em sua obra de maturidade.

A verdade é uma mulher

Assim o filósofo inicia seu livro:

*Supondo que a verdade seja uma mulher, como?, não está justificada a suspeita de que todos os filósofos na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?, de que a estremeceadora seriedade a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para se conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar e hoje toda espécie de dogmatismo está aí em pé, com atitude de aflição e desânimo.*² (BM, prólogo)

¹ Doravante, BM; correspondendo EH a *Ecce Homo* e GC a *Gaia Ciência*.

² „Vorausgesetzt, daß die Wahrheit ein Weib ist –, wie? ist der Verdacht nicht gegründet, daß alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden?“ (JGB, Vorrede). A

São essas as primeiras linhas do prólogo, o leitor tem como ponto de partida um pressuposto, uma suposição, a saber, “*que a verdade seja uma mulher*”. Proposição no mínimo curiosa caso se considere a figura da verdade na história da filosofia. O estranhamento com a afirmação é tamanho que o filósofo não se contém e acusa-o com a pergunta “como?” (*wie?*).³

De início, percebe-se que a hipótese da verdade como uma mulher tem uma dimensão retórica cuja função seria prender de imediato o leitor ao texto. Mas, além de funcionar como um recurso retórico, a hipótese revela a intenção de Nietzsche de pôr de ponta cabeça a estrutura fundamental da definição defendida pela tradição no ocidente. No texto, ao apresentar uma possível identidade entre verdade e mulher, Nietzsche retoma a maneira clássica de se construir uma definição, qual seja, sujeito igual a predicado (S é P).

Falando mais especificamente da forma como é apresentada a definição, um objeto específico “S” é definido segundo seus atributos que são dados pelo predicado “P”. Sob tais parâmetros, a definição corresponde a resposta à indagação “o que é?”, questão que objetiva reportar a essência do objeto inquirido, ou seja, a pergunta pretende explicitar o ser da coisa procurada de tal maneira que seu conhecimento possibilite dentre uma diversidade de outros objetos indicar aquilo que permanece e se mantém apesar das variações.

A definição também nos indica aquilo que o objeto não é, o seu não ser. Nesse sentido, entende-se que para a tradição:

Filosofar é repetir *o que é* e passar ao limite. É querer ao mesmo tempo saber *tudo* sobre o que são as coisas e saber o que elas são *realmente*. Procurar saber tudo sobre uma coisa é antes de tudo supor que ela é completamente determinada. Querer saber o que ela é verdadeiramente, em seu próprio ser, é admitir que não se deve parar no que ela parece. Determinidade e realidade da coisa interrogada estão, portanto, pressupostas na interrogação. O limite para o qual se tende quando se põe filosoficamente a questão ‘o que é’ situa-se, além disso, em duas direções: *radicalização* do *que é* ordinário e *generalização*. (Wolff, 1999, p. 75)

tradução para o português, elaborada por Paulo César de Souza, suprime a pergunta inicial pelo „*wie*“ (como), mas entendemos ser fundamental demonstrar que o próprio Nietzsche induz seu leitor ao espanto já em sua primeira afirmação.

³ Paul van Tongeren (2004), em seu livro *Reinterpreting Modern Culture: an introduction to Friedrich Nietzsche's philosophy*, abre espaço para responder a tal pergunta nos apresentando uma preciosa interpretação acerca do uso desta hipótese logo no início do texto.

Ano I, número 2, jul.-dez. 2008

A radicalização trata da identidade da coisa, ou seja, o que permite a um indivíduo ser o mesmo enquanto ele ainda é. Significa afirmar acerca de uma coisa de modo certo e positivo o que aquela coisa é, seu ser. Por sua vez, a generalização está relacionada a *ipseidade* da coisa. Entende-se por *ipseidade* aquilo que faz com que um indivíduo seja ele próprio e não outro. Portanto, com a generalização é possível chegar aos traços ontológicos da realidade de uma coisa. Seguindo o percurso da tradição, tanto radicalização quanto generalização são fundamentais para se construir a definição.

Então, considerando a definição como a resposta à pergunta pela essência e realidade do objeto inquirido, no escrito nietzscheano, é permitido perguntar: O que é a verdade? ou: Qual a essência da verdade? A resposta obtida seguindo o próprio texto: A verdade é uma mulher.

Portanto, a essência da verdade é ser uma mulher, interessa esclarecer o que Nietzsche pretendia atestar com essa metáfora. Fazendo um apanhado de trechos nos quais ele utiliza a imagem da mulher. No próprio *Para Além de Bem e Mal*, podemos citar o aforismo 232, onde lemos: “Desde o início nada é mais alheio, mais avesso, mais hostil à mulher que a verdade – sua grande arte é a mentira, seu maior interesse, a aparência e a beleza.” (BM, §232) No prefácio de *Gaia Ciência*, encontramos a indicação: “Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas. Talvez a verdade seja uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões? Talvez seu nome para falar grego, seja Baubo⁴?” (GC, prefácio, §4). Em textos não contemporâneos a *Para Além de Bem e Mal*, também se encontra tal idéia; por exemplo, em *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche intitula um de seus aforismos “A verdade como Circe”. Em poucas palavras, Nietzsche utiliza associada à verdade, a figura mitológica da semideusa grega que para manter os prisioneiros sob seu controle transformava-os em animais.

Percebe-se que, nos casos acima citados, a preocupação do filósofo consiste em mostrar que a verdade, tal como a mulher, está vinculada à aparência. Ambas (verdade e mulher) seduzem por não se mostrarem por completo, elas fomentam ilusões. Assim, a verdade utilizaria instrumentos para garantir sua beleza, mantendo-se velada aos olhos dos filósofos, que em vão tentam descobrir seus procedimentos e suas regras. “Eles acabam por ser seduzidos e capturados – como os companheiros de Ulisses que foram enganados e capturados por Circe.” (Tongerren, 2004, p. 135)

⁴ Sobre essa figura mitológica, em uma nota de *A Gaia Ciência*, Paulo César de Sousa esclarece: “*Baubo: demônio feminino; personificação dos genitais femininos*”. (Nietzsche, 2001, p. 318)

Para Nietzsche a noção de “verdade” constitui um dos núcleos conceituais que norteiam toda a história da filosofia. Chegar à verdade consiste em alcançar o cume das mais altas montanhas de onde se pode olhar mais longe para as proposições, sejam elas de cunho científico-filosófico, de aspiração moral, de predomínio religioso ou de preponderância metafísica.

Nietzsche, ao tomar a verdade como uma mulher, defende justamente o oposto da tradição, ele garante à verdade a característica de ser uma ficção. Sendo o mundo uma ficção, então, como ele mesmo afirma, “a própria vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento”. (GC §344)⁵ Portanto, somos forçados a refletir acerca do valor da verdade, a questão é direcionada aos fundamentos sobre os quais foi erguida esta gigantesca construção que norteia qualquer forma de produção de conhecimento no Ocidente.

Para Nietzsche, os pensadores metafísicos filósofos, religiosos, cientistas todos eles costumam tomar a verdade como única perspectiva, cuja enunciação pode expressar a identidade entre pensamento e objeto ou a “descoberta” da essência pura das coisas. Nos dois casos, a verdade tem uma essência unívoca, um simples parâmetro para correspondência, o que limita as oportunidades para a elaboração de interpretações.

Mas quando a essência da verdade emerge como uma ficção, algo que nunca se mostrará, a não ser enquanto perspectiva. Abre-se espaço para pensar a verdade também como um valor. Não há um “em si” para a verdade. O grande problema que o pressuposto “verdade como uma mulher” propõe combater é a restrição das oportunidades para a elaboração de interpretações. Ou em uma linguagem nietzscheana: a verdade não deve “limitar a perspectiva” (BM, prólogo).

É justamente como uma camisa-de-força para novas perspectivas que Nietzsche faz sua leitura da ciência. Por exemplo, no aforismo 373 de *A Gaia Ciência*, o filósofo atesta:

Uma interpretação do mundo “científica”, tal como a entendem, poderia então ser uma das *mais estúpidas*, isto é das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações do mundo: algo que digo para o ouvido e a consciência de nossos mecanicistas, que hoje gostam de misturar-se aos filósofos e absolutamente acham que a mecânica é a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais todas a existência deve estar construída, como sobre um andar térreo.

⁵ Lembremos que tanto o aforismo 344 quanto o 373 fazem parte do quinto livro de *A Gaia Ciência*. O quinto livro foi escrito no mesmo período de *Para Além de Bem e Mal* e acrescentado por Nietzsche à obra de 1882 quando ele a republicou.

Por entender que o mundo fornece todo um conteúdo inumerável de vivências Nietzsche combate qualquer proposta de conhecimento que não deixa margem para o novo. Portanto, se a verdade é uma mulher é justamente porque ela não se mostra em sua essência. A sua essência é o jogo, a possibilidade de modificação é assim que ela é. Então se deve dar o tratamento adequado a esta dama, tocá-la tal como ela exige, ou seja, construir sua imagem assumindo-a como uma perspectiva, uma visão de mundo, um valor a partir do qual se constroem outros valores e se elaboram outras visões de mundo. Adotando tal molde perspectivista, justifica-se o porquê de Nietzsche ter iniciado seu livro a partir de um pressuposto, de uma hipótese.

A “pressuposição” denota ainda mais o caráter experimental que o filósofo pretendeu imprimir ao seu escrito. Qualquer forma de conhecimento extraído do texto teria uma hipótese como ponto de partida, assim, o próprio Nietzsche evidenciou que estariam abertas as possibilidades às inúmeras vias de leitura que pudessem emergir do escrito. Por outro lado, como ele mesmo afirmou, para a tradição científico-filosófica, as coisas caminham em um sentido inverso ao do *perspectivismo*, isto é,

na ciência as convicções não tem direito de cidadania, é o que se diz com boas razões: apenas quando elas decidem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora, pode lhes ser concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento – embora ainda com a restrição de que permaneçam sob vigilância policial, a vigilância da suspeita. (GC, §344)

Questionando a legitimidade da posição da ciência, Nietzsche seguiu no mesmo aforismo perguntando:

Mas isso não quer dizer, examinando mais precisamente, que a convicção pode obter admissão na ciência apenas quando *deixa de ser* convicção? A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções? [...] Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”. A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que “nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é valor secundário”. (GC, §344)

À luz de tais ressalvas, a construção hipotética trazida como a primeira palavra do livro designa um momento provisório da investigação, o que coloca o leitor na posição de não tomar o conteúdo da obra como uma verdade *a priori*, mas sim, como uma interpretação, uma perspectiva. A suposição vai de encontro a uma unicidade de sentido constituindo uma marca que se deve respeitar em todo livro.

Mesmo ao se deparar com trechos bastante contundentes se percebe como Nietzsche não trata de instituir uma verdade tal como um pensador dogmático. Nestes momentos, ele estava produzindo uma leitura do mundo e com ciência disso. Assim, sobre o tema verdade, torna-se importante perceber os meios a partir dos quais o filósofo se valeu para escrever sua história. Em outras palavras, quais os elementos utilizados para organizar sua interpretação de mundo, deixando sempre aberta a porta que leva a novas perspectivas. Tem-se, então, uma relação com a verdade diferente daquela desenvolvida pela tradição, que nos termos nietzscheanos não possui o mínimo de refinamento, pois os filósofos “na medida em que foram dogmáticos entenderam pouco de mulheres”. (BM, prólogo).

A verdade como construção platônica

Mas qual motivo capaz de arrastar tantos pensadores em direção a esta falta de tato com a verdade?

A questão da verdade está alicerçada sobre um grande erro. Tal erro, “certamente significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a *perspectiva*, a condição básica de toda vida, falar do espírito e do bem tal como fez Platão” (BM, prólogo). Caminhamos sobre um ponto seminal do prólogo, a saber, os dois grandes alvos da crítica nietzscheana, o “espírito puro” e o “bem em si” como fundamentos para construção da verdade. Nietzsche toma ambos os conceitos como pontos-chave para o desenvolvimento da metafísica.

Para Nietzsche, o saber metafísico poderia ser entendido como a oposição entre sensível e inteligível, essência e aparência. O grande problema é que essa forma dicotômica de produzir conhecimento limita qualquer outra possibilidade de apreensão do mundo, pois ela parte do pressuposto de que devemos chegar a elementos únicos e imutáveis, a saber, a essência das coisas. Tal essência funda uma série de referenciais também imutáveis que só são concebíveis em um mundo puramente fictício, em um

“mundo das Idéias”. Vê-se, portanto, o grande inimigo contra quem Nietzsche aponta suas armas: Platão. No modelo platônico, o mundo das Idéias é o “mundo verdadeiro” que sempre existiu, sempre existirá, tal como ele é.

Nietzsche atesta que o platonismo ao eleger o bem “em si” e o espírito “em si” como elementos imprescindíveis a um mundo perfeito abre uma porta para entender que há um ser puro, perfeito e que é o fundamento para todo o bem. É nesse sentido que, na leitura nietzscheana, a partir de Platão, torna-se condicionante na história da tradição filosófica a idéia de que “a verdade é divina”, isto é, “Deus é a verdade” (GC, §344). Portanto, o modo de produzir conhecimento foi subordinado a uma perspectiva ético-filosófica cujo propósito se resume a chegar ao “bem em si”, uma tarefa que cabe unicamente ao “espírito puro”.

Deslegitimando o mundo sensível e creditando valor a um além, os dogmáticos tentaram se aproximar da condição máxima de pureza espiritual completamente isenta da contaminação dos sentidos. Percebemos, então, como a forma de produzir conhecimento remete toda e qualquer compreensão da existência a conceitos pré-determinados. Ela limita as possibilidades interpretativas. É uma visão que constitui uma inversão de perspectiva. Em poucas palavras como afirma Deleuze, Platão “faz da vida qualquer coisa que deve ser julgada, medida, limitada, e do pensamento, uma medida, um limite, que exerce em nome de valores superiores” (Deleuze, 2001, p. 20). Uma concepção de valores erguida sob a égide da moral verdadeira, que permeia não só a ciência e a filosofia, mas também outras esferas como cultura e religião.

Ao pensarmos em tais aspectos da crítica nietzscheana, devemos perceber objetivamente o que significa para Nietzsche eleger especificamente uma crítica a Platão como elemento chave na elaboração de seu escrito. Ao determinar uma diferença entre mundo sensível e inteligível, o modelo platônico abre espaço para a distinção entre conhecer e ser conhecido, pois há uma diferença entre os atos do conhecimento e a coisa a ser conhecida. Nesse sentido, os processos do conhecimento são instrumentos internos de organização do mundo, estando sob o controle da alma. Por sua vez, a coisa a ser conhecida está em um plano fora dos domínios anímicos. Instaura-se uma oposição que anteriormente não existia, o mundo interno tem seu contraponto no externo, a alma nos objetos.

Assim começou a grande distinção que será marca de toda história da produção de conhecimento no Ocidente. Significa que para conhecer o mundo tem-se que estar ciente de que algo se passa na alma e que fora dela existe um objeto que é a coisa a ser conhecida. Portanto, o conhecimento

emerge como meio pelo qual a nossa alma alcança a essência das coisas. O conhecimento do mundo, a essência dos entes, dito de outro modo, a verdade só pode ser alcançada pela alma. O papel e a função da alma na teoria do conhecimento platônica é organizar as percepções e pensamentos de modo que se possa despojar dos entes tudo aquilo que não pertence à sua essência.

Platão, no diálogo *Górgias*, defende que conhecer significa explicar racionalmente as opiniões que formamos acerca do objeto em questão. Sob tal acepção, conhecer é pensar sobre os atos mentais e discursivos que realizamos ao efetuarmos afirmações ou negações a respeito das coisas. Em alguns diálogos platônicos, somos levados a crer que o conhecimento está alicerçado sobre atos corporais e mentais que levantamos acerca dos objetos que temos contato. Ao fundo, em uma linguagem moderna, Platão propõe o que se pode chamar de “exame das atividades cognitivas do sujeito do conhecimento” (Chauí, 2002, p. 242). Especificamente no livro VI da *República*, lê-se que para conhecer um dado objeto se lança mão de processos cognitivos desempenhados pelo corpo e pela alma ou apenas pela alma. Da combinação destes processos, Platão nos indica quatro modos de conhecer, organizados hierarquicamente. No primeiro modo temos a (i) *imagem (eikasía)*, em seguida, formamos uma (ii) *opinião (doxa)*, elaboramos um (iii) *raciocínio (diánoia)*, para finalmente, obter uma (iv) *intuição intelectual (nóesis)*.

Podemos caracterizar a *eikasía* como a imagem das coisas sensíveis, o mundo se configura como uma cópia. A imaginação opera neste nível, todas as conjecturas aqui constituídas são formuladas a partir dos reflexos e das cópias das coisas sensíveis. A *doxa* figura como uma crença e opinião em relação às coisas sensíveis. É um conhecimento naturalmente envolvido na vida cotidiana, entretanto, não foi comprovado ou demonstrado, não foi submetido à verificação. A *diánoia* se objetiva através do raciocínio, do pensamento discursivo e da matemática. Opera seguindo etapas sucessivas de arranjo e disposição de argumentos até que se tenha uma conclusão justificada. “A *diánoia* é o pensamento que opera hipoteticamente, por raciocínios que concluem de modo correto e verdadeiro a partir de definições e de premissas não demonstradas, isto é, de hipóteses.” (Chauí, 2002, p. 253) Finalmente, a *nóesis* pode ser lida como a intuição intelectual, a ciência intuitiva responsável por investigar a essência (*Eîdos*) das coisas, em outros termos, a verdade incondicionada. Chegamos a tal estágio quando nossa alma, galgando cada hipótese chega ao não-condicionado, ao verdadeiro em si e por si. “A *nóesis* é a intuição ou visão intelectual de uma idéia ou de relações entre idéias; é o contato direto e imediato da inteligência

com o inteligível.” (Chauí, 2002, p. 254) É a *epistème*, o saber verdadeiro, é o conhecimento adquirido através das várias *nóesis*, ou seja, dos atos de intuição intelectual.

Mesmo atribuindo uma distinção ente alma e as coisas que podem ser conhecidas, Platão consegue introduzir uma ligação entre esses dois elementos, isto é, alma e conhecimento possuem a mesma natureza. Quando a alma conhece partindo de deduções, como é o caso das matemáticas, o conhecimento formado também está fundamentado sobre elementos que precisam ser resgatados em meio a axiomas e deduções.⁶

Ao conhecer por si mesma, como intuição intelectual pura, a alma tem acesso à idéia pura, à essência. Seu objeto é a unidade perfeita, indivisível que é conhecido não por reunião de partes, mas sim, em sua integridade plena. Por um dia ter feito parte do mesmo mundo, alma e objeto possuem uma mesma origem, a alma participa da natureza do objeto conhecido, só sendo capaz de conhecê-lo porque ambos possuem a mesma natureza. “Para Platão nós, tendo sido outrora habitantes de um mundo inteligível do Bem, possuímos ainda um legado daquele tempo: a divina dialética, provinda do Bem, conduz a todo Bem (– portanto, como que ‘para trás’ –)” (Frag. póst., XII, 2 (93), [1885/1886]) (Nietzsche, 2002, p. 14).

Destarte, no esquema platônico a função última do conhecimento seria colocar homem em contato com a essência inteligível, com a verdade mais elementar acerca de um objeto, o que o leva Nietzsche a atestar que “nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica*” (GC, §344). A fé de que somente a alma tem o "poder" de estabelecer um contato direto e imediato com o mundo das idéias, com a verdade dos fatos, portanto, ela é o que existe de mais puro e essencial no homem. Em suma, a perspectiva platônica busca explicitar que ao fundo do conjunto de todas as sensações, há uma atividade diferente destas próprias sensações, que as unifica em torno de um único elemento que é a alma. Toda e qualquer sensação ou atividade mental é organizada pela alma, que representa a atividade racional de compreensão e de integração com o mundo.

A crítica nietzscheana a uma concepção anímica objetiva atacar a própria constituição de uma metafísica da alma e também eliminar as

⁶ Cf. livro VII da *República*, de Platão.

pretensões platônicas de eleger a razão pura como fundamento dos esquemas de pensamento que governam a própria metafísica. São essas as duas frentes que norteiam a empresa de Nietzsche contra a concepção de conhecimento da tradição. Portanto, o conhecimento não pode ser alicerçado em uma metafísica da alma, tampouco, em uma razão pura.

Por sua vez, Nietzsche propôs uma nova abordagem filosófica distante das considerações ontológicas platônicas. Ele não pergunta pelo sentido do ser, ele pergunta pelo sentido da produção de sentido, ou seja, pelo valor dos valores. Sua crítica à noção de verdade, ciência, religião e filosofia obriga a pensar em uma nova rede de valores. Com esse propósito, “seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado – que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, *arriscado*? Pois nisso há um risco, como talvez não exista maior.” (BM, §1) O risco ao qual Nietzsche se refere não é apenas assumir que todos os conceitos até hoje estabelecidos como verdadeiros não passaram de ilusões, mas, principalmente, assumir que a vida se afirma na atribuição de sentido a tais ilusões. Vida é valorar.

Portanto, na sua crítica à produção de conhecimento Nietzsche não descarta a noção de verdade, ele a muda de âmbito sem desconsiderá-la. Lembremos que, para Nietzsche, a verdade é uma mulher; ela ilude seu observador. Como toda e qualquer outra ilusão, obriga seu expectador a lhe atribuir um sentido. Em um pensamento desse porte, “a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha” (BM, §4).

O perigo emerge da cristalização dos valores, é perder a noção de que operamos em um plano onde temos que necessariamente admitir que a vida consiste em uma ininterrupta criação de valores, pois “vontade de verdade *não* significa ‘Não quero me deixar enganar’, mas – não há alternativa – ‘Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’” (GC, §344). Dentro deste processo constante de produção de sentido para as ilusões, Nietzsche pôde afirmar que interagimos com o mundo criando ordens interpretativas, ou seja, valores, e, se valoramos, estamos traçando normas para nossas condutas, o que significa transitar no “*terreno da moral*” (CG, §344).

Referências

CHAUÍ, M. *Introdução à história da filosofia*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Ano I, número 2, jul.-dez. 2008

DELEUZE, G. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2001.

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA), hg. v. G. Colli und M. Montinari.. Berlin: Walter de Gruyter. 1980. 15 Bände.

NIETZSCHE, F. W. *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. W. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. W. Fragmentos póstumos. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. In: *Textos didáticos*: n. 22. 2. ed. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002.

PLATÃO. *A república*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores).

TONGEREN, P. van. *Reinterpreting modern culture: an introduction to Friedrich Nietzsche's philosophy*. West Lafayette: Purdue University Press, 2004.

WOLFF, F. *Dizer o mundo*. Trad. A. A. Muñoz. São Paulo: Discurso, 1999.

Nietzsche e a noção de corpo

Marcos Alexandre Borges *

Resumo

O artigo aborda a noção de corpo na filosofia de Nietzsche a partir de três pontos principais: a crítica à dicotomia corpo e alma, a caracterização de um corpo do tipo saudável e do tipo enfermo e as implicações da enfermidade do corpo no pensamento filosófico. O objetivo desta abordagem é mostrar que, para Nietzsche, a disposição do corpo, a saber, sua saúde ou enfermidade, é determinante na produção do pensamento filosófico.

Palavras-chave: Nietzsche; corpo; saúde; doença; pensamento.

Abstract

The paper is concerned with the notion of body in Nietzsche's philosophy from three main points: the critical to the dichotomy body and soul, the characterization of a healthy body type and the ill one, and the implications of the body illness in the philosophical thought. The objective of this approach is to show that, for Nietzsche, the disposition of the body, namely, its health or illness is determinative in the philosophical production thought.

Keywords: Nietzsche; body; health; illness; thought.

* Mestrando no Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste).

Ao observar os vários alvos da crítica de Nietzsche ao pensamento filosófico, é possível, sem muitas dificuldades, identificar algo em comum, as dicotomias. Mundo inteligível e mundo sensível, bem e mal, verdade e mentira são alguns dos exemplos que se pode citar. Dentre as dicotomias atacadas por Nietzsche, encontra-se a que será abordada no presente trabalho: a separação e distinção entre corpo e alma.

Nos casos acima citados (inteligível e sensível, bem e mal, verdade e mentira), além de fazer uma crítica à postulação dos dois pólos, Nietzsche critica também o privilégio que é dado em cada caso. No primeiro ao “mundo inteligível” em detrimento do “sensível”; no segundo ao que se entende por bem em detrimento do mal; e no terceiro caso o privilégio à verdade e a repugnância à mentira ou falsidade. Para Nietzsche, não há critérios suficientes e tampouco satisfatórios para estes privilégios. No que tange a dicotomia corpo e alma a posição de Nietzsche não é diferente. O filósofo diagnostica, inclusive, que na maioria dos filósofos que o antecedem há esta dicotomia com a separação e distinção, bem como o privilégio da alma sobre o corpo.

Na história da filosofia não é difícil encontrar discursos que consideram corpo e alma como pólos absolutamente diferentes. Na Filosofia Moderna a sistematização desta dicotomia é atribuída ao filósofo considerado o precursor da modernidade: René Descartes. Para este filósofo, tal diferença tem um caráter que se pode considerar substancial, o corpo é considerado completa e radicalmente distinto da alma, tanto que corpo e alma são considerados substâncias por serem independentes entre si. O corpo é uma substância independente por poder ser pensado sem a alma e, sendo assim, existe separada e independentemente dela e de qualquer outra característica que, para Descartes, pertence à alma somente. Por poder ser pensado “clara e distintamente” sem a alma, o corpo pode existir sem ela. Isto pode ser observado pelo que se encontra nesta importante passagem da obra cartesiana: “*Dois substâncias são ditas realmente distintas quando cada uma pode existir sem a outra*”. (Descartes, 1991, p. 252). Esta é a décima definição apresentada nas Respostas às Segundas Objeções feitas às *Meditações* de Descartes, e nela pode-se perceber que para o filósofo francês há uma regra do pensamento que define de que modo se pode saber que duas coisas são distintas. De acordo com Descartes, submetendo corpo e alma a esta regra conclui-se que ambos são pensados separadamente e podem existir sem que um dependa do outro, sendo assim, devem ser considerados realmente distintos.

Outro fator fundamental que caracteriza esta separação na obra cartesiana se encontra em sua física. Descartes considera que a matéria é

inerte, e por isso não tem condições de alterar seu movimento a não ser que sofra uma ação externa. Este fator da física de Descartes, certamente, decorre da sua diferença e separação entre corpo e alma, já que considerar que o corpo pode se mover por si próprio seria atribuir a ele algo semelhante ao que, segundo o filósofo francês, somente pode pertencer à da alma, como a vontade. A partir destas considerações da filosofia cartesiana, pode-se entender que o corpo é completamente diferente da alma. Mas o que é o corpo para Descartes? No artigo quarto da Segunda Parte dos *Princípios da Filosofia* há uma definição de corpo em que o filósofo francês se refere à sua natureza:

[...] saberemos que a natureza da matéria ou do corpo em geral não consiste em ser uma coisa dura, pesada ou colorida, ou que afeta os sentidos de qualquer outra maneira, mas que é apenas *uma substância extensa em comprimento, largura e altura* (Descartes, 1997, p. 28 [grifo nosso]).

De acordo com Descartes, o corpo, que é sinônimo de matéria se tomado de modo geral, é suficientemente definido como algo extenso em três dimensões: comprimento, largura e altura. Como foi afirmado acima, o filósofo também considera o corpo como matéria inerte, que não se move sem a ação de outro corpo. Isto indica que o corpo é completamente passivo e de nenhuma maneira pode agir de modo independente. Não há nenhuma vontade ou qualquer outro poder que faça com que o corpo afete algo, a não ser que o faça a partir de uma ação externa, a não ser que seja movido por um outro corpo.

Porém, o homem tem um corpo que age, sente, é afetado e afeta os outros corpos. De algum modo o homem reúne corpo e alma, sendo que aquele é subordinado a esta. Descartes afirma que, no caso do homem, estas duas coisas (corpo e alma) se encontram unidas, apesar de serem consideradas radicalmente diferentes, separadas e, assim, independentes uma da outra. O corpo não sente, não vê, enfim, não percebe de nenhum modo. Para Descartes, estas ações são pertencentes única e exclusivamente ao espírito, ou à alma (o que o filósofo francês não diferencia). Ou seja, o pensamento é produzido tão somente pelo que Descartes chama de substância pensante (alma), sem necessidade de alguma ajuda ou participação do corpo. Ou melhor, Descartes aceita que é possível produzir pensamento com a participação do corpo, uma vez que ele admite a existência de idéias adventícias (idéias oriundas da percepção que se tem do mundo exterior), porém, estas idéias são consideradas incertas e, de certa maneira, inferiores às que são concebidas somente pela alma, às que se referem a coisas incorporais.

A partir de Descartes se tem uma noção de corpo que o coloca como completamente passivo e, com isso, o corpo precisa de algo que o governe. O mecanicismo, que tem a filosofia cartesiana como uma de suas precursoras, entende o corpo deste modo, inerte, impotente até mesmo para uma de suas características principais, o movimento. Isto é, não há uma capacidade intrínseca ao corpo que o faça se mover a partir de si próprio: se não houver uma ação de outro corpo, nem mesmo o movimento é possível. No caso do homem, que para Descartes é uma união complexa entre corpo e alma, o que governa a ação do corpo é a alma. Portanto, fica claro que, para o filósofo francês, a relação entre corpo e alma ocorre com a submissão daquele a esta, ou seja, para o filósofo francês, a alma exerce uma espécie de domínio sobre o corpo.

Por conseguinte, para Descartes, o ponto de partida para a filosofia é a alma, que pode produzir, ou simplesmente possuir, pensamentos de forma independente do corpo. E com isso surge a noção de consciência com a qual o sujeito é identificado. Deste modo, na modernidade o sujeito é postulado como ponto de partida. Este sujeito é um “eu” independente do corpo. Este “eu” imaterial, incorpóreo por definição, é considerado o ponto de partida. Isto indica, mais uma vez, o privilégio da alma em relação ao corpo. Tal privilégio pode ser verificado, também, no que Descartes apresenta em sua Meditação Segunda, com o conhecido exemplo do pedaço de cera. Nos últimos parágrafos desta Meditação há uma tentativa de mostrar que a alma é mais fácil de ser conhecida do que o corpo. Além disso, Descartes argumenta que a percepção que se tem do corpo depende da alma, ou seja, a alma é a condição até mesmo para o conhecimento do corpo.¹

Diante disso, pode-se considerar que a filosofia cartesiana se enquadra como um dos principais alvos da crítica de Nietzsche à noção de corpo, pois, além de defender que há uma diferença radical entre corpo e alma em sua filosofia, Descartes dá fortes indícios de que o papel do corpo é inferior ao da alma, tanto que o próprio conhecimento dos corpos depende completamente da alma, que, por ser a condição para o conhecimento, é considerada o ponto de partida para a filosofia.

Uma das características mais marcantes da filosofia de Friedrich Nietzsche é a inversão de perspectiva em relação ao que se produziu em filosofia. Como já foi mencionado, alguns dos principais alvos deste filósofo

¹ É importante lembrar que, na Meditação Segunda, a existência dos corpos ainda não está provada, assim como a possibilidade do conhecimento dos corpos. Mesmo assim, Descartes pretende mostrar que, existindo ou não os corpos, a alma seria mais fácil de se conhecer que eles.

são as dicotomias e, a dicotomia corpo e alma não foi uma exceção entre as duras críticas do filósofo alemão. Pelo contrário, está entre as que mais são combatidas por ele. Não há dúvidas de que Nietzsche sofreu algumas influências para tal inversão, influências estas que o levaram a defender uma tese contrária a que, brevemente, foi apresentada sobre a noção de corpo de Descartes. Bárbara Stiegler, em seu *Nietzsche e a biologia*, apresenta importantes apontamentos sobre uma inversão de perspectiva seguida por Nietzsche. Esta autora, inclusive, informa de quais fontes o filósofo alemão extrai esta proposta de inversão: trata-se de Rudolf Virchow (1821-1902), considerado o pai da patologia moderna, e do embriologista Wilhelm Roux (1850-1924). De acordo com Stiegler, a partir de sua teoria celular, Virchow, bem antes de Nietzsche, anuncia esta inversão:

Com a teoria celular, toda centralização anatômica ou psicológica se revela ser uma ilusão, que dissimula a multiplicidade que nós somos, e da qual a consciência é a grande responsável. Mas, com a consciência, é a filosofia do *ego*, este que, com Descartes e Kant, começa pelo Eu, que é colocada em acusação. Virchow propõe, então, uma inversão de perspectiva. (Stiegler, 2001, p. 23 [tradução nossa]).

Mas, no que consiste esta inversão de perspectiva? Virchow sugere a substituição do “Eu” dos filósofos pelo “Nós” dos biólogos. Seguida por Nietzsche, tal inversão versa sobre mudar o “ponto de partida” do Eu, que é puro pensamento, para o corpo. Este “Nós” dos biólogos diz respeito à multiplicidade de seres vivos que forma o corpo, e este deve se tornar, para Nietzsche, o novo ponto de partida da filosofia. E assim, o Eu, a consciência, passa a ser considerada como um subproduto do corpo, um instrumento, um “fenômeno terminal”, “uma consequência tardia”.

Deste modo, percebe-se que, para Nietzsche, o Eu deixa de ter o privilégio que lhe é dado na filosofia moderna. Deixa de ser o centro, para dar lugar ao corpo. Isto pode ser identificado no parágrafo 47 das “Incurções de um Extemporâneo” de *Crepúsculo dos Ídolos*, em que o filósofo alemão se refere ao “ponto de partida” acima mencionado:

É de importância decisiva quanto ao destino dos povos e da humanidade que a cultura comece no lugar certo – não na “alma” (tal como era a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o *corpo*, o gesto, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência [...] (Nietzsche, 1976, p. 100).

Como aponta Frezzatti no terceiro capítulo de seu livro *A Fisiologia de Nietzsche* (2006, p. 160-161), pode-se entender que o filósofo alemão

Ano I, número 2, jul.-dez. 2008

pretende empregar os termos corpo e alma com sentidos diferentes da maneira como a tradição filosófica o fez², pois ambos estão destacados de algum modo (a palavra corpo está grifada enquanto a palavra alma entre aspas). Outro ponto que pode ser destacado nesta passagem é o seguinte: as outras coisas que Nietzsche cita como o “lugar certo” em que a cultura deve começar (o gesto, a dieta, a fisiologia) são todas relacionadas ao corpo. Voltando a Descartes, pode-se lembrar da Meditação Segunda em que o ponto de partida da filosofia cartesiana é citado. Segundo o filósofo francês, a filosofia deve partir do pensamento puro, considerado como um sujeito que possui seus modos: duvidar, entender, afirmar, querer, imaginar e sentir. Ao citar o gesto, a dieta e a fisiologia, é possível identificar uma contraposição feita por Nietzsche ao ponto de partida cartesiano. Enquanto Descartes coloca o pensamento puro (a alma) como ponto de partida, e em seguida cita seus modos (duvidar, entender, afirmar, etc.), Nietzsche coloca o corpo como ponto de partida, e cita também o que pode ser entendido como modos do corpo (o gesto, a dieta e a fisiologia).

Há ainda algo mais na passagem do *Crepúsculo dos Ídolos* acima citada que merece atenção. É importante pensar sobre o que Nietzsche pretende com a afirmação que fecha este trecho: “*o resto é consequência*” (Nietzsche, 1976, p. 100). O que seria este “resto” referido por Nietzsche? Por que motivo o filósofo afirma que este “resto” é “consequência”? Tal “resto”, colocado como “consequência”, é consequência do ponto de partida estabelecido pelo filósofo alemão, o corpo, uma vez que este é o lugar do começo. A partir disso, pode-se entender que neste “resto” está incluído o pensamento, o próprio Eu, que, com Nietzsche, perde seu *status* de começo, de ponto de partida. Ou seja, o próprio sujeito, entendido ao modo dos modernos, parece estar incluído neste “resto”, como uma “consequência tardia”. Pode-se incluir ainda a alma como parte deste “resto” que é “consequência” e, com isso, verificar mais uma vez a inversão de perspectiva feita por Nietzsche em que o corpo passa a ser o ponto de partida e a alma passa a ter um papel secundário, passa a ser submetida ao corpo.

Esta submissão da alma ao corpo é encontrada também em *Assim falou Zaratustra*, numa passagem em que, através de seu personagem Zaratustra, o filósofo afirma o seguinte: “*Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: ‘Eu sou todo corpo e nada além disso; a alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo’*” (Nietzsche, 1986, p. 51). Após dizer o que é o homem através de alguém “já desperto”, onde se tem a indicação de uma importância maior

² Entende-se aqui por tradição filosófica os pensadores que defendem a tradicional tese da dicotomia corpo e alma, que os entende como substancialmente diferentes e separados.

ao corpo que à alma, Nietzsche define o corpo como *grande razão*, e espírito como *pequena razão*. O espírito, portanto, é caracterizado como um pequeno instrumento do corpo, como um brinquedo que é criado pela grande razão. Para Nietzsche, a pequena razão (o espírito ou alma) é o que diz o “Eu”, já a grande razão é o que faz o “Eu”. Ou seja, o corpo entendido como grande razão é criador, é o que opera e determina sobre a alma que, entendida como pequena razão, é como um simulacro, criado pela grande razão. Neste ponto, o filósofo diferencia um “Eu” (*Ich*), identificado como pequena razão, de um “ser próprio” (*Selbst*) identificado como grande razão, o que realmente é o homem, segundo o filósofo alemão. Ou seja, em *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche faz uma espécie de inversão dos “pontos de partida” por atribuir o privilégio ao corpo que, não é algo inerte e impotente, mas uma grande razão, o que define e determina o que é o homem.

Segundo Nietzsche, o corpo, esta grande razão, é uma multiplicidade, e é preponderante em relação ao espírito, denominado como pequena razão. Portanto, pode-se perceber que em *Assim falou Zaratustra* também há a inversão de perspectiva apontada anteriormente. Ao considerar o corpo como criador Nietzsche está propondo a substituição do ponto de partida do “Eu” (*Ich*) dos filósofos (alma ou espírito), pelo que é chamado em *Assim falou Zaratustra* de “ser próprio” (*Selbst*), o corpo. Para lembrar a influência de Virchow no pensamento de Nietzsche, poder-se-ia dizer que este “ser próprio” é o que Virchow nomeava como “nós”, uma vez que a referência do filósofo alemão é a uma multiplicidade.

É importante destacar que, ao dar uma denominação para a alma ou espírito, chamando de pequena razão, Nietzsche não está postulando uma dualidade. Em *Assim falou Zaratustra*, o espírito (pequena razão) não é outra coisa senão um “pequeno instrumento” do corpo (grande razão), bem como no *Crepúsculo dos Ídolos*, o espírito pode ser considerado como consequência do corpo, não algo diferente e separado do corpo. Além disso, deve-se ressaltar que a inversão de pólos proposta por Nietzsche não consiste em uma inversão ontológica, onde se valoriza a *res extensa* em detrimento da *res cogitans*. Tendo em vista que para o filósofo alemão corpo não é simplesmente matéria, mas um conjunto de impulsos que lutam por mais potência, esta inversão não consiste, simplesmente, em tirar da alma a superioridade dada pela tradição e colocar no corpo, mas em resgatar o que a tradição sempre rejeitou e dar uma nova concepção para tal. Com isso, o filósofo ataca a dicotomia e distinção feitas entre corpo e alma.

A crítica de Nietzsche à distinção entre corpo e alma aparece, de um modo mais enfático, no terceiro parágrafo do Prólogo de *Gaia Ciência*: “*A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como fez o povo, e menos*

ainda diferenciar alma de espírito” (Nietzsche, 2001, p. 12-13). Para o filósofo alemão, o corpo é a luta de suas partes, de impulsos que buscam mais potência, e, como diz Frezzatti (2001) no segundo capítulo de seu *Nietzsche contra Darwin*, o pensamento e a consciência também são produtos dessa luta. Portanto, para Nietzsche, corpo e alma não são coisas diferentes e separadas, sendo a alma parte do corpo que não é outra coisa senão luta de impulsos, que não lutam por conservação, mas por superação, por domínio, por mais potência. Deste modo, o corpo é pluralidade, pluralidade de impulsos que combatem entre si por mais potência.

A disposição destes impulsos que lutam entre si, segundo Nietzsche, caracteriza o que é um corpo sadio e o que é um corpo doente. Tendo em vista que corpo é uma multiplicidade ou pluralidade de impulsos é necessário analisar de que modo tais impulsos estão dispostos para que se saiba o que é um corpo saudável e o que é um corpo enfermo.

No segundo parágrafo do Prólogo de *Gaia Ciência*, Nietzsche se refere a estes estados citando o corpo doente e o corpo sadio. Na verdade, Nietzsche começa se referindo à diferença entre o homem doente e o homem sadio, e como é visto na definição de homem feita em *Assim falou Zaratustra*, homem não é outra coisa senão corpo, entendido como grande razão. Sendo assim, pode-se considerar que, se há saúde ou doença no homem, ambas são do corpo, ou seja, ambas são determinadas pelo modo como os impulsos estão configurados no corpo. Estes estados do corpo (saúde e doença) implicam em caracterizações que fazem parte da tipologia nietzschiana forte/fraco. A saúde é o que caracteriza um corpo como forte enquanto a doença como fraco.

Para que um corpo seja forte é necessário que haja uma disposição dos impulsos que se configuram do seguinte modo: as forças ou impulsos devem estar em luta tendo sempre um impulso mais forte, que seja dominante sobre os outros. Este impulso que domina não permanece, necessariamente, como dominante. Como o que ocorre com os impulsos é uma luta constante deve haver a superação de outro impulso que, com isso passa a dominar. O importante é que sempre haja uma hierarquia em que um impulso seja dominante sobre os outros para que um corpo seja saudável e, com isso, forte. O organismo fraco (doente) é aquele que não tem os seus impulsos hierarquizados. Quando os impulsos estão no mesmo nível de potência, trata-se de um organismo fraco. Neste caso há uma anarquia de impulsos, pois não há dominante. Ou seja, o corpo que é configurado por um nivelamento dos impulsos é do tipo fraco, os impulsos dispostos em mesmo grau de potência pertencem ao fraco, que é o corpo doente. Por outro lado, o organismo que não possui seus impulsos

nivelados, ou seja, um organismo em que há impulsos dominantes em relação aos outros, é forte.

Deste modo, percebe-se que o fator principal que caracteriza um corpo como saudável ou doente é a disposição de seus impulsos. O corpo forte é caracterizado pela hierarquia de seus impulsos, deste modo, o corpo que tem seus impulsos dispostos hierarquicamente é o corpo saudável; por outro lado, o corpo fraco é caracterizado pela anarquia de seus impulsos, assim, a doença pertence ao corpo que tem seus impulsos dispostos anarquicamente. Mas, em que podem implicar a saúde e a doença do corpo?

No segundo parágrafo do Prólogo de *Gaia Ciência*, em que Nietzsche faz uma descrição do homem doente e o homem sadio, encontra-se sobre estes homens o seguinte: no primeiro, diz o filósofo, “*são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças*” (Nietzsche, 2001, p. 10). Esta deficiência pode ser entendida como a anarquia dos impulsos do corpo do homem doente. Já as riquezas e forças do outro podem ser entendidas como a forte hierarquização dos impulsos potentes do corpo do homem sadio.

Tendo em vista que o próprio pensamento é uma conseqüência do corpo, esta disposição dos corpos (sadio e doente) é que irá determinar o pensamento que será produzido por cada um destes tipos, a filosofia de cada um destes tipos:

Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda a metafísica e física que conhece um “finale”, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo (Nietzsche, 2001, p. 11).

Nesta passagem Nietzsche se refere claramente aos filósofos considerados por ele como doentes. Esses pensamentos que buscam um “além”, um “outro”, são sintomas de uma doença que se pode chamar impulsional, uma vez que caracterizam um baixo grau de hierarquização e de potência dos impulsos. O retrospecto desta doença em seus pensamentos faz com que se afirme, por exemplo, algo que está para além da vida e, com isso, se negue a corporeidade, a humanidade, a vida, bem como postulem dissimulada e enganosamente a “alma” para desprezar o corpo. Ou seja, toda tentativa de fundamentar uma transcendência pode ser decorrente de um corpo doente, tanto que Nietzsche indica que os pensadores doentes predominem na história da filosofia. Tal predominância começa com Sócrates, um dos mais celebrados pensadores do Ocidente que exerceu forte influência na filosofia de Platão. Sendo assim, analisemos o

primeiro capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos* para que se entenda o que Nietzsche considera um corpo doente, neste caso, Sócrates.

O capítulo dedicado a Sócrates em *Crepúsculo dos Ídolos* não tem como alvo apenas este grego, mas como afirma o próprio Nietzsche, os sábios de todos os tempos. Sócrates é colocado como principal personagem desta análise pelo fato de ser o precursor do problema identificado pelo filósofo alemão. Sócrates é caracterizado como um pessimista, pelo fato de dizer que a vida é um sofrimento, e com isso aceitar a morte como uma cura para este sofrimento. De acordo com Nietzsche, com esta afirmação Sócrates está dizendo um não à vida.

Antes de dizer um não definitivo à vida, Sócrates criou alguns “remédios” para suportar a sua doença. Isto indica que ele sabia da enfermidade, e assim sentiu a necessidade de criar algo para, ao menos, se conservar. Segundo Nietzsche, Sócrates não era o único doente em seu tempo, com isso seu remédio causava interesse também em outras pessoas e, a partir disso, o filósofo alemão explica o fascínio que Sócrates exercia sobre outros homens de sua época que também precisavam de algum remédio para suportar sua enfermidade. Mas o que é este remédio que permite a Sócrates, ao menos, sua conservação? Segundo Nietzsche, trata-se da dialética.

Nietzsche explica que a dialética era motivo de riso entre os gregos da época trágica e, com Sócrates, ela passa a ser elevada. Ou seja, um procedimento que antes era comum no que Nietzsche chama de povo, ou “ralé”, passa a ser elevado a partir de Sócrates. A dialética é colocada como último recurso, e com ela, o indivíduo tinha um meio de distorcer um discurso. Era usada como um artifício que obrigava o oponente a provar que não era idiota, e tirava do dialético a necessidade de mostrar-se forte. Com isso, Nietzsche insinua que a dialética de Sócrates seria uma forma de vingança, de ressentimento. O uso da dialética, para Nietzsche, indica que Sócrates era um decadente consciente. Ou seja, ele sabia de sua enfermidade e, por isso, buscou uma espécie de remédio. Porém, o remédio encontrado por Sócrates não o curou, pois a dialética não o tornou ascendente, mas somente permitiu que ele se conservasse (ele e os que o seguiam).

A partir destas considerações sobre Sócrates, Nietzsche diagnostica que este grego nega a vida e eleva a morte, uma vez que despreza o corpo em detrimento da “alma”. Para Nietzsche, Sócrates não conseguia suportar o peso do constante vir-a-ser da vida, da constante luta em que não se encontra nada de permanente. Por este motivo Sócrates postulou suas verdades transcendentais, com o intuito de encontrar algo imutável, algo

sobre o que ele poderia pensar, de acordo com o estado de seu corpo: a enfermidade.

A doença de Sócrates é sintoma da anarquia de seus impulsos. Isto obrigou que o corpo deste grego criasse instâncias transcendentais, “verdades transcendentais”, uma vez que o estado de seu corpo não era suportável por ele. Com isso, surge o desprezo ao corpo. Este desprezo é decorrente da doença de Sócrates, e faz com que se crie um pensamento que nega a vida, nega o corpo, e eleva o que é um simulacro dele, a alma. Como seus instintos estão em decadência Sócrates os nega, e ao negar seus instintos afirma o racional, o espiritual. Sócrates cria uma fórmula com a qual pretende se opor aos instintos e negar o que é inconsciente, em detrimento do consciente e sempre racional. Esta fórmula identifica razão, virtude e felicidade, e retrata a racionalidade grega como fuga dos instintos. A dialética é seu instrumento.

Nietzsche vê a filosofia de Sócrates como um sintoma da decadência, pois ao postular “verdades” transcendentais, nega a vida. Portanto, Sócrates era um doente e postulou estas “verdades”, justamente, por ser um corpo doente. Ou seja, esta negação da vida, que se refere também a esta negação do corpo, não é outra coisa senão um resultado do estado do corpo de Sócrates: a enfermidade.

Como foi afirmado anteriormente, mesmo neste primeiro capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche não se refere somente a Sócrates, mas aos sábios de todos os tempos que afirmam sobre a vida, mesmo indiretamente, que “*não vale nada*” (Nietzsche, 1976, p. 17). Sobre estes é que parece haver mais uma referência no Prólogo de *Gaia Ciência*, em que o filósofo alemão escreve: “*freqüentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma ‘má compreensão’ do corpo*” (Nietzsche, 2001, p. 12). Se “de modo geral” a filosofia separou radicalmente a alma ou o espírito do corpo; se “de modo geral” a filosofia entendeu o corpo como detentor de um papel secundário, ou até mesmo como algo que atrapalha a “busca pelo conhecimento”, pode-se entender porque Nietzsche afirma que a filosofia foi uma interpretação e uma má compreensão do corpo. Para o filósofo alemão, o corpo não tem um papel secundário, mas deve ser o ponto de partida da filosofia; a alma não é algo que existe de modo separado, mas uma consequência do corpo, é como uma parte do corpo; com isso, alma e corpo não são diferentes, separados ou independentes, pois, para o filósofo alemão, corpo é uma multiplicidade de impulsos, da qual a alma faz parte, mesmo tendo um papel secundário.

Na História da Filosofia não é incomum encontrar sistemas que privilegiam a alma e relegam ao corpo um papel secundário, ou pior,

consideram o corpo como algo que atrapalha o encontro da verdade. Não é sem motivo que Platão é um dos principais alvos de crítica de Nietzsche, pois afirma que o homem só conhece a verdade quando acessa as formas, o que só pode ser feito se conseguir descartar o sensível, o corporal. E, por seguir esta linha, o cristianismo é outro alvo das violentas críticas do filósofo alemão que, inclusive, considera que o cristianismo é o platonismo do povo, já que prega a transcendência como a realidade superior. Enfim, estes dois casos, consistem nos maiores alvos de crítica de Nietzsche e, tem em comum, o desprezo pelo corpo. Tal desprezo, segundo Nietzsche, é resultado de sua doença, da anarquia dos impulsos que os caracterizam.

Referências

DESCARTES, R. *Objções e respostas*. Trad. J. Guingsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

FREZZATTI, W. A. *A fisiologia de Nietzsche*. Ijuí: Unijuí, 2006.

FREZZATTI, W. A. *Nietzsche contra Darwin*. Ijuí: Unijuí, 2001.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Edson Bini e Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1976.

NIETZSCHE, F. W. *Also sprach Zarathustra*. [S.l.:] Editora Virtual Books Online M&M Editores, 2000. Versão em português: *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

STIEGLER, B. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001.

Bibliografia adicional

DESCARTES, R. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2004.

Trilhas Filosóficas

JARA, J. *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos, 1998.

NIETZSCHE, F. W. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

O estoicismo de Michel Foucault: uma análise a partir do conceito de acontecimento

Miguel Ângelo Oliveira do Carmo*

Resumo

A leitura de alguns textos dos *Dits et écrits*, somada a uma atenção maior para com o desdobramento da filosofia do chamado “último Foucault”, independentemente da sua aproximação com os antigos, revela-nos a possibilidade de afirmar, não digo uma posição estoíca, mas um certo “uso” do estoicismo na filosofia de Michel Foucault. A problematização do discurso, revelando as artimanhas do sentido; a percepção iminente do poder na “lógica das práticas” dos indivíduos, conformando-os a uma subjetividade; a criação do conceito de “acontecimentalização”, que desdobra um outro processo histórico; por fim, a sinalização de uma ética como construção política do indivíduo consigo mesmo, com o outro e com as coisas (estética da existência), são elementos de uma prática filosófica que o aproxima, por vezes, do estoicismo. O presente trabalho não pretende se desdobrar em todos esses elementos e nem tem a intenção de afirmar, categoricamente, um Foucault estoíco, mas, a partir do conceito de acontecimento/acontecimentalização, problematizar uma aproximação entre a prática filosófica de Foucault e a dos estoícos.

Palavras-chave: Acontecimento; incorporal; estoícos; Foucault.

Résumé

La lecture de certains textes des *Dits et écrits*, en plus grande attention à l'évolution de la philosophie de ce qu'on appelle le “dernier Foucault”, indépendamment de son rapprochement avec l'ancien, nous montre la chance de dire, non pas tant une position stoïcienne, davantage une certaine “usage” du stoïcisme dans la philosophie de Michel Foucault. La problématisation du discours, révélant l'astuce du sens; la perception du pouvoir dans la “logique des pratiques” d'individus, les conforment à une subjectivité; la création de la notion de “événementialisation” qui dédouble autre process historique; enfin, la présentation d'une éthique avec construction politique de l'individu en lui-même, à l'autre et avec les choses

* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e professor da Universidade Federal do Acre (UFAC).

(l'esthétique de l'existence), sont des éléments d'une pratique philosophique qui amène Foucault au stoïcisme. Ce travail n'est pas destiné à se dérouler dans l'ensemble de ces éléments et ne affirme pas, catégoriquement, un Foucault stoïque, aussi de la notion d'événement/événementialisation, problématiser un rapprochement entre la pratique philosophique de philosophe et des stoïques.

Mots clefs: Événement; incorporel; stoïques; Foucault.

A primeira grande descoberta do conceito de acontecimento foi realizada pelos estóicos. Seja na física, na ética ou na lógica, trata-se sempre de se afastar das alturas clássicas da metafísica e se localizar na superfície das intensidades. O dualismo não é mais realizado entre o que é sensível e inteligível, mas entre uma corporeidade e um algo que paira na superfície das coisas, “transformações incorporais”, acontecimentos. Na física estóica o acontecimento é produzido pelas misturas dos corpos, corpos que se modificam e, em seus limites, causam efeitos de outra ordem, a revolução de um “materialismo do incorporel”. Na lógica, ele é um pensamento da diferença, pois desestrutura toda referência a um objeto, rejeitando assim o que pode ser tomado como propriedade ou qualidade fixa do mesmo. No lugar da predicação, sustentada pela cópula aristotélica que nos dá a definição de uma substância, a voz infinitiva do verbo expressa que o acontecimento do ser é sua própria potência de realização. Na ética, nada mais do que “querer o acontecimento”. Mas o que podemos entender por isso? Longe da resignação tão impregnada em nossas mentes, querer o acontecimento torna-se a efetuação da força do ser. O acontecimento é o salto dessa força no destino daquilo que acontece. Liberdade e necessidade paradoxalmente se aproximam. Querer a liberdade, pois a força é uma abertura do ser; ter a necessidade, pois toda abertura é fatal.

Foi com os estóicos, em contraposição ao modo tradicional e clássico de se filosofar, que o acontecimento ganhou lugar de importância como quase não se viu em toda história da metafísica, salvo algumas figuras da linha dita “marginal” da filosofia. Entre estas encontramos Nietzsche, que serviu de material para o fazer filosófico de Michel Foucault. Se há influência, não é no sentido comum, no qual um ao rebater ou não o outro, acaba por adicionar ou levemente modificar a filosofia anterior; a influência nitzschiana, kantiana, deleuziana, da literatura, da medicina, da política, seja ela qual for, é da ordem da provocação e diferenciação a partir de uma co-

relação. O pensamento de um filósofo servia de material experimental para uma inovação possível.

Nesse sentido, a noção de acontecimento dos estóicos, ao mesmo tempo retorcendo a história e sendo através dela uma exigência nova para um outro exercício histórico, não deixou de “influenciar” Foucault e seu trabalho, ou melhor, este fez “bom uso” do conceito. Ele está presente seja nas suas análises do discurso, seja na realização de uma prática política de resistência ao poder. Sabemos o quanto a história permeou o seu trabalho e o quanto o tema da atualidade se tornou cada vez mais uma obstinação no final da sua vida, mas qual lugar ocupa o acontecimento em seus estudos? Se para os estóicos o acontecimento não é nada mais que o efeito de uma batalha corporal, em que sentido Foucault retoma e faz uso, porque não, inovador desse conceito? Em qual caminho a sua filosofia do acontecimento se direciona para um materialismo do incorporeal? Isso, de alguma forma (provavelmente de forma nietzschiana), fez ressonância no modo de fazer filosofia de Foucault.

No entanto, uma observação: Foucault não foi estóico, mesmo quando estudou em seus cursos e livros a antiguidade. Podemos então perguntar: qual é o sentido em relacionar o acontecimento estóico ao acontecimento foucaultiano ou ao seu trabalho filosófico perpassado por esse conceito? Nenhum outro a não ser o fato de tentar evidenciar um certo *uso estóico* do conceito de acontecimento. Mais explicitamente, um certo *modo* de utilização do conceito, remetendo-o a uma pragmática inovadora da problematização filosófica contemporânea. Assim como Foucault não se considerava historiador e nem fazia filosofia da história como muitos críticos gostaram e gostariam de enquadrá-lo, cairíamos em erro ao afirmá-lo estóico. Se o seu trabalho é uma filosofia do acontecimento não é por ter almejado em sua experimentação filosófica um certo estoicismo, mas por querer elevar o caráter instrumental da sua prática enquanto problematização filosófica. Tal filosofia possui feições estóicas pela sua maneira de se apropriar, criativamente, do conceito e não por assumir um posicionamento, um possível papel¹. Portanto, mais do que caracterizar uma identidade filosófica nos interessa aqui perceber o uso instrumental do conceito de acontecimento realizado por Foucault.

Ora, como captar esse acontecimento na filosofia de Foucault? Inicialmente podemos percebê-lo em seu trabalho com a questão do

¹ Uma frase de efeito tão bem conhecida não se cansa de retornar: “Não me pergunte quem eu sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ele rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever” (Foucault, 1997, p. 20).

discurso. Para Foucault, a singularidade do discurso, em sua formação existencial, está no conceito de enunciado ou na descrição enunciativa dos próprios discursos. É em *A Arqueologia do Saber* que encontramos sua definição mais elaborada. Esse uso conceitual e estoíco de Foucault é bem frisado por Deleuze (1992, p. 112):

O conceito de enunciado, tal como ele o concebeu, me impressionou muito, pois implicava numa pragmática da linguagem capaz de renovar a lingüística. Aliás, é curioso como Barthes e Foucault insistirão mais e mais numa pragmática generalizada, um num sentido mais epicureu, o outro mais estoíco.

Mas a teoria do enunciado não só trará a idéia de acontecimento como existência singular do discurso, como também, acredito, remeterá Foucault à descoberta do exercício diagramático do poder instalado a partir de uma “ordem do discurso”.

No entanto, a definição dessa pragmática, do enunciado, deve passar pela distinção não só com a estrutura lingüística, elemento bem comum aos lingüistas (frase), e com a busca recorrente a uma significação primeira, própria dos lógicos (proposição), mas também com o ato de linguagem. É nesse sentido que Foucault (1997, p. 98-99 [grifo nosso]) dirá em uma longa citação:

[...] o enunciado não é uma unidade do mesmo gênero da frase, proposição ou ato de linguagem; [...] mas não é tampouco uma unidade como um objeto material poderia ser, tendo seus limites e sua independência. Em seu modo de ser singular (nem inteiramente lingüístico, nem exclusivamente material), ele é indispensável para que se possa dizer se há ou não frase, proposição, ato de linguagem; e para que se possa dizer se a frase está correta (ou aceitável, ou interpretável), se a proposição é legítima e bem constituída, se o ato está de acordo com os requisitos e se foi inteiramente realizado. [...] Mais que um elemento entre outros, mais que um recorte demarcável em um certo nível de análise, trata-se, antes, de uma *função* que se exerce verticalmente, em relação às diversas unidades, e que permite dizer, a propósito de uma série de signos, se elas estão aí presentes ou não. O enunciado não é, pois, uma estrutura [...]; é uma *função de existência* que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles “fazem sentido” ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita).

No início dos anos 70, em meio às tantas explicações sobre a formação do saber como conjuntos de discursos, Foucault (1996, p. 57-58) nos dará a sua primeira definição de acontecimento, bem próxima da dos estoicos. Diz ele:

Se os discursos devem ser tratados, antes, como conjuntos de acontecimentos discursivos, que estatuto convém dar a esta noção de acontecimento que foi tão raramente levada em consideração pelos filósofos? Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorporal.

Será em *Theatrum philosophicum*, texto que representa a leitura dos livros *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido* de Gilles Deleuze, que Foucault não cansará de afirmar a necessidade de um outro tipo de filosofia para pensar o acontecimento no seu sentido mais estoico. Nesse texto, o acontecimento é tomado como uma incorporalidade, efeito presente no limite dos corpos, em uma superfície metafísica; mais ainda, estando em uma teia complexa chamada discurso, sua expressão verbal encontra-se no infinitivo presente (Foucault, 2001a). A mistura dos corpos em batalha, a superfície de realização dos efeitos incorporais, a desestruturação de uma linguagem que não se expressa no infinitivo, a subversão de uma lógica do predicado, a liberação do ser na sua mais abundante diferença, enfim, tudo isso deve estar em ebulição em uma filosofia tão fora e marginalizada da história da filosofia que se desconhece a sua intenção. “Filosofia do fantasma”²? Sim, aquela que não sustenta qualquer origem e anda solta no limite dos corpos. É preciso pensar hoje, em uma filosofia na qual existe toda uma

abundância do impalpável [...]: enunciar uma filosofia do fantasma que não esteja, por intermédio da percepção ou da imagem, a serviço de um dado originário, mas que o deixe valer entre as superfícies com as quais ele se relaciona, na subversão que faz passar todo o interior para fora e todo o

² Vejamos a seguinte passagem: “Agradecemos a Deleuze. Ele não retomou o slogan que nos cansa: Freud com Marx, Marx com Freud, e todos os dois, se lhes agrada, conosco. Ele analisou distintamente o que era necessário para pensar o fantasma e o acontecimento” (Foucault, 2001a, p. 955; tradução nossa).

exterior para dentro, na oscilação temporal que o faz sempre se preceder e se seguir [...]. (Foucault, 2001a, p. 946-947)

No reino das causas e dos efeitos, no terreno dessa nova filosofia, o acontecimento é sempre o elemento incorpóreo resultante dos corpos; se sua lógica é mais complexa é porque denota a perda de referências e acentua o momento de embaraço de qualquer historiador sempre faminto por uma lógica linear e uma santificação de fatos. O “verdadeiro” acontecimento não deve ser buscado nas causas, simplesmente por estar preso a uma determinada materialidade, assim como na materialidade do discurso; sua materialidade é incorpórea, está na atualidade do efeito, na complexidade de um paradoxo, nas referências múltiplas do ato com suas específicas tomadas de posições. Sua metafísica não deve ser abandonada e nem confundida, pois,

não é a metafísica de uma substância que possa fundamentar todos os seus acidentes; não é a metafísica de uma coerência que os situaria em um nexó baralhado de causas e efeitos. O acontecimento – a ferida, a vitória-derrota, a morte – é sempre efeito, inteiramente produzido por corpos que se entrecrocão, se misturam ou se separam; mas esse efeito jamais é da ordem dos corpos [...]. As armas que desfazem os corpos formam sem cessar o combate incorpóreo. A física diz respeito às causas; porém os acontecimentos, que são os seus efeitos, já lhe não pertencem (Foucault, 2001a, p. 949).

Essa nova filosofia metafísica deve se atrelar a uma história: um tipo de história que não mais busque, através da sua narrativa contínua, a identificação das significações primeiras. A história dita “efetiva” no lugar da tradicional fará aparecer o acontecimento na sua singularidade mais radical: aquela das forças em conflito e mutação constante. É essa transformação das forças em luta, no seu mais paradoxo modo de ser, que a história não poderá deixar escapar. A percepção do acontecimento em sua efetiva formação será a colocação do olhar perspectivo sobre as transmutações microfísicas do poder e das resistências que lhe acompanham. O “acaso da luta” é a regra das forças, o seu positivismo não é a vitória, mas, antes, o jogo estratégico das representações que só vemos em um teatro filosófico; uma aceitação, e, mais do que isso, a afirmação de uma mudança a ser levada em frente, sempre mais à frente. Aqui, não encontramos o que tanto nos fora prometido e nem nos reencontramos através dele: temos apenas relações, relações de forças.

É a partir de um bom uso de Nietzsche que Foucault terá essa visão do acontecimento como relações de forças e como algo que terá sua

inscrição em uma história efetiva (Foucault, 2001b). Com o avanço das pesquisas sobre o poder, seja inicialmente com o Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP) ou mais tarde com a questão da sexualidade, percebeu-se que se o acontecimento tem como lugar de inscrição o corpo, este mesmo corpo é também marcado pelo poder. Pela história e através da história, poder e acontecimento se encontram na formação do indivíduo enquanto sujeito. Daí a necessidade de inverter a concepção jurídica e tradicional que se tem do poder (não mais dizer que ele é repressor, negativo, mas que possui a sua positividade, uma grande otimização do seu exercício); daí uma crítica que venha tornar fluida as tramas da estrutura política na sociedade. Fluida? Em que sentido? No sentido de que tudo, através das instituições sociais, do Estado, é um jogo na conquista do sujeito. Nesse intuito, pensar o acontecimento na constituição política do indivíduo é uma tarefa que não deve ser adiada, mas implementada em nossa atualidade, é uma tarefa de resistência.

A “acontecimentalização”, tão bem explicitada em uma conversa com historiadores, terá essa tarefa política de resistência. O surgimento da singularidade no caminho da história é nada mais nada menos que a realização da “ruptura das evidências” e não a busca de uma essência que consolidaria o evidente sem discussões prévias. Foucault quer mostrar que a construção do sujeito pelos vários saberes, nas suas relações mais estratégicas com o poder, e vice-versa, pode ser diferente do que a primeira vista nos aparece; quer nos mostrar que a verdade, em todos os sentidos, é uma arma quando bem utilizada. É preciso “recolocar o regime de produção do verdadeiro e do falso no coração da análise histórica e da crítica política” (Foucault, 2001c, p. 846). Qual é a verdade e a falsidade, quando não muito se embaralham, que nos comanda? Ou seja, passando pela racionalidade do Estado e suas formas de governo, que procedimentos são adotados na capacitação tática do poder para, mais do que constituir, fazer indivíduos constituírem a si mesmos?

Seria o trabalho genealógico, a descrição das relações de poder, as estratégias de resistência, a agonística entre as forças do real, a análise política da verdade e da moral e da ética, todo um esboço de uma filosofia do acontecimento? Não duvidemos dessa empreitada filosófica em Michel Foucault. A hipótese que gostaríamos de mostrar é que o caráter prático-experimental da sua filosofia, principalmente a partir dos anos 70, com o seu ativismo político e suas pesquisas sobre a razão estatal e sua microfísica do poder, não deixou de evidenciar a realização, por mais paradoxal que seja, de uma filosofia do acontecimento. Foucault fez filosofia do acontecimento e foi obcecado pelo agora, pelo hoje, tanto que nos anos 80

Trilhas Filosóficas

se ancorou profundamente na questão da atualidade. E aqui temos uma prática que, por vias kantianas, pode ser tomada como uma explicitação cada vez mais precisa desse uso estóico de se fazer filosofia. Acontecimento e atualidade em uma proximidade que mantém distância e torna possível uma nova realidade: aquela que acontece.

Referências

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de A. Sampaio. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe B. Neves. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. In: *Dits et écrits*: Vol. I. Paris: Quarto Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: *Dits et écrits*: Vol. I. Paris: Quarto Gallimard, 2001b.

FOUCAULT, Michel. Table ronde dum ai 1978. In: *Dits et écrits*: Vol. II. Paris: Quarto Gallimard, 2001c.

O trabalho crítico da ontologia histórica do presente e a agonística entre poder e liberdade em Michel Foucault

Rogério Luis da Rocha Seixas*

Resumo

O poder sempre foi um tema de reflexão ao longo da história do pensamento filosófico. Agora a tarefa é de se diagnosticar na atualidade como se exerce o poder. Foucault interpreta que o texto kantiano da *Aufklärung* inaugura um tipo de filosofia crítica que busca as condições e as indefinidas possibilidades de nos transformarmos a nós próprios. Reativa-se assim a noção de *ethos* filosófico como atitude de modernidade enquanto crítica para “diagnosticar a atualidade”, fazendo desta crítica um modo de agonística, onde os sujeitos racionais se reconhecem como autônomos e livres. Este texto pretende explicitar e situar o *ethos* filosófico próprio à ontologia crítica de nos mesmos perante a atualidade de uma racionalidade biopolítica a partir da reflexão foucaultiana.

Palavras-chave: Agonística; *Aufklärung*; *ethos* filosófico; ontologia crítica.

Resumen

El poder siempre se a considerado como lo tema de reflexión a lo largo de la historia de lo pensamiento filosófico. Ahora la tarea es diagnosticar na actualidad como si ejerce el poder. Foucault interpreta que lo texto kantiano da *Aufklärung* inaugura un tipo de filosofía crítica que busca las condiciones e las indefinidas posibilidades de transformación de nos propios. Reaviva-se así la noción de *ethos* filosófico como actitud de la modernidad mientras la crítica para “diagnosticar la actualidad”, haciendo de esta crítica un modo de agonística, donde los sujetos racionáis se reconocen como autónomos e libres. Este texto pretende hacer una explanación e situar lo *ethos* filosófico propio à ontología crítica de nos mismos perante la actualidad de una racionalidad biopolítica a partir de la reflexión foucaultiana.

Palabras clave: Agonística; *Aufklärung*; *ethos* filosófico; ontologia crítica.

* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e membro do Laboratório de Filosofia Contemporânea (UFRJ).

O papel da crítica filosófica e a questão do poder

Em seus últimos cursos no Collège de France, Michel Foucault comenta um texto de Kant, *Was ist Aufklärung*, que o autor entende como inaugurador do discurso filosófico da modernidade. Mas o que exatamente chamou a atenção do pensador francês para um escrito do século XVIII? Claro que inicialmente se faz necessário descrever um pouco do que se trata este texto escrito por Kant, publicado em 1784, em um jornal alemão. A *Aufklärung* como “a saída do homem do estado de minoridade ou dependência infantil, da qual o homem é o próprio culpado por sua incapacidade de não pensar por si mesmo” (Kant, 1984, p. 100). A tentativa de sair da minoridade deve ser um esforço para os indivíduos que buscam despertar de seus sonos dogmáticos, tanto em nível particular quanto coletivo, fazendo uso de sua razão e desafiarem premissas apresentadas como corretas e que guiam as suas crenças e condutas. Há um apelo para se ter a coragem de se conhecer e pensar por si mesmo, atingindo a maturidade e assim assumir as próprias decisões sem recorrer aos dogmas. Feita esta rápida descrição do texto kantiano, resta esclarecer o interesse de Foucault. Segundo a nossa interpretação, Foucault percebe nesta atitude expressa no texto kantiano, um modo de relação com o presente, onde o indivíduo não é um mero espectador, mas sim um ator do momento presente ao qual pertence. O autor compreende a empreitada de Kant como uma tentativa em responder de modo crítico a seguinte questão: “O que é o presente?”. Então, Foucault retira do ensaio kantiano, a idéia de criticar o nosso próprio momento presente. Esta é uma atitude entendida pelo pensador francês como um modo de relação com a atualidade, onde o indivíduo exerce uma atitude crítica. Em Kant está presente a formulação da questão que seria da seguinte ordem: “O que é precisamente este presente ao qual pertencemos?”. Essa nova interrogação crítica ou atitude crítica pode ser caracterizada como uma ontologia do presente, uma ontologia crítica de nós mesmos. Acompanhando a análise de Foucault, fica evidente que a questão à qual Kant quer diretamente responder diz respeito à determinação de um elemento do presente que se deve distinguir, reconhecer e decifrar entre todos os outros. Tal objetivo nos leva a outra questão: qual o papel da filosofia em nosso momento presente? Para Michel Foucault, exercer um diagnóstico de nosso presente ou em outros termos, traçando a *ontologia do momento histórico presente*. Não se trata aqui de uma tradicional tentativa de conceber uma analítica da história da verdade, mas consiste em exercitar uma analítica do presente histórico. Traçar uma

ontologia crítica nos possibilita a formulação de outras questões essenciais como: o que nós somos no momento presente? O que estamos fazendo de nós? Quais são as transformações que ocorrem a nossa volta? E o que faço quando falo deste momento presente? Foucault entende então a tarefa da filosofia como sendo a de se defrontar com esta problematização, voltada não simplesmente para o que acontece no sentido puramente teórico, mas como possibilidade de transformação, uma ação de mudança, fundada no exercício do diagnóstico crítico. Como se lê em Foucault (1994b, p. 578):

Uma ontologia crítica do presente de nós mesmos deve ser considerada não como uma teoria, doutrina ou corpo permanente de saber que se acumula; deve ser concebida como uma atitude, um *ethos*, uma via filosófica onde a crítica daquilo que somos – seja ao mesmo tempo – uma análise histórica dos limites nos quais estamos situados e a prova de sua ultrapassagem possível.

Deve ser assinalado que presente nesta concepção de *ethos filosófico* se expressa não apenas o sentido de uma crítica permanente de nosso ser histórico, mas também uma crítica permanente de nós mesmos. O *ethos* aqui especificado por Foucault, estabelece a tentativa de transformar o sentido de crítica kantiana, em uma atitude prática da razão no sentido que se atinjam modos de ultrapassamento dos nossos limites. Localiza-se nos limites sempre a possibilidade de se criar ações ou pensamentos diferentes. Temos uma “atitude limite”, que precisa ser entendida não como uma ação de transgressão ou rejeição, mas uma atitude de crítica em movimento, voltada para transformação da vida dos indivíduos de forma criativa, levada às últimas conseqüências. Como diz o próprio Foucault, o *ethos* se trata em “transformar a crítica exercida na forma da limitação necessária em uma crítica prática na forma da ultrapassagem possível” (Foucault, 1994b, p. 574). Logo, a referência ao modelo kantiano não significa um retorno a Kant por parte de Foucault. A atitude crítica consiste em repensar o Iluminismo, não como aurora do reino luminoso da razão, mas como um esforço permanente para interrogar as racionalidades totalitárias ou falaciosas que nos conduzem. Passa-se de uma crítica em termos transcendentais para uma crítica no plano das práticas imanentes. A crítica não vai mais se exercer na investigação das estruturas formais que têm valor universal. O objetivo da crítica *hoje* é o de se configurar enquanto *ethos filosófico*, buscando as condições e as indefinidas possibilidades de nos transformarmos a nós próprios. Ela exige sempre um trabalho paciente sobre os nossos limites. Essa crítica prática como ultrapassamento possível é “*genealógica* em sua finalidade”, na medida em que mostrará a partir da

Trilhas Filosóficas

contingência que nos fez ser o que somos; a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos. Significa dizer que o projeto de uma crítica permanente não tentará identificar as estruturas universais de todo conhecimento possível ou ações morais possíveis, mas ganha o contorno de uma crítica prática que toma a forma de um ultrapassamento possível. Esta noção de “ultrapassamento possível” traz um sentido de criticar os limites, entendendo por limites o modo como temos nos constituído como sujeitos que pensam e agem em nossa atualidade, pois afinal possuímos a identidade de “sujeitos racionais e autônomos”, herdeiros da própria *Aufklärung*. Pelo menos a partir da proposta iluminista tradicional, incluindo é óbvio a kantiana. A crítica prática dos nossos limites, promovida por uma filosofia da ontologia do presente, pode abrir novos espaços para recusarmos o que temos sido, agindo e pensando de forma mais criativa. Então o ponto essencial da ontologia crítica de nossos limites é possibilitar o pensar e agir diferente.

Fica claro que a ontologia crítica não é um gesto de pura rejeição de tudo, mas como foi afirmado, se apresenta como uma atitude crítica prática para transformações possíveis. Foucault sugere que esta atitude tenha um “caráter experimental em relação à realidade contemporânea, tanto para entender os pontos onde o ultrapassamento seja possível e também desejável quanto para determinar a forma que esta atitude precisa tomar” (Foucault, 1988, p. 46). Aparentemente não existe a proposta de um modelo de agir universal. Não é um sujeito transcendental que está em jogo. Contudo, também não se alude a algum tipo de agir individual, pois qualquer transformação só se faz possível com os outros. Mas como agir para abrir possibilidades de ultrapassamento de nossa própria condição? Como conhecermos de modo amplo e definitivo nossos limites? Não nos parece que Foucault apresente uma solução fechada para estas questões. Talvez seja exatamente esta sua intenção. Aliás, o filósofo reconhece que o projeto de ontologia crítica abandona a “esperança de um dia aceder a um ponto de vista que pudesse nos dar acesso a qualquer conhecimento completo e definitivo do que pode constituir nossos limites históricos” (Foucault, 1994a, p. 47). Embora não apresente um caminho definitivo a ser seguido, a crítica prática pretende ser uma espécie de desafio crítico e uma possível ação de recusa, contra práticas, conceitos e valores que informam e determinam a nós, como assujeitados aos poderes hegemônicos, onde tudo nos é conferido como necessariamente universal e progressista. Claro está que estamos nos referindo ao conjunto de transformações políticas, econômicas, sociais e culturais que se apresentam como realizações do Iluminismo ainda em nossos dias. Algumas dessas mudanças se apresentam

em conflito com a autonomia dos indivíduos. Foucault não repudia estes valores e as instituições sob a noção ampla de Iluminismo e Modernidade, levando-se em conta que alguns acabem sendo indispensáveis para nossa autonomia. Diante deste quadro, uma das questões fundamentais, necessária para abordagem da ontologia crítica, é o que Foucault chama de “paradoxo das relações de capacidade e poder” ou em outras palavras, como sermos livres ou autônomos, resistindo às diferentes práticas de poder. No que se segue, destacarei a análise foucaultiana de como as práticas de poder se transformaram e atuaram sobre os micro e macro-corpos.

A análise das práticas de poder sobre os corpos

Em nosso presente nada é mais evidente como um problema a ser diagnosticado do que a relação entre racionalização e excessos do poder que sempre foi tema de reflexão e debate ao longo da história do pensamento filosófico e político da humanidade. Foucault percebe que o foco da crítica filosófica não pode mais insistir em tratar da questão como foi tão perseguida pela filosofia política tradicional: o que é o poder? Agora a tarefa é de se diagnosticar como se exerce o poder. Foucault vai ainda mais longe: não existe de fato esta substância referida como poder, mas relações de poder em diversos campos. Significa dizer que a expressão do poder no singular não faz mais sentido. Se tratado desta forma, teremos um falso problema. Assim também como se demonstrarão infrutíferas as tentativas que buscam sua mera definição teórica. Deste modo, a nova definição foucaultiana de poder compreende um campo múltiplo e diverso de relações de poderes imanentes ao domínio onde se defrontam. Percebe-se a presença de ações agonísticas que revelam o jogo que inverte, desloca e transforma as relações de poder. Este é um tema de nossa atualidade, onde ocorre espraiamento destas relações de poder por todos os segmentos sociais e políticos. Segundo esta perspectiva o que se faz necessário diagnosticar é a condição do poder colocar em jogo relações entre indivíduos ou mesmo entre grupos. Elas não podem ser dissociadas das atividades com um fim, quer se trate daquelas que permitem exercer técnicas de adestramento ou os modos de obtenção de obediência ou aquelas que fazem apelo para se desenvolverem as relações de poder. Existem diferentes formas, diversos lugares, variadas circunstâncias ou ocasiões em que estas inter-relações se estabelecem a partir de um modelo

Trilhas Filosóficas

específico. O que faz Foucault é analisar o poder a partir de *técnicas* e de *táticas de* assujeitamento dos corpos, não partindo mais do modelo de um poder soberano. Não se considera o poder como uma realidade que possuiria uma determinada natureza, nem define o poder através de suas características universais. Ele propõe uma definição nominalista do poder: o poder “é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (Foucault, 2005b, p. 89). Ou seja, não existiria algo unitário e geral chamado poder. O que podemos observar são formas heterogêneas de poder, em constante transformação, apresentando uma eficácia produtiva e não mais necessariamente repressiva. O autor desenvolve a distinção entre *relações de poder* (um modo de ação sobre as ações de pessoas, uma ação sobre ações eventuais ou atuais, futuras ou presentes), *capacidades objetivas* (um modo de poder que é exercido sobre as coisas) e *relações de comunicação* (que transmitem uma informação através de uma língua, um sistema de signos). Estes três tipos de relações estariam sempre imbricados umas nas outras, o que não quer dizer que cada uma não possua a sua própria especificidade. Em *Vigiar e Punir*, Foucault destaca que a partir do século XVIII, essas técnicas de poder, que intervêm materialmente, investindo sobre a realidade mais concreta dos indivíduos, o seu corpo, acabaram por cobrir todo o corpo social. Essas técnicas que realizam a sujeição constante das forças do corpo e que impõem uma relação de docilidade-utilidade são chamadas de *disciplinas*, que por sinal podem ser descritas pelo ajuste entre capacidades objetivas / relações de poder / relações de comunicação. Foucault descreve então a extensão progressiva das disciplinas no decorrer dos séculos XVII e XVIII, através do conjunto do corpo social, acarretando “na formação do que se poderia chamar grosso modo a sociedade disciplinar” (Foucault, 2005a, p. 211). Instituições como hospitais, asilos, escolas e prisões passam a se consolidar como estruturas que atuam no controle do tempo e do espaço dos corpos. As assim denominadas tecnologias das disciplinas tomam os corpos dos indivíduos como objetos de intervenção, constituindo assim uma anátomo-política dos micro-corpos. Esta prática de poder emergente no início da época clássica será decisiva para o desenvolvimento do capitalismo, pois fornecerá um substrato essencial na formação de corpos aptos para produção fabril. As técnicas disciplinares operam uma extração do tempo e trabalho dos corpos, os qualificando enquanto corpos úteis, sendo estes investidos de maior capacidade possível para produzirem, os tornando equivalentes as máquinas. Estes corpos mecanizados precisam ser assujeitados às condições de trabalho para produzirem com maior eficácia. Torna-se essencial entendermos por disciplinarização das sociedades não são práticas para forçar obediência total dos indivíduos ou

atuam para assemelhar os sujeitos em quartéis, escolas ou prisões; mas sim operam um ajustamento cada vez mais controlado – cada vez mais racional e econômico – entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder. O poder disciplinar é exercido como um sistema muito minucioso de coerção material sobre os corpos individuais.

A preocupação em se adotar práticas disciplinares, se caracteriza pela prática de mecanismos de normalização, completamente estranhos aos discursos e práticas do direito, entendidos como efeitos da vontade do soberano. O poder disciplinar forma e veicula um discurso que não é o do direito, da lei ou da regra, mas é o da norma, da normalização: através das disciplinas aparece o “poder da norma”. Como ressalta Foucault as disciplinas “definirão um código que não será o do legal, mas sim o da normalização” (Foucault, 1996, p. 169). A normalização disciplinar promove esquadrinhamentos sistemáticos do tempo, espaço e movimento dos indivíduos, buscando atingir suas atitudes, gestos, performances, onde os indivíduos se tornam força de produção fabril quando devidamente docilizados pelo sistema político de dominação, comum ao poder disciplinar. A eficácia do poder disciplinar resultaria do uso de três instrumentos simples: a *vigilância* hierárquica, a sanção normalizadora e o exame que combinam os traços da hierarquia que vigia com os traços da sanção que normaliza. O exame está, assim, segundo Foucault, “no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto do poder” (Foucault, 2005a, p. 194). Embora direcionadas aos corpos individuais, as técnicas disciplinares, devido ao seu caráter multiforme, são aplicáveis também aos corpos sociais, cujo objetivo é a padronização das ações dos indivíduos em suas diversas realizações para que se enquadrem na norma estabelecida. Assim, as técnicas disciplinares são exercidas também em espaços do corpo social, visando a distribuição espacial dos corpos individuais e controlando o desenvolvimento das suas ações, implicando assim em vigilância e domínio do tempo das atitudes.

Ao final do século XVIII começa a se delinear, uma nova forma de jogo de poder sobre um novo tipo de corpo político: o “corpo molar da população”. Mas o que é a população? Um conjunto de seres vivos apresentando características particulares e cujas vidas são suscetíveis de controle, com a finalidade de se assegurar uma melhor gestão da sua força produtiva. A população se torna objeto do poder e começa a ser analisada e principalmente esquadrinhada por uma variada quantidade de políticas públicas visando à regulamentação da dinâmica dos corpos que a constituem. Desta forma, partindo da articulação da existência de um novo objeto à atuação do poder – a população, com suas regularidades: a taxa de

natalidade, mortalidade, longevidade, etc. – se estrutura novas estratégias de poder. Assim sendo, enquanto a normalização da prática disciplinar se aplica essencialmente aos corpos individuais, a biopolítica por sua vez, através da “tecnologia do biopoder”, instala como norma a regulação sobre a vida social, com o objetivo claro de governar a vida dos corpos não apenas individualmente, mas coletivamente (Foucault, 2004b, p. 285-286). Significa dizer que não se trata mais diretamente de docilizar e vigiar os corpos dos indivíduos, mas gerir a população ou o corpo social, instituindo programas de administração da saúde, de higiene. Portanto, enquanto o poder antes era exercido centralmente sobre o corpo como tecnologias de disciplina.

Define-se a biopolítica centrando-se na população de corpos, passando a ocupar-se calculadamente de novos problemas propostos para a prática de governar, na gestão da saúde, da higiene, da alimentação, da sexualidade, da natalidade (Foucault, 2002, p. 306). Em nossa contemporaneidade, os governos perceberam a importância de lidar não apenas com sujeitos, mas com uma população que precisa ser regulada, que tem variáveis específicas (natalidade, fecundidade, alimentação, habitação) as quais se situam no ponto de interseção dos movimentos próprios à vida e aos efeitos particulares das instituições. O Estado passa a agenciar a saúde dos corpos, com intervenções políticas de gerenciamento da saúde e da doença. Com programas de imunização e distribuição de medicamentos, desenvolvendo uma prática de biopoder que se dá em nome do futuro da espécie, do bem-comum, da saúde das populações e/ou da vitalidade do corpo social. Estas práticas passam a trabalhar a administração da vida da população não apenas para que esta seja disciplinada, mas também controlada e normalizada. Foucault explica tal projeto atribuindo grande relevância à questão da “governamentalidade” onde a população passa a ser compreendida como problema econômico e político a partir da segunda metade do século XVIII.

Esta racionalidade da governamentalidade pode ser identificada por um tipo de *liberalismo* que se apresenta como uma prática refletida de governo e não se identificando como uma teoria econômica ou ideologia. Esta noção de liberalismo é atravessada pelo seguinte princípio: “sempre se governa demais”. A suspeita de que sempre se governa excessivamente é atravessada, pela questão: qual a necessidade de governar? Para Foucault, ao surgir esta questão, o liberalismo se apresenta como uma forma de reflexão crítica a própria racionalidade do governo, ou seja, uma crítica da “razão governamental” (Foucault, 1994b, p. 822-823). Esta concepção de liberalismo se constitui como “a crítica de uma governamentalidade

anterior, a crítica de uma governamentalidade atual que se tenta reformar e racionalizar e a crítica de uma governamentalidade da qual se deseja limitar os abusos” (Foucault, 1994b, p. 821). Temos então a tentativa de se refinar muito sutilmente a arte de governar os corpos sociais, se fazendo necessário governar bem e menos. Como todas as formas de práticas de poder foram governamentalizadas, caracteriza-se a modernidade como a *era da governamentalidade*.

Como destacado anteriormente, percebe-se a preocupação de Foucault em ressaltar a necessidade uma crítica histórica de nossa racionalidade política até o momento presente. O que é importante para nossa atualidade é o processo de governamentalização do Estado.

A Ontologia Crítica e o agonismo entre poder e liberdade

Como discutido anteriormente o estudo da ontologia crítica do presente de nós mesmos – nos indica nossa constituição “como sujeitos que exercem e sofrem relações de poder, como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações” (Foucault, 2004a, p. 350). Essa ontologia considerada como um *ethos* filosófico se constitui em “uma vida filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua transformação possível, sendo a liberdade simultaneamente a sua condição, objeto e objetivo” (Foucault, 2004a, p. 351). Esta ontologia concebida como uma atitude filosófica exige sempre “um trabalho sobre nossos limites, isto é, um labor paciente que dá forma à impaciência da liberdade” (Foucault, 1994a, p. 73). O importante a ser assinalado é o significado que a liberdade recebe, se apresentando como uma espécie de tarefa dos sujeitos racionais e livres, sempre agindo para reconstruí-la, como numa espécie de eterno recomeçar criativo de transformação e ultrapassamento. Não é por acaso a rejeição foucaultiana aos esquemas de transformações que buscam estabelecer a liberdade de uma vez por todas. Uma definição de busca pela liberdade idealizada e nunca concretamente alcançada por todos e para todos da mesma forma. Esta concepção de liberdade impregnada por uma forte teleologia e pensada como possível de ser acabada precisa ser recusada. Ao invés destas ilusões universalistas, Foucault defende a necessidade de enfocarmos tipos parciais de transformações que apresentam na prática a possibilidade de criação de espaços para a liberdade. Os tipos de “transformações parciais que foram

Trilhas Filosóficas

feitas... aos programas de um homem novo que os piores sistemas políticos têm repetido ao longo do século XX” (Foucault, 1988, p. 47).

Então percebemos que após explicitar a mecânica do exercício do poder como um modo de ação sobre as ações de sujeitos agentes, Foucault inclui agora, nessa definição de relação de poder, um elemento muito importante – a *liberdade*. O poder, diz ele, “só se exerce sobre sujeitos livres, entendidos como sujeitos individuais ou coletivos que têm frente a eles um campo de possibilidade onde várias condutas, várias reações e diversos modos de comportamento podem ocorrer” (Foucault, 1994a, p. 237). O objetivo principal de um pensamento crítico hoje, diz Foucault deveria ser o de “imaginar e construir o que poderíamos ser” para nos libertarmos da individualização e totalização simultâneas das estruturas do poder moderno. Ou seja: temos um problema ao mesmo tempo político, ético e filosófico que se coloca a nós hoje que não consiste apenas em se tentar libertar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas de libertar a *nós* mesmos do Estado e do tipo de individualização que está ligada à sua estrutura. Neste contexto de uma reflexão mais diretamente ligada à nossa atualidade, Foucault propõe uma análise das relações de poder a partir de uma série de lutas que se desenvolveram mais recentemente. A principal destas lutas é de uma oposição à forma atual de poder que transforma os indivíduos em sujeitos docilizados e assujeitados. Lutas, portanto, contra as formas de sujeição e contra a submissão da subjetividade. Dessa forma, não haveria um *antagonismo* essencial, mas um *agonismo* permanente entre o poder e a liberdade, incitação recíproca e de luta. Ou seja, Foucault não defende a idéia de que o poder é um sistema de dominação que controla tudo e não deixa nenhum lugar para a liberdade. O que o autor considera como uma tarefa política incessante seria justamente a análise, a elaboração, a crítica das relações de poder, e da relação de *agonismo* entre o poder e a liberdade.

Para finalizar, fica evidente que um trabalho de transformação profunda só pode ser feito ao ar livre e sempre agitado de uma crítica permanente. Uma *crítica radical*, que é “absolutamente indispensável para toda transformação” (Foucault 1994a, p. 180-181). O trabalho crítico da filosofia *hoje* consistiria em explorar o que, no próprio pensamento, pode ser mudado. A tarefa primordial de uma ontologia crítica é desmascarar práticas oriundas do poder que representem restrições arbitrárias a possibilidade dos sujeitos serem livres. Torna-se imprescindível um outro tipo de filosofia crítica que busque as condições e as indefinidas possibilidades para transformar o sujeito. Então, o *ethos* filosófico foucaultiano insinua-se como uma abertura, na qual é possível pensar e agir de outras formas, com o

objetivo de se inventar e reinventar novas formas de resistência contra as práticas sutis de assujeitamento, abrindo brechas para espaços de liberdade.

Referências

FOUCAULT, Michel. *Politics, philosophy, culture*. New York : Routledge, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*: Vol. III. Paris: Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*: Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: M. Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*: cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Seuil; Gallimard, 2004a.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*: cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Seuil; Gallimard, 2004b.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2005a.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2005b.

KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1984.

Tempo histórico e imanência: os conceitos de “necessidade” e “possibilidade” numa história aberta

Gustavo Chataignier Gadelha da Costa *

Resumo

Nossa inquietação geral acerca da filosofia da história se traduz especificamente no estudo dos conceitos de “necessidade” e “possibilidade”, eleitos os conceitos-chave para uma tal argumentação. O passar do tempo é dessa maneira o intercâmbio e a sucessão de necessidades e possibilidades, percebidos pelas escolhas, enfrentamentos e dúvidas das práticas presentes. A atualização da possibilidade em necessidade se dá organicamente no presente, já que o acúmulo de forças passadas e as tendências dos momentos futuros – imprevisíveis, contudo determinados – entram aí em inovador contato, para além de qualquer “finalismo”. O decisivo é, portanto, apreender no bojo do presente a reconfiguração de forças que se expressa através de um movimento (transformador ou não).

Palavras-chave: Necessidade; possibilidade; dialética; história; crítica.

Resumé

Notre inquiétude générale autour de la philosophie de l'histoire peut bien se traduire plus spécifiquement dans l'étude des concepts de “nécessité” et de “possibilité”, élus en tant que les concepts-clés d'une telle recherche, c'est-à-dire ces capables de entamer l'argumentation. L'écoulement du temps est donc la permutation et la succession des nécessités et des possibilités, aperçues à partir des choix, des affrontements et des doutes issues des pratiques présentes. Ainsi l'actualisation de la possibilité dans une nécessité a lieu organiquement au présent, une fois que l'accumulation aussi bien des forces du passé que des tendances des moments futurs – imprévisibles et pourtant déterminés – s'y mettent dans un tout rénové contact, au delà de n'importe quel “finalisme”. Alors le décisif est de saisir au cœur du présent la reconfiguration des forces qui s'y exprime à travers d'un mouvement (soit-il transformateur ou pas).

Mots clefs: Nécessité; possibilité; dialectique; histoire; critique.

* Doutorando em Filosofia na Université de Vincennes-Saint-Denis Paris VIII, com apoio do Programa Alban de Bolsas de Alto Nível para a América Latina (bolsista E07D400126BR).

Introdução

O intuito desse trabalho é o de repensar a herança do pensamento histórico, resgatando alguns momentos dos conceitos de necessidade e possibilidade. O abandono da dimensão histórica da filosofia – ou seu deslocamento para temas que se orientam exclusivamente pela teoria do conhecimento ou privilegiam as faculdades e potencialidades da percepção individual – exclui do diálogo algo que nos parece merecer detida atenção: as determinações objetivas da vida em sociedade. Pode o pensamento, em tempos de fim das utopias e de fragmentação, propor um tempo imanente que não se reduza ao empirismo? Até que ponto é possível afastar-se da ligação clássica entre história e filosofia, segundo a qual se propõe um desenrolar temporal (história) de uma figura (filosofia) que seria intemporal (a “verdade” ou “as verdades”)? Em outras palavras, como uma filosofia que leve em conta o condicionamento recíproco entre o homem e o mundo por ele criado pode concomitantemente renovar-se e não se deixar levar pelo ritmo fixado pela naturalidade assumida pelos momentos atuais? Este é, pois, o esforço de compreensão empreendido por uma “história aberta”, que graças a seu ímpeto crítico não se deixa reduzir a um movimento abstrato – quer seja de um Espírito Absoluto, quer seja de uma natureza dotada de razão ou ainda de indivíduos isolados entregues às bênçãos de um incondicionado devir. Trata-se, diria Benjamin, de “escovar a história a contrapelo” (1985, p. 225).

Assim, sob a rubrica comum de “crítica à metafísica”, surgiram correntes intelectuais voltadas à extirpação de todo e qualquer resíduo de determinação ideal e padronização moral da vida humana. Conceitos até então tidos como essenciais a qualquer sorte de construção teórica viram-se desde então reduzidos ao ranço de tristes hábitos mentais incapazes de incorporar novos elementos ao seu arcabouço e até mesmo de perceber mudanças práticas decorrentes dos embates cotidianos. Poder-se-ia, à guisa de exemplificação, citar ao menos alguns destes conceitos doravante esvaziados: o de sujeito, o de deus, o de totalidade e o de história. O que não quer dizer, não obstante, que defendamos um retorno ao idealismo ou a qualquer tipo de modelo de pensamento abstrato que paire por sobre o homem. Muito pelo contrário, ver-se-á que grande parte do renovado impulso crítico deixa de lado fatores fundamentais para a construção de um pensamento concreto, já que toda determinação social, objetiva e externa parece ser deixada de lado, elevando à condição de verdade absoluta o destino do trágico e destemido indivíduo isolado – jogado num mundo

Trilhas Filosóficas

regido pelas leis do acaso e do puro devir, onde só haveria ação com o esquecimento, antídoto do niilismo. Da mesma maneira, reduzem-se os choques entre os diferentes níveis da interação social (as expressões estéticas e as reivindicações políticas, por exemplo) a um subjetivismo calcado no voluntarismo de dualismos: afirmativo ou ressentido; desinteressado ou instrumental. Lembremo-nos de que o *cogito* é ele também imediato. Em suma, para se chegar à coisa ela mesma ou a um fato qualquer bastaria adotar o melhor método contemplativo – o movimento epocal ou a intempestividade. Assim, se estaria fora do tempo ou no fluxo de durações que impulsionam sucessivos presentes.

Nossa inquietação geral acerca de uma filosofia da história aberta e imanente se traduz especificamente no estudo dos conceitos de “necessidade” e “possibilidade”, eleitos os conceitos-chave para uma tal argumentação. O passar do tempo é dessa maneira o intercâmbio e a sucessão de necessidades e possibilidades, percebidos pelas escolhas, enfrentamentos e dúvidas das práticas presentes. A atualização da possibilidade em necessidade se dá organicamente no presente, já que o acúmulo de forças passadas e as tendências dos momentos futuros – imprevisíveis, contudo determinados – entram aí em inovador contato, para além de qualquer “finalismo”. O decisivo é, portanto, apreender no bojo do presente a reconfiguração de forças que se expressa através de um movimento (transformador ou não).

Uma “necessidade histórica” – cuja lei geral se aplica sobre um desenvolvimento particular (Bensäid, 1999, p. 91) – em nada se assemelha a uma “fatalidade mecânica”. Logo, cabe à filosofia da história elaborar um conceito de necessidade que não seja especulativo ou idealista, contudo, antes, concreto. A necessidade existe quando uma “premissa eficiente e ativa” é tornada coletivamente consciente, estabelecendo metas - e não acabamentos (Gramsci, 1992, p. 273-277). Por ser imanente, uma tal necessidade pode apenas enunciar o que pode e o que deve ser, jamais se pronunciando sobre o que será (Horkheimer, 1996). O necessário real, malgrado sua especificidade formal, tem seu conteúdo limitado, posto que enquanto existente é finito e, portanto, incluído na ordem da contingência: “A unidade da necessidade e da contingência existe portanto aqui em si; e designa-se essa unidade em termos de necessidade absoluta” (Hegel, 1949, p. 208).

No campo da possibilidade, uma “possibilidade real” demonstra a “necessidade e a realidade de seu objeto”; tornada abstrata, elide o objeto, concentrado-se sobre o sujeito que explica, o que denota uma tendência a um individualismo epistemológico: “Basta que o objeto seja possível,

concebível”. A efetivação de uma necessidade é sempre deduzida a partir dos seus desdobramentos práticos no presente, o que a torna irremediavelmente uma “necessidade relativa” que, dialeticamente, só se explica por via de uma “possibilidade real” (Marx, 1968, p. 113). A possibilidade estabelece portanto um liame entre o necessário e o contingente, que vai da necessidade formal à necessidade absoluta – mediada pela necessidade relativa. Enquanto “possibilidade determinada”, carrega uma “imperfeição”, que não cessa de relacionar termos e eventos heterogêneos. O “possível histórico”, enfim, é a “unidade dialética” entre a contingência e a potência e entre o acaso e a necessidade (Vadée, 1992). Se a necessidade desenha o quadro sobre o qual se atua, sua própria contingência exorciza fatalismos.

Os tempos na história

A crítica da razão histórica, da razão econômica e da positividade científica, somadas ao discurso do fim das grandes narrativas e da multifacetação da vida, perfazem a ambiência intelectual de recepção das idéias históricas. Todos esses modelos de pensamento inscrevem-se no rol das interrogações contemporâneas acerca do fechamento da história e da representação do tempo (Bensaïd, 1999, p. 14-17). Neste caso, optamos pela entrada mais direta no terreno da crítica da razão histórica e seu recorrente embate com a idéia de progresso, entrando no debate sobre a conceituação do tempo. Este nos parece ser mesmo o tema central das referidas críticas, visto que une as distintas esferas em questão: em pontas opostas, a crença num progresso irrestrito ou na realização do “bem”, e os momentos de liberdade, de ruptura com a ordem estabelecida transcorrem a par e passo das atividades do homem. Inovações científicas e tecnológicas, planos e estruturas econômicas, relações intersubjetivas e as paixões do indivíduo são exteriorizações humanas cujos ciclos vitais adquirem diferentes formas e assumem distintas durações de acordo com o que ocorre nos entrechoques práticos.

Com isso queremos dizer que uma inalienável dimensão prática se manifesta mesmo onde se tenta controlá-la com padrões de organização social e com coerções de ordem ideológica, de uma “verdade” efetivada pela imposição e corroborada na aceitação social. Portanto, a concepção de tempo uniria a vasta gama de ações do homem – seja em se pensando

Trilhas Filosóficas

individualmente sobre o ocorrido no movimento de doação de sentido em face aos golpes do destino, seja através de uma lógica que retire da organização da sociedade e de seus diversos fatores de reprodução e contestação (no pensamento, na arte, na política etc) uma primeira matriz orientadora de compartilhável inteligibilidade. A concepção de tempo assim carrega a imagem que uma época tem de si, disponibilizando uma indicação que continuamente absorvemos e modificamos: ou bem a adequação ao que estabelecido está ou, na proposta de ruptura, uma constante crítica à realidade.

Tem-se, pois, o tempo visto como medida de capacidades acumuladas na “homogeneização física do movimento” (o mito do progresso) e como o reino do acaso incondicionado, aberto apenas a pensamentos cuja fundamentação se daria anteriormente ao embate histórico, o que pode ser caracterizado hoje em dia em larga medida por uma “crítica ontológica” (Bensaïd, 1999, p. 123-128) e pelas genealogias de inspiração nietzscheana. Mas é também o tempo, e aqui reside uma nossa preocupação major, um conjunto de variações entrecruzadas que abrange a sociedade em diferentes graus. Visões de mundo em disputa ou em confluência criam o espectro objetivo que alimenta e retro-alimenta a formação da individualidade e da coletividade. Esse tempo, de referenciais paradoxais, de determinações conflitantes e de práticas cujos ritmos se alternam e se conjugam com o imponderável durante a criação das condições de vida, é um tempo histórico – não linear e não contemporâneo a si próprio, pois essencialmente múltiplo (Bensaïd, 1999, p. 34-41).

Ora, a abordagem aqui exposta é justamente a de propor novos modelos de compreensão e apreensão da prática, sem abrir mão, não obstante, de uma dimensão interpessoal e objetiva do tempo. Também ele imanente (herança intelectual que não se restringe aos filhos do Deus morto), o tempo histórico aberto aposta na multiplicidade da prática para contestar uma metafísica caduca em seus determinismos. Paul Ricoeur, que como Aristóteles não dissocia movimento de tempo, visa antes a uma dupla determinação entre ambos: “O fazer faz com que a totalidade não seja totalizável” (1994, p. 417). A “nova escuta do tempo” (Bensaïd, 1999, p. 17; 104 *et seq.*) retoma as virtudes analíticas do pensamento histórico e une considerações sobre a objetivação do trabalho humano e suas possibilidades de difusão ao questionamento de uma teoria crítica.

Entendendo o movimento do capital como uma “organização conceitual do tempo”, e em consequência como uma prática que visa ao fim específico de sua perpetuação, o capital não é outra coisa senão, em se tratando da discussão acerca do tempo, “a lógica de sua história”

(Tombazos, 1994, p. 11). Esse tempo esvaziado e tornado unidade de quantificação é, na expressão de Benjamin Franklin, também dinheiro. O “tempo do capital” é assim concomitantemente “mensurável e manipulável ao longo de uma contabilidade fantástica” (Alliez, 1991, p. 24). Em suma, esta nova experiência decorrida das relações sociais capitalistas traz um tempo que se perde e se ganha sem que se o viva, longe de calendários, estações, deuses e sinais. A economia apresenta-se formalmente nos moldes de uma “economia do tempo”, posto que organiza racionalmente o que se espera da atividade – produtiva ou não. Reencontram-se os espantados acentos de “O manifesto comunista” (Marx; Engels, 1998), onde se destaca entre outras coisas o papel revolucionário do capital, desfazendo barreiras nacionais, alfandegárias e integrando espaços, dando, enfim, corpo à integração mundial.

Contudo, o tempo da economia guarda suas fronteiras em relação a outras temporalidades, como a do indiferente giro dos relógios, das divagações da duração psicológica e das negociações e disputas políticas (Bensaïd, 1999, p. 112-118). A história seria uma “zona de fratura”, uma “ponte erguida” entre esses incomensuráveis registros de vida (Ricoeur, 1994, p. 176). “A mudança como mudança”, eis a definição de tempo empregada por Marx em seu doutoramento, onde desenvolve a concepção de que não haveria um tempo em si; a percepção das coisas e de seu escoamento seriam os responsáveis por passado, presente e futuro (Marx, 1968, p. 54-57). As pesquisas de Marx fizeram com que ele “pluralizasse a duração”, ainda que se observem alguns laivos e resquícios de mecanicismo ao longo de sua produção. Para além de transcendências, o tempo profano está submetido a uma série de ondulações, religadas pelas exigências, por vezes contraditórias, da produção e da circulação, do capital e do trabalho, da inovação e da acomodação. Sendo “medida e substância”, o tempo é entendido como uma “relação social em movimento”. Desemboca-se, finalmente, no conceito de “tempo enquanto relação social”: não mais o “motor da história” ou um “princípio secreto dinamizado em força”, mas a expressão das contradições e interposições das relações de troca e produção – presentes mesmo quando atomizadas nos relacionamentos cotidianos e em seus mecanismos de fetichismo e de crítica, guardando dessas relações portanto também uma relativa independência. Nesta interação é que determinações contraditórias se reúnem no que é vivo (Bensaïd, 1999, p. 109-123).

Necessidade e possibilidade imanentes

Não obstante, a compreensão do homem para além de representações teológicas e naturais pode levar à construção de um pensamento aberto sobre o tempo. Uma história verdadeiramente profana não tem fins próprios e na recusa à transcendência não se esconde no refúgio do individualismo – o que não significa que estejamos entregues aos desígnios de forças ocultas. Como colocam Marx e Engels, “a história não faz nada, ela não dispõe de grandes riquezas, ela não decide os grandes combates” (1970, p. 116). As lógicas não lineares e as leis tendenciais da produção objetiva da sociedade exigem um renovado esforço da filosofia, o de buscar, em termos gramscianos, “uma nova imanência” (1992, p. 53).

Neste sentido deve-se explorar a “discordância dos tempos” por entre as diversas facetas da prática – nas esferas econômica, jurídica, estética e filosófica. O ponto de partida é uma consideração básica de Marx (1982), não plenamente explorada por ele mesmo, segundo a qual há uma autonomia relativa da superestrutura em relação à infra-estrutura econômica. Os registros múltiplos das variadas expressões da criação humana jamais perdem totalmente sua iniciativa de invenção, podendo mesmo distanciar-se de condicionamentos que caracterizam o modo de produção da sociedade como um todo. Esta a razão porque Marx acreditava que a dialética entre as forças produtivas e os meios de produção deve ter seus limites traçados, desde que se saiba que isso “não suprime as diferenças reais” (Marx, 1977, p. 44).

Nos *Grundrisse*, redigidos antes de *O capital*, é aprofundada a abordagem crítica ao progressismo abstrato, uma vez que o “desenvolvimento desigual” e a “relação desigual” presentes na atividade social problematiza a relação entre acaso e necessidade históricos (Bensaïd, 1999, p. 40), então não mais tomados como essências. Essa “nova escuta do tempo” pede uma “nova escrita”. Ao invés de traduzir o pensamento crítico numa linguagem pronta e facilmente acessível, trata-se, logo, de tirar todas as conseqüências de suas indecisões e malogros. Por isto acompanhamos o movimento de Gramsci, quando ele escreve que “só se pode prever a luta” (1992, p. 17), não podendo o pensamento se conformar com odes ao progresso e sua epistemologia de dominação no que concerne às relações entre sujeito e objeto. Assim sendo, tem-se um privilégio estratégico do presente, encarado como a dimensão temporal onde se travam as disputas teóricas e práticas, para além de “ilhas”, sejam elas utopicamente povoadas ou devastadas terras.

Ancorado no presente, o pensamento o excede, bebendo em promessas passadas e se projetando no futuro. A identidade, apressadamente proclamada, entre a análise do conflito social e a compreensão do devir histórico fez com que surgisse uma espécie de “Razão de Estado”, cujo positivismo proclamava a inelutável necessidade de uma alternativa socialista (Bensaïd, 1999, p. 15-17). Não se trata de definir as “leis da história”, sempre duvidosas, mas suas temporalidades que “se contrariam sem se abolirem”. Uma colocação mais diretamente epistemológica não se intimidaria em explicitar que se visa à suspensão do curso homogêneo do tempo, indistintamente tido como responsável tanto pelo fluxo temporal e as transformações práticas quanto pela significação e o reconhecimento de sentido (Bensaïd, 1999, p. 40). Lembremo-nos mais uma vez dos *Grundrisse*, quando se afirma que “a história como história universal não existiu sempre; [...] é um resultado” (1977, p. 44).

Refere-se na passagem acima à “universalização” da história, efetiva e não especulativa, já que rompe com o paradigma de realização da idéia ou com a aspiração a um fim de onde se retiraria, retrospectivamente, uma unidade de sentido. Muito pelo contrário, vê-se já em *A ideologia alemã*, de 1845, as bases de uma “existência empírica” desenvolvida “sobre o plano da história mundial”; nessas condições o “homem local” é sucedido pelo “homem empiricamente universal” (Marx; Engels, 1960, p. 64-67), graças à mundialização da economia e da comunicação. Uma história em processo, que não deve ser confundida com a orientação para um fim ideal estabelecido, não lida com o tempo como uma sucessão de elos, um encadeamento de causas e efeitos. Antes, aborda o presente enquanto manifestação prenhe de “possíveis” (Bensaïd, 1999, p. 30-38).

Uma história “ramificada” e “confusa”, o que não quer dizer imperceptível ou indecifrável, ilustra um “desenvolvimento em trançado” (LeFebvre, 1947), repleto de pontos de entrada (práticos e teóricos) através dos quais é possível dar forma ao que passa, interagir com os outros, enfim, criar a partir do que é dado. Nas “bifurcações” inerentes ao caminho enxerga-se o momento de guinada, de mudança e de participação humana. Pois se é verdade que uma determinação é contingente em relação a seus pares e que toda possibilidade é essencial para uma realidade em transformação, então “a possibilidade é uma contradição ou uma impossibilidade”. Esta a razão pela qual “o poder virtual do real” sobrepuja sua determinação imediata; assim, uma “necessidade real” deve forçosamente ser também “relativa” (Bensaïd, 1999, p. 385). Na mesma linha caminha Marcuse, para quem “na própria mobilidade do real” a realidade “se constitui de possibilidades em possibilidades como

necessidade” (Marcuse, 1991, p. 103). Se existe “história” é porque acontece o que poderia não se suceder (Bensaïd, 1999, p. 391). Seu tempo gramatical é, para Benjamin, o “futuro do pretérito”, que concerne ao que “seria” ou “poderia ter sido” (1985).

Opondo-se diametralmente à “necessidade natural”, o conceito de “necessidade histórica” (Vadée, 1992, p. 19) ergue-se enquanto “lei interna” ou “imaneente” que une elos e traça percursos, mediando as contradições e desmistificando uma suposta “lei natural da troca” e mesmo “uma espécie de prescrição legal ou divina aplicando-se de acordo com a força do destino”. Uma “lei imaneente” não é outra coisa senão a necessidade de um processo que se diferencia de causas exteriores a si; para além da “generalização estatística dos fenômenos visíveis”, trata-se, isto sim, do “constrangimento invisível que rege [...] flutuações” (Bensaïd, 1999, p. 390-394). Seu caráter “tendencial” exprime contradições internas onde a lei econômica se nega enquanto lei: a diminuição da taxa de lucro acarreta no aumento de sua massa absoluta (Marx, 1993, livro III, p. 238), o desenvolvimento tecnológico pode vir a acirrar a desigualdade social. Segundo Heller, ao debruçar-se sobre a história concreta, Marx substituiu o conceito de “necessidade” pelo de “alternativa” (1978, p. 108).

Havendo uma “necessidade da contingência”, barreira estanque alguma é suficiente para apartar de toda necessidade e contingência (Bensaïd, 1999, p. 387). Esta “dialética da contingência” ou “contingência relativa” não pode ser uma “ausência de causas” (Fleischmann, 1993, p. 35). Chega-se ao paradoxal conceito de “acaso objetivo”: determinismos e dogmatismos mil quando tudo explicam graças a necessidades e leis econômicas em verdade escamoteiam “o papel do acaso objetivo no qual se insere a vontade humana individual” (Vadée, 1992, p. 149). A fragmentação do registro do vivido, ele mesmo um mosaico, modifica a percepção dos eventos, bem como sua duração subjetiva: seu tempo claudicante surge não mais como causa, mas sim enquanto chance. O acaso também é “superado” dialeticamente, pois ainda que mantenha suas ação e qualidade próprias é o “outro” de uma necessidade singular. Seguindo esse raciocínio, tampouco a liberdade é um ato de volição, mas a “liberdade de uma coação” (Bensaïd, 1999, p. 44) – ou, numa expressão mais diretamente hegeliana, uma “negação determinada”.

Ciente dos empregos mecanicistas das “leis tendenciais”, Ernst Bloch chega a opor os dois termos, lei e tendência, fazendo da lei uma mera repetição voltada sobre si e da tendência, seu oposto, uma inovação: “A tendência é a estrutura dentro da qual exprime-se a estranha preexistência de sua orientação e de sua antecipação; [...] é o modo segundo o qual o

conteúdo de uma meta que ainda não existe se faz valer” (1981, p. 138-142). O “sistema” assim entendido é “aberto”, não plenamente determinado – onde “as regularidades empíricas e as correlações constantes de eventos manifestam-se [...] como tendências”. Em suma, a “necessidade” da qual tratávamos é “oculta”, pois tão só no fim se manifesta, tornando-se legível *a posteriori*. A necessidade como categoria do passado chega como uma construção que não pode ser demolida; a possibilidade, categoria do futuro, é ainda uma potência do possível; fechando o “ciclo”, a “realidade, categoria do presente, [...] associa indissolivelmente necessidade e possibilidade” (Bensaïd, 1999, p. 395-398).

A proposição de um pensamento ligado a vivências práticas e todos seus fluxos e refluxos de objetividades que as atravessam enseja um conceito de “tempo espacializado”, onde passado, presente e futuro mantêm suas singularidades num “agora”, ou seja, no reconhecimento presente (Bensaïd, 1999, p. 106-107). Por “tempo espacializado” entendemos uma concepção imanente do tempo: livre da subordinação absoluta ao movimento, é ele sua própria medida, expressão de escolha e ação sobre o que é dado. O que faz com que o passado permaneça inacabado e o presente imprevisível é o fio de futuro que percorre o tempo, responsável pela transformação. É no presente o lugar onde pensamos o passado e fazemos o futuro: “É antes a análise do passado e do presente que nos faz perceber em filigrana no curso das coisas uma lógica que o guia de fora. [...] O senso histórico é imanente ao evento inter-humano e frágil como ele” (Merleau-Ponty, 1953, p. 67). Se o passado é determinado (ainda que uma história crítica possa redistribuir-lhe o sentido) e o porvir indeterminado (mesmo se se vê algumas de suas possibilidades), o tempo presente os “desempata”, selecionando os “possíveis”: “Ele é o espaço, muito pequeno mas consumado, durante o qual os eventos não são nem passado nem futuro”. O ocaso do “pensável” leva às “incertezas da escolha”, onde agostianamente o presente do passado e o presente do futuro carregam dívidas do que sufocado ficou com o passar do tempo (Bensaïd, 1999, p. 128-137). “O tempo”, por conseguinte, diz Hegel, é a “verdade do espaço” (1993, p. 32). No “limiar do tempo”, o presente não é reles “passagem”, mas um momento de realização (Benjamin, 1993, p. 201).

Referências

ALLIEZ, E. *Les temps capitaux*. Paris: du Cerf, 1991.

Trilhas Filosóficas

- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BENJAMIN, W. *Paris: capitale du XIX siècle*. Paris: du Cerf, 1993.
- BENSAÏD, D. *Marx: o intempestivo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- BLOCH, E. *Experimentum mundi*. Paris: Payot, 1981.
- FLEISCHMAN, E. *Hegel et la politique*. Paris: Gallimard, 1993.
- GRAMSCI, A. *Cahiers de prison*. Paris: Gallimard, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Science de la logique*. Paris: Aubier, 1949.
- HEGEL, G. W. F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1993.
- HELLER, A. *La théorie des besoins*. Paris: UGE, 1978.
- HORKHEIMER, M. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Paris: Gallimard, 1996.
- LEFEBVRE, H. *Logique formelle et logique dialectique*. Paris: Editions Sociales, 1947.
- MARCUSE, H. *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*. Paris: Gallimard, 1991.
- MARX, K. *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*. Paris: Gallimard, 1968.
- MARX, K. *Grundrisse*. Paris: Editions Sociales, 1977.
- MARX, K. *Contribuição para uma crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- MARX, K. *Le capital*. Paris: PUF, 1993.
- MARX, K.; ENGELS, F. *L'idéologie allemande*. Paris: Editions Sociales, 1960.
- MARX, K.; ENGELS, F. *La sainte famille*. Paris: Editions Sociales, 1970.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifeste du Parti Communiste*. Paris: Flammarion, 1998.
- MERLEAU-PONTY, M. *Eloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953.
- RICOEUR, P. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1994.

TOMBAZOS, S. *Les catégories du temps dans l'analyse économique*. Paris: Cahiers des Saisons, 1994.

VADÉE, M. *Marx: penseur du possible*. Paris: Klincksieck, 1992.

Bibliografia adicional

ADORNO, T.-W. *Dialectique négative*. Paris: Payot, 2003.

ADORNO, T.-W. *Trois études sur Hegel*. Paris: Payot, 2003.

ADORNO, T.-W; HORKHEIMER, M. *La dialectique de la raison*. Paris: Gallimard, 1974.

AGOSTINHO, Sto. *Les confessions*. Paris: Gallimard, 1993.

ARISTÓTELES. *Méthaphysique*. Paris: Presses Pocket, 1992.

BACHELARD, G. *La dialectique de la durée*. Paris: PUF, 1989.

BENJAMIN, W. *Obras escolhidas II*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, W. *Obras escolhidas III*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENSAÏD, D. *La discordance des temps*. Paris: Editions de la Passion, 1995.

BERGSON, H. *Durée et simultanéité*. Paris: PUF, 1992.

BLOCH, E. *Le principe esperance*. Paris: Gallimard, 1994.

DELEUZE, G. *Spinoza: philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981.

DERRIDA, J. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1972.

FLEISCHMAN, E. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris: Plon, 1968.

GOLDMANN, L. *Recherches dialectiques*. Paris: Gallimard, 1967.

HEGEL, G. W. F. *La Raison dans l'Histoire*. Paris: Plon, 1988.

HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit*. Paris: Aubier-Montaigne, 1992.

HORKHEIMER, M. *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*. Paris: Payot, 1970.

Trilhas Filosóficas

- HYPPOLITE, J. *Etudes sur Marx et Hegel*. Paris: M. Marcel Rivière, 1955.
- KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 2003.
- KOSIC, K. *La Dialectique du concret*. Paris: Editions de la Passion, 1988.
- LEFEBVRE, H. *La fin de l'histoire*. Paris: Minuit, 1970.
- LÖWITH, K. *Histoire et salut*. Paris: Gallimard, 2002.
- LÖWITH, K. *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Gallimard, 2003.
- LÖWY, M. *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*. Paris: Maspero, 1970.
- LUKÁCS, G. *Histoire et conscience de classe*. Paris: Minuit, 1960.
- MALER, H. *Congédier l'utopie*. Paris: L'Harmattan, 1994.
- MARCUSE, H. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Saga, 1969.
- MARX, K. *Manuscritos económico-filosóficos*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- NIETZSCHE, F. W. *Considérations inactuelles*. Paris: Gallimard, 1993.
- NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- MÉSZÁROS, I. *Para além do capital*. Campinas: Boitempo, 2002.
- ROSDOLSKY, R. *Gênese e estrutura de O Capital*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1961.
- SARTRE, J.-P. *Cabiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- SPINOZA, B. *L'éthique*. Paris: Flammarion, 1970.

KOHAN, Walter.
Infância, Estrangeiridade, Ignorância – ensaios de
filosofia e educação.
Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

Marcelo Senna Guimarães *

Com o novo livro de Walter Kohan, os leitores brasileiros – professores de escolas e universidades, estudantes de filosofia e educadores, entre outros – têm à disposição um conjunto de textos cuja leitura pode ser o começo de diversas experiências de pensamento. O autor se dedica, já há vários anos, a exercer o pensamento como experiência, nas escolas, universidades e diversos encontros para cuja realização tem sido o elemento articulador. Nesse livro, novos encontros ocorrem: aquele com Chiara Chiapperini, na entrevista que abre o livro e no posfácio que o encerra, é talvez o mais evidente. Chiara Chiapperini é professora da Universidade de Perugia, na Itália, e membro do grupo Amica Sofia, que promove a discussão de várias dimensões do ensino de filosofia.

O livro consiste em uma série de ensaios, uma entrevista e um posfácio escrito por Chiara Chiapperini (da edição italiana do livro) em que os temas da infância, da filosofia com crianças, do ensinar e do aprender, entrelaçados com aqueles da filosofia, da educação e da política são percorridos. Na esteira de Foucault, o livro se propõe como um livro-experiência, interessado em transformar a nossa relação com a verdade, e não tanto como um livro-verdade, que simplesmente nos diria a verdade. O objetivo não é tanto dizer como deve ser o ensino de filosofia, mas levar-nos a pensar diferentemente sobre a educação, o ensino e a filosofia, partindo das noções vinculadas de infância, estrangeiridade e ignorância.

Os ensaios do livro são instigantes e sugestivos, mas seus temas se tornam mais claros quando se notam alguns dos percursos já realizados pelo autor em textos anteriores, que percorrem temas retomados no livro. Walter Kohan, argentino, realizou seu doutorado na Universidade Iberoamericana, no México, em 1996. Este trabalho tem como título *Pensando la filosofía en la*

* Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e professor do Colégio Pedro II, Rio de Janeiro.

educación de los niños, e realiza uma apreciação crítica, independente e produtiva, do programa de filosofia para crianças de Matthew Lipman. Veio trabalhar na Universidade de Brasília (UnB) em 1997, onde desenvolveu o Projeto Filosofia na Escola, que envolveu o trabalho associado da universidade com diversas escolas da rede pública nas experiências de ensino de filosofia. Desde então, e também com sua ida para o Departamento de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em 2002, tem sido importante personagem estimulador da discussão e da produção de ensino de filosofia, articulando os trabalhos realizados em diversos locais da América Latina e de outros continentes. Esse trabalho tem se concretizado em diversas publicações, das quais pode-se citar a coleção *Filosofia na Escola*, que teve sete volumes publicados pela editora Vozes; o livro *Filosofia – caminhos para seu ensino*, pela editora DP&A, foi um dos escolhidos para ser distribuído para escolas de todo o Brasil, com verbas do FNDE; além da participação em diversas publicações da Editora Autêntica, entre outras. Essa série de publicações se fez acompanhar da realização de vários encontros e congressos que ajudaram a ampliar e aprofundar um campo de discussão, pesquisa e produção do ensino de filosofia que se encontrava até então incipiente. Uma avaliação do sentido dessa trajetória pode ser acompanhada através da entrevista que abre o livro.

Em sua produção teórica, Walter Kohan tem se dedicado a trabalhar as relações entre infância e filosofia e entre pensamento e experiência, sempre em relação com a educação. Esses temas são retomados no livro de 2007. Logo no início, o autor apresenta algumas linhas mestras do livro. A infância é concebida não só como “sujeitos infantis”, mas como diversas “palavras nascentes” na educação, na filosofia e na política. Esse deslocamento de significado parece ser uma forma de tentar dizer o que não tem sido dito num discurso pedagógico que está farto de coisas já ditas e muito repetidas. As palavras nascentes são aquelas que nos fazem pensar outras coisas, de formas diferentes, estrangeiras, infantis de pensar. E talvez, em educação, estejamos mesmo saturados de um discurso não propriamente infantil, mas talvez “infantilizado”, preso a pensamentos já pensados, incapaz de se abrir ao outro, ao novo, à incerteza do próximo passo em qualquer investigação. A experiência de ensinar, e em particular ensinar filosofia, é um caminho aberto, não predeterminado, é “esperar o inesperado”, como afirma o fragmento 18 de Heráclito. Essa abertura do pensamento ao não pensado não pode ser antecipada, mas o podem os princípios que a acompanham. A compreensão desses princípios deve passar por um deslocamento daquilo que tem sido tantas vezes repetido e

ainda habita os discursos sobre a educação. O trabalho do livro é o de provocar instabilidades em diversos pensamentos demasiado consolidados.

Nesse sentido o livro de Kohan pretende confrontar três mitologias da infância: (1) “o mito pedagógico de formação política dos que chegam ao mundo”, com princípio no dispositivo socrático-platônico da “pergunta que sabe de antemão o valor das respostas”; (2) “o mito antropológico da infância como a primeira etapa da vida humana”, sob um tempo cronológico, sucessivo, consecutivo e em progressão para o melhor, vinculada às psicologias da aprendizagem; (3) o mito filosófico das ausências, negatividades ou imperfeições que se escondem, a partir da etimologia, em uma série de termos como infância, estrangeiro, ignorância, estranho, outro, o que não habita nosso mundo. Os diversos ensaios executam movimentos onde se tenta confrontar ou deslocar-se dos modos de pensar que supõem esses mitos.

A discussão motivada pelo livro *O Mestre Ignorante*, de Jacques Rancière, é instrutiva, pois permite visitar as condições atuais da filosofia da educação no Brasil através da análise da recepção dessa obra, publicada entre nós em 2002 pela Editora Autêntica. Essa obra apresenta um questionamento capaz de perturbar as compreensões habituais de crítica e de emancipação que normalmente se associam à educação. Em especial, questiona a centralidade da “explicação” no dispositivo pedagógico, e trata de mostrar como a lógica da explicação é contrária à emancipação, por supor uma desigualdade das inteligências daquele que explica e daquele que recebe a explicação. O livro de Rancière consiste na apresentação e análise da experiência de Joseph Jacotot, pedagogo francês que, após a revolução francesa, vai para a Holanda ensinar francês a alunos holandeses, sem que ele mesmo saiba o holandês. A experiência bem sucedida de um professor estrangeiro e ignorante permite olhar a educação de modo inusitado. A relação entre as vontades e as inteligências no ato educativo mostra que explicar significa submeter a inteligência do outro à sua própria inteligência, sendo portanto embrutecimento, e não emancipação. Essa crítica surpreende, pois mesmo algumas das mais bem-intencionadas tentativas de realizar a educação como emancipação mostram-se subitamente como contrárias aos fins que elas mesmas apregoam. A radicalidade dessa crítica teve dificuldades para ser compreendida num ambiente onde predominam visões de inspiração religiosa e marxista da educação, como é o caso das universidades brasileiras. Ela merece, no entanto, ser estudada com cuidado, num período em que as visões costumeiras da política e do sujeito não têm sido capazes de responder aos desafios que se apresentam aos educadores.

Trilhas Filosóficas

O livro prossegue, provocando dúvidas, gerando surpresas, apontando dimensões inusitadas de personagens ou conceitos já tão conhecidos. Assim, também Sócrates, que representa algo como o paradigma da relação entre filosofia e educação, é visto em algumas de suas facetas menos conhecidas, e aponta para outros papéis do não saber na busca pelo saber – ou na busca por uma outra relação com o saber.

A infância como início, como novo início, a ênfase na novidade, na diferença, no outro (na alteridade) – a busca por abrir outros caminhos na experiência de pensar a educação – até deixando a escola em paz por alguns instantes – a relação da educação – onde um se dispõe a ensinar e outro se dispõe a aprender... mas onde ocorre essa educação? Ou ambos não têm que se dispor a ensinar e a aprender, ou as condições para ensinar e aprender algo com alguém têm a ver com a amizade, talvez uma forma mais múltipla da comunhão necessária para o ensino, o aprendizado, a liberdade como vinham significados em Paulo Freire. A busca pelo novo permanece a busca da educação como prática de liberdade. Ainda que seja preciso libertar a liberdade de discursos que pretendem, de modo sorrateiro, apropriar-se dela...

O livro de Walter Kohan mostra-se, assim, de fato provocador e instigante do pensamento de outras formas da política, da infância, da filosofia e da educação. Parece entender educar-se como deixar-se transformar pela diferença do outro, pelos efeitos que as múltiplas diferenças dos múltiplos outros geram em nós, que já não somos apenas quem sempre fomos. O *excursus* sobre o filme *A Vila* lembra as considerações de Hannah Arendt sobre a tensão entre conservar e inovar em educação. A tensão entre o novo e o velho, entre o mundo que deve ser preservado da ação disruptora da novidade da infância, mas também entre a novidade da infância que deve ser preservada diante da tendência homogeneizante do mundo.

A intenção do autor parece ser mais a de abrir espaço para o novo, para o outro pensamento, para o que não se pode pensar, ouvir, falar em educação, filosofia e política, nos pontos de cruzamento dessas três atividades. Abrir espaço para a infância da educação, da filosofia e da política. Sem apresentar grandes esperanças em torno das possibilidades de nossas instituições educativas, mas também sem abandonar um otimismo inspirado em Foucault, segundo o qual abrir espaço para o outro é sempre possível, um outro mundo é possível.