

CAMINHOS DA EPISTEMOLOGIA

Referências
46



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

**Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia
PUCCAMP**

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

Conselho Editorial: Constança Marcondes Cesar, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, J. F. Regis de Moraes, Maria Cecília M. Carvalho, Nelson Carvalho Marcelino, Newton Aquiles von Zuben e Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Adão J. Peixoto, Antonio C. Bergo, Antonio C. Martinazzo, Augusto C. Novaski, César A. Nunes, Elisabete M. Marchesini de Pádua, Gabriel L. Santiago, Germano Rigacci Jr., Haroldo Niero, Hilton Japiassu, Jamil C. Sawaia, João Batista de Almeida Jr., João Francisco Duarte Jr., João Ribeiro Jr., José Benedito A. David, José Luiz Sanfelice, Lúcia M. Rodrigo, Luis A. Peluso, Luiz Roberto Benedetti, Marcelo Fabri, Maria da P. Eça de Almeida, Maria Letícia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo de Tarso Gomes, Paulo Moacir G. Pozzebom, Renê J. Trentin Silveira, Ruy Rodrigues Machado, Vera Irma Furlan.

Correspondentes no Brasil e no Exterior: Agostinho da Silva (Lisboa), Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Alino Lorenzon (Rio de Janeiro), Antonio Braz Teixeira (Lisboa), Antonio Joaquim Severino (São Paulo), Antonio Quadros (Lisboa), Celina Lertora Mendoza (Argentina), Eduardo Abranches de Soveral (Porto), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), Francisco da Gama Cáeiro (Lisboa), Georges GUSDORF (França), Javier San Miguel Beltran (Chile), Jean-Marc Gabaude (França), Ludmilla Perepiolkina (Finlândia), Margaret Chatterjee (Índia), Maria Vassiliadou (Grécia), Mário Castellana (Itália), Moacir Gadotti (São Paulo), Olinto Pegoraro (Rio de Janeiro), Venant Cauchy (Canadá), Yvon Lafrance (Canadá).

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos: Prof^a Dr^a Vera Sílvia Marão Beraquet

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Gilberto Luiz Moraes Selber

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. Luiz Roberto Benedetti

**INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUCCAMP**

**REFLEXÃO 46
CAMINHOS DA EPISTEMOLOGIA**

CAMPINAS, SP
1990

SUMÁRIO

Editorial	7
----------------------------	---

ARTIGOS

Maria Cecília M. De Carvalho , Verdade e pragmática: sobre as teorias de Strawson e Habermas	7
Maria Castellana , Para uma História da Epistemologia	31
Francis Jacques , L'argumentation dans le texte philosophique	42
Vera Vidal , O Dialogismo de Francis Jacques	77
Nadia Virginia B. Carneiro , O autor e a criação do texto literário — Aspectos heideggerianos do aparecer da verdade na obra de arte literária.	80
Aldo Vannuchi , Atualidade da teoria dos ídolos	91
Alberto Cupani , Positivismo, "positivismo" e objetividade científica	103
Cecília Maria P. Pires , Vieira Pinto pensando a nação	108
Carlos José Martins , O tema do corpo na Fenomenologia da Percepção	128
Péricles Mariotto , De outro enquanto absoluta alteridade que fundamenta o encontro	132

PENSAMENTO ORIENTAL

Constança Marcondes César , A Filosofia Indiana	137
Walter Reffeld , Conceito de lei no Judaísmo	144

RESENHA	162
--------------------------	-----

EDITORIAL

CAMINHOS DA EPISTEMOLOGIA

Dentre as áreas de investigação filosófica que mais debates têm suscitado ultimamente, a Epistemologia ocupa, sem dúvida, lugar de destaque. No mundo inteiro filósofos se votam à reflexão sobre questões epistemológicas de renovado interesse, como as relacionadas com a verdade e a objetividade, com as condições de possibilidade do conhecimento e da argumentação, etc. Dado o caráter basilar da epistemologia não é de se estranhar que a filosofia se debruce sempre mais sobre seus problemas, ora revigorando sua investigação com o auxílio de modernas filosofias da linguagem, ora lançando nova luz sobre a questão da cientificidade, inserindo-a em uma perspectiva histórica.

Diversos são os enfoques reunidos neste número da Revista **Reflexão**, os quais testificam a multiplicidade de Caminhos da Epistemologia no enfrentamento de questões cruciais da filosofia.

Maria Cecília M. de Carvalho apresenta à discussão o sempre atual problema da verdade através do enfoque das teorias de Strawson e Habermas.

Mario Castellana nos ajuda a desvendar a fecundidade de um estudo da história da filosofia da ciência.

Destacamos o texto magistral de Francis Jacques **L'argumentation dans le texte philosophique** que a **Reflexão** oferece ao público em sua versão original. Vera Vidal nos faz uma interessante e concisa apresentação da obra daquele que é um dos mais eminentes filósofos franceses da atualidade.

Em "**O autor e a criação do texto literário**" Nadia Virginia Barbosa Carneiro retoma a problemática da verdade abordando-a em uma perspectiva heideggeriana.

Francis Bacon é revisitado por Aldo Vanucchi que nos mostra a **Atualidade da teoria dos ídolos**.

Removendo equívocos que rondam o emprego do termo “positivismo” Alberto Cupani propugna por uma discussão isenta do problema da objetividade na ciência.

Cecilia Maria P. Pires repensa, com Alvaro Vieira Pinto, a nação e a ideologia.

Solicitamos a atenção dos leitores para os artigos de dois mestrandos em Filosofia da Puccamp: Carlos José Martins e Péricles Mariotto.

Por fim o pensamento Oriental é apresentado na voz sempre competente de dois estudiosos do assunto: Walter Rehfeld e Constança Marcondes César.

VERDADE E PRAGMÁTICA: SOBRE AS TEORIAS DE STRAWSON E HABERMAS

Maria Cecília M. de CARVALHO
Instituto de Filosofia – PUCAMP

INTRODUÇÃO

Desde que J. L. Austin desenvolveu os primeiros elementos de uma teoria dos atos de fala, pondo em relevo o fato de a linguagem poder ser utilizada não apenas para construir sentenças declarativas ou exprimir enunciados que teriam como característica principal o fato de serem suscetíveis de receber um valor de verdade —, mas também ser utilizada na execução de determinados atos — os chamados atos de fala, tais como: prometer, advertir, ameaçar, suplicar, etc. — os filósofos passaram a dar importância para essa dimensão da linguagem até então negligenciada pela filosofia, qual seja, à dimensão pragmática, a qual põe em destaque a linguagem enquanto meio de comunicação e realça sua função interlocutiva, dialógica. Esse desenvolvimento fez com que problemas tradicionais da filosofia passassem a ser examinados no horizonte da pragmática. O novo enfoque parece ter-se revelado fecundo, trazendo à luz aspectos de uma problemática que até então haviam ficado à sombra de qualquer consideração. Assim, a questão da verdade foi também revista à luz dessa nova perspectiva; sob essa ótica já não se trata mais de indagar “o que é a verdade?”, como se esta fosse uma entidade dotada de uma essência, apreensível em uma definição, mas de inquirir, por exemplo, sobre o que estamos fazendo quando dizemos que uma dada asserção é verdadeira — Strawson — ou, ainda, quais as pressuposições implícitas no ato de asserir — Habermas — e de indagar também pelas condições que devem estar satisfeitas para que um falante possa legitimamente reivindicar o estatuto de verdade para um dada asserção — Habermas.

Nosso objetivo, com o presente artigo, é desprezioso. Não é nossa intenção trazer algum aporte original aos estudos contemporâneos sobre o tema da verdade ou de apresentar uma contribuição significativa aos estudos sobre as concepções de verdade defendidas por Strawson ou Habermas. Pretendemos tão-somente tornar essas duas teorias conhecidas de um público que, por uma ou outra razão, não teve ainda acesso às posições desses dois filósofos sobre o tema da verdade.

PARTE I

STRAWSON: A INTERPRETAÇÃO
PERFORMATIVA DA VERDADE

Desde que Wittgenstein, em várias passagens de sua obra, sustentou que quando se deseja conhecer o significado de uma palavra ou frase deve-se indagar pelo seu uso na linguagem, os filósofos que se alinhavam àquela tendência a qual se convencionou chamar de “filosofia da linguagem ordinária” ou “filosofia da linguagem corrente” assumiram que a tarefa fundamental de toda investigação filosófica estaria na consideração de como uma expressão é usada em seu contexto normal, não-filosófico. Todavia, a idéia de uso não parece ser muito precisa. Para Austin, por exemplo, a indagação acerca do uso de uma expressão adquire o seguinte contorno: o que estamos fazendo quando proferimos uma palavra ou sentença, ou ainda, quais são os atos de fala que praticamos ao falar? De início, Austin defendeu que podemos usar a linguagem de dois modos distintos: podemos usá-la para descrever objetos, dar uma informação, constatar fatos, relatar um evento, etc, ou seja, podemos fazer um uso **constatativo** da linguagem; contudo, podemos também usar a linguagem para executar determinadas atividades, as quais não poderiam ser realizadas de outra forma, a não ser através da linguagem; assim, podemos usar a linguagem para efetuar promessas, pedir desculpas, advertir pessoas, fazer uma confissão, um juramento, uma ameaça, dar conselhos, etc. Esse é o uso **performativo** da linguagem. De acordo com essa classificação teríamos basicamente dois tipos de proferimentos: constatativos e performativos¹.

Os proferimentos constatativos teriam lugar quando se quer dizer algo ou comunicar alguma coisa acerca da realidade. Exemplos: “estou trabalhando”, “ele está praticando esporte”, etc. O que caracteriza tais proferimentos é o fato de aquilo que é dito poder receber um valor de verdade. Os proferimentos performativos seriam usados não com a finalidade de se descrever algo ou se dar alguma informação, mas antes, com o intuito de se **fazer** algo: se alguém diz “prometo vir amanhã”, essa pessoa não está descrevendo um fato ou acontecimento, mas está efetuando o ato de prometer.

Inspirando-se em Austin, P. F. Strawson empreende uma análise da função desempenhada por expressões do tipo “é verdade que ‘p’”, interpretando-as como proferimentos performativos².

Para se avaliar a relevância da análise de Strawson e conhecer melhor sua gênese convém esboçar o contexto histórico-filosófico que configura por assim dizer a situação-problema.

Com o intuito de eliminar a metafísica do âmbito do discurso significativo, o positivismo lógico defendera o critério verificacionista do

significado, o qual implicava, por exemplo, que predicados valorativos só teriam significado se passíveis de reconstrução como predicados descritivos; na medida em que isso não fosse possível, eles teriam que ser considerados como cognitivamente carentes de sentido, servindo apenas para da, expressão a sentimentos ou para despertar emoções (Carnap, Ayer).

Austin nunca deu adesão a um programa que recomendasse a reconstrução dos juízos valorativos como enunciados descritivos ou constatativos, tendo rejeitado também a interpretação emotivista dos mesmos³. Em sua análise os proferimentos performativos, como por exemplo, o de recomendar algo a alguém, são plenamente significativos, embora não se deixem analisar como constatativos ou sentenças descritivas. Dessa forma, Austin aponta para as limitações decorrentes do princípio verificacionista do significado.

Na esfera de influência do positivismo lógico, também a análise da noção de verdade foi efetuada de modo a fazer jus ao princípio verificacionista do significado. Tal princípio implicava que ou bem o predicado "é verdadeiro" é descritivo — ele seria usado em um meta-enunciado para se atribuir verdade a um enunciado da linguagem-objeto — ou ele não é descritivo, sendo portanto logicamente redundante ou assignificativo, servindo tão-somente para exprimir emoção ou sentimento. A definição semântica da verdade proposta por Tarski seria assim o exemplo paradigmático da primeira alternativa; e como defensores da concepção segundo a qual o predicado "é verdadeiro" é redundante, podendo ser eliminado, teríamos F. P. Ramsey e A. J. Ayer⁴. Strawson rejeita a alternativa descritivo/emotivo ou descritivo/redundante, oferecendo uma análise original do uso de expressões como "'p' é verdadeiro", superando as limitações da teoria da redundância e da definição semântica da verdade e rompendo ao mesmo tempo os limites estreitos impostos pelo referencial lógico-positivista.

A CRÍTICA À TEORIA DA REDUNDÂNCIA E À DEFINIÇÃO SEMÂNTICA

Num primeiro momento da elaboração de sua análise Strawson põe em evidência os equívocos que, na sua opinião, tornam a teoria da redundância bem como a definição semântica da verdade inaceitáveis. Essas duas concepções são assim condensadas por Strawson:

A tese I ou tese da teoria da redundância assevera que quando se atribui o predicado "verdadeiro" a uma asserção não se está fazendo uma nova asserção sobre aquela da qual se diz ser verdadeira.

A tese II ou tese da teoria semântica sustenta que ao se atribuir o predicado "verdadeiro" a uma sentença "p" está-se construindo um

enunciado metalingüístico acerca da sentença “p”, pertencente à linguagem-objeto.

Strawson submete ambas as teorias à crítica, discriminando nelas o que há de aceitável e o que deve ser rejeitado.

Considera que a tese I é verdadeira naquilo que ela assevera; com efeito, quando se diz que um enunciado é verdadeiro não se está construindo um novo enunciado acerca daquele que se diz ser verdadeiro; contudo, ela é falsa naquilo que pressupõe, ou seja, é falsa ao pressupor que ao se predicar verdade de um enunciado “p” não se está acrescentando nada à afirmação que p.

A tese II contém uma implicação verdadeira: com efeito, quando se diz de um enunciado “p” que ele é verdadeiro, está-se fazendo algo que não se reduz ao simples proferimento de “p”. Todavia, a tese é equivocada na medida em que sustenta que a atribuição de verdade a “p” se faz por meio de um novo enunciado, elaborado em uma metalinguagem⁵.

Strawson concebe sua tese como um refinamento da teoria da redundância. Entretanto, podemos dizer que ele funde em uma concepção original os momentos que considera defensáveis nas duas teses analisadas. Sustenta que, ao se dizer de um enunciado que ele é verdadeiro, não se está, a rigor, formulando um novo enunciado sobre aquele; se é que se pode, em algum sentido, dizer que, ao se predicar verdade de “p” está-se asserindo algo, então é o próprio conteúdo proposicional de “p” que está sendo asserido. Por outro lado, aquele que diz “‘p’ é verdadeiro” ou “é verdade que ‘p’” está fazendo algo. Qual o teor deste fazer?

Antes de respondermos a essa indagação, procuraremos reconstruir a base das reflexões de Strawson.

Na origem de muitas concepções equivocadas acerca da verdade estaria — segundo Strawson — a ausência de uma consideração do contexto normal de fala e a conseqüente construção de analogias iludentes — razão pela qual Strawson realça a importância de uma análise dos contextos em que se usam expressões como “,p’ é verdadeiro” ou “é verdade que ‘p’” para prevenir a instalação de imagens deformadas ou deformadoras da noção de verdade. Como herdeiro de Wittgenstein, a análise lingüística tem para Strawson uma função terapêutica, na medida em que propicia a detecção de equívocos e a identificação de confusões filosóficas que têm sua gênese em uma imagem simplista e primitiva da linguagem, incapaz de captar as diversas funções da fala.

O USO TERAPÊUTICO DA ANÁLISE LINGÜÍSTICA: A SUPERAÇÃO DA FALÁCIA DESCRITIVA

Os filósofos que consideraram a verdade como um atributo ou qualidade — seja de sentenças ou de enunciados — se deixaram equivocar

por uma falsa analogia, iludindo-se por uma semelhança apenas superficial que existe entre o adjetivo “verdadeiro” e os adjetivos que designam atributos, como é o caso, por exemplo, de “vermelho”. Dessa forma, comprometeram-se com a falácia descritiva: com o equívoco de supor que todas as frases no indicativo serviriam para descrever estados de coisa, que todo predicado gramatical é usado para se atribuir uma propriedade ou qualidade a um sujeito. Verdade não é atributo — argumenta Strawson⁶.

Considerá-la uma propriedade de enunciados ou asserções é uma forma de se incorrer na falácia descritiva. E é esta falácia que ensejaria, segundo Strawson, o aparecimento de antinomias ou paradoxos envolvendo a noção de verdade como a conhecida antinomia do mentiroso, e que teria levado os defensores da teoria semântica a considerar que “verdadeiro” é um predicado semântico, metalingüístico.

Para clarificar a estrutura de proferimentos em que ocorre o predicado “verdadeiro” e, ao mesmo tempo, mostrar a inadequação da teoria semântica, Strawson sugere o abandono do paralelismo estabelecido entre o termo “verdadeiro” e termos que designam atributos ou propriedades e sua substituição por uma nova analogia, que lhe parece mais promissora: propõe a comparação do uso de expressões como “isto é verdade” ou “é verdade que p” com o uso normal de “sim”.

Em contextos normais, dizemos “sim” para responder a uma pergunta; se nenhuma pergunta é feita, nenhuma resposta é dada; o uso normal de “sim” pressupõe um ensejo, um motivo de ordem lingüística⁷, pressupõe que uma pergunta tenha sido feita; não teria sentido pensar-se que usamos “sim” para falarmos acerca de uma sentença dada. Podemos facilmente reconhecer que, ao respondermos “sim” **não falamos sobre alguma coisa**, não proferimos nenhuma asserção, mas simplesmente respondemos⁸. A rigor, quem diz “sim” não está asserindo nada; se existe alguma asserção implícita no emitir “sim”, então o conteúdo proposicional dessa asserção é idêntico ao conteúdo proposicional da pergunta à qual foi dada resposta afirmativa. De forma paralela, quem diz “isto é verdade” não está falando sobre um enunciado, mas está confirmando, ratificando ou sancionando o que foi dito⁹. Ao se preferir “isto é verdade” está-se na realidade **executando uma ação**, um ato lingüístico. Vemos nessas considerações um exemplo claro do uso terapêutico da análise lingüística como também o quanto é importante a consideração da situação normal de fala para a prevenção de equívocos que radicam em similaridades aparentes, as quais, no entanto, não resistem a um exame mais acurado.

A ANÁLISE PERFORMATIVA

Strawson recorre a um exemplo para elucidar em que consiste a análise performativa da noção de verdade: o enunciado “o que o policial

disse é verdadeiro” é assim analisado: “o policial fez uma asserção. Eu a confirmo”. Quem diz “o que o policial disse é verdadeiro” está implicitamente asseverando a existência de uma asserção e ao mesmo tempo a confirmando. Da mesma forma que, em contextos normais, não se pode com sentido dizer “sim”, a menos que haja uma ocasião para tal — no caso, a formulação de uma pergunta que se deseja responder afirmativamente —, também o proferimento de “é verdade que ‘p’” requer como pré-requisito um ensejo de ordem lingüística; assim, no exemplo dado, é preciso pressupor que o policial tenha proferido pelo menos uma asserção¹⁰. Dizer que a asserção feita pelo policial é verdadeira não significa informar algo sobre o que foi asserido; não significa, tampouco, asseverar algo sobre uma outra asserção; na medida em que alguma coisa é asseverada, o conteúdo proposicional de tal asserção é idêntico ao daquela emitida pelo policial. Isso se torna compreensível, quando se leva em conta que, ao invés de se dizer: “o que o policial disse é verdadeiro” poder-se-ia simplesmente reiterar o que ele falou. Expressões do tipo “o que ele disse é verdadeiro” constituem, pois, um recurso de que se lança mão para se confirmar o que uma pessoa disse sem precisar repetir o relato feito por essa pessoa¹¹.

A resposta à indagação sobre o que fazemos quando dizemos “‘p’ é verdadeiro” não pode ser outra: realizamos um ato, precisamente o ato de confirmar, ratificar ou sancionar o enunciado “p”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não se pode deixar de reconhecer o mérito de Strawson de ter dado à problemática da verdade um novo enfoque, situando-a para além das fronteiras desenhadas pelo referencial lógico-positivista e pondo em evidência um traço importante de muitos proferimentos que contêm o termo “verdadeiro”, qual seja, sua dimensão performativa. Contudo, Strawson parece não ter sido sensível ao fato, não menos inegável, de que existem proferimentos nos quais ocorre o termo “verdadeiro” e que são constatativos. Isso não deixou de ser notado e sublinhado por seus críticos. Dizer que o que foi proferido por uma pessoa é verdadeiro não é necessariamente um caso de proferimento performativo, mas pode ser uma asserção sobre uma pessoa, uma constatação de sua sinceridade, competência, etc.¹².

Preocupado em desvendar **como e para que** o termo “verdadeiro” é usado, Strawson deixou de lado a consideração de **quando e por que** ele é usado. Assim sendo, a análise de Strawson resulta limitada, deixando na sombra importantes aspectos do emprego de “é verdadeiro”, que mereceriam ser postos em evidência¹³. Quem realiza o ato de confirmar algo que foi dito está ao mesmo tempo sinalizando que dispõe de razões em favor do enunciado asserido e que sua adesão a ele não é gra-

tuita. Strawson deixa de lado qualquer consideração acerca das razões que dão sustentação a uma asserção e que induzem, em última análise, um falante a confirmá-la ou ratificá-la. Isso nos permite reconhecer que da análise de Strawson não resulta nenhuma incompatibilidade com a concepção de verdade como correspondência com a realidade. Aquele que confirma um enunciado pode bem estar confirmando sua correspondência com a realidade. Se as asserções, enquanto proferimentos performativos constituem atos, elas possuem um conteúdo proposicional que é asserido. A expressão "o que ele disse é verdadeiro" pode ter o sentido de confirmar a adequação do conteúdo proposicional asserido à realidade. Posteriormente, em seu artigo de 1950, Strawson reconheceu que as confirmações possuem também a força de uma declaração ou asserção e que com o auxílio da expressão "isto é verdadeiro" se assevera a existência de um determinado estado de coisas¹⁴.

Essas críticas não diminuem o valor da análise de Strawson que, como já dissemos, teve o mérito de realçar momentos importantes do emprego do termo "verdadeiro" e situar a problemática da verdade no horizonte da pragmática. Contudo, a análise da noção de verdade oferecida por Habermas é bem mais rica, como veremos a seguir.

PARTE II

HABERMAS: DISCURSO E VERDADE COMO CONSENSO

Em seu artigo "Wahrheitstheorien"¹ (Teorias da Verdade) Habermas desenvolve sua concepção acerca da verdade, discutindo, num primeiro momento, três questões preliminares: 1) a que podemos legitimamente atribuir os predicados "verdadeiro" e "falso"? 2) o que fazemos quando dizemos que "p" é verdadeiro? 3) como se comportam os fatos enunciados em relação aos objetos de nossa experiência?

VERDADE: UM ATRIBUTO DE ENUNCIADOS ASSERTIDOS

A primeira questão levantada tem como pano de fundo o debate travado entre J. L. Austin e P. F. Strawson². Um dos pontos nevrálgicos dessa controvérsia girou em torno da seguinte questão: "verdade" e "falsidade" são predicados atribuíveis a que classe de entidades? Noutros termos, quando dizemos que "p" é verdadeiro (ou falso) o que entendemos por "p": uma sentença, um enunciado, um proferimento constatativo, ou o quê? Austin e Strawson concordam em um ponto: rejeitam a teoria semântica da verdade, desenvolvida por A. Tarski, para quem verdade/falsidade são predicados de sentenças, sendo que a assinalação de verdade ou falsidade a uma sentença é feita em uma metalinguagem. Strawson critica Austin para quem o predicato "é verdadeiro" se atribui a enunciados, enquanto proferimentos datáveis, e faz valer contra Austin que não é do enunciado, enquanto ato de dizer algo, que predicamos verdade ou falsidade, mas sim, daquilo que é dito ou asserido³. Outro ponto de contenda nesse debate é a própria plausibilidade do modelo correspondencial para explicitar adequadamente a idéia de verdade. Austin desenvolve uma teoria que se situa no horizonte do paradigma da verdade como correspondência, enquanto que Strawson entende que o paradigma da correspondência ou da verdade como adequação aos fatos se enreda em dificuldades insuperáveis, devendo, portanto, ser abandonado⁴.

Em um ponto Habermas concorda com Austin e Strawson, na medida em que ambos rejeitam a teoria semântica da verdade. Para Habermas, "verdadeiro" e "falso" não são predicados atribuíveis a sentenças, como quer a teoria semântica, pois sentenças de línguas diferentes ou diferentes sentenças de uma mesma língua podem exprimir um mesmo estado

de coisas, enquanto que uma mesma sentença, dependendo do contexto em que é usada, pode descrever diferentes estados de coisa⁵. Em apoio a Strawson e contra Austin, Habermas sustenta ser a verdade um predicado de enunciados, ressaltando, como o fez Strawson, que é o enunciado enquanto proferimento episódico que pode ser dito verdadeiro ou falso, uma vez que a idéia de verdade está associada a uma pretensão de invariância, pretensão essa incompatível com o caráter histórico de proferimentos⁶. Verdade (ou falsidade) se diz daquilo que é asserido. Noutros termos, é o conteúdo proposicional de uma asserção que é suscetível de receber um valor de verdade. Contudo, Habermas salienta que uma teoria da verdade não pode deixar de contemplar o aspecto performativo de uma asserção; um conteúdo proposicional só adquire sua força assertórica, na medida em que for sustentado em uma asserção, isto é, na medida em que for asserido. Um dos defeitos da teoria semântica da verdade residiria precisamente no fato de ela fazer abstração da dimensão pragmática da linguagem, no fato de não contemplar o contexto do proferimento, o momento interlocutivo que dá sentido à problematização da verdade. A consideração da situação na qual emerge a questão da verdade de um enunciado deverá permitir que se evidenciem aspectos da verdade até então desconhecidos ou insuficientemente articulados por outras teorias. Isso nos remete ao ítem seguinte.

VERDADE E PRETENSÃO DE VALIDADE

A segunda questão preliminar foi sugerida a Habermas pelo exame da chamada teoria da redundância, defendida por A. J. Ayer e F. P. Ramsey. A teoria da redundância é devedora da concepção neopositivista, segundo a qual a classe dos enunciados é constituída pela sub-classe dos enunciados analíticos e pela sub-classe dos enunciados observacionais. Sob esses pressupostos, toda seqüência de símbolos que não se deixa analisar como enunciado analítico ou como sintético a posteriori é banida da classe dos enunciados genuínos e vista como pseudo-enunciado. Isso posto, não se pode no âmbito do neopositivismo — evitar a seguinte questão: como tratar as asserções que atribuem ou denegam verdade a um enunciado? Segundo a teoria da verdade como redundância, a expressão “é verdade que” na asserção “é verdade que ‘p’” seria supérflua, não acrescentando nenhuma informação genuína à asserção que “p”. Assim, de acordo com a teoria da redundância, posso dizer, por exemplo: “A água desse recipiente está contaminada”. Todavia, se disser: “É verdade que a água desse recipiente está contaminada”, a expressão “é verdade que” nada acrescenta de informativo ao enunciado que diz estar contaminada a água desse recipiente. :

Habermas concede que a teoria da redundância se apoia em uma observação correta.⁷ Com efeito, nas conversas que efetuamos no

dia-a-dia, se alguém nos perguntar, por exemplo, quantos satélites possui Marte, responderemos, simplesmente: "Marte possui dois satélites", ao invés de "é verdade que Marte possui dois satélites". Contudo, daí não se segue que o conceito de verdade seja supérfluo; ocorre, antes, que nos contextos interativos normais, a pretensão de verdade já está implicitamente erguida pelo falante ao executar um ato de fala constatativo. Somente quando tal pretensão é questionada por um interlocutor é que o proferidor fará apelo a expressões como "é verdade que" ou equivalentes. A teoria da redundância negligencia um aspecto importante da verdade, qual seja: na medida em que se asserir "p", ergue-se para "p" uma pretensão de verdade. Nisso consiste o sentido pragmático de asserções⁸. A teoria de Habermas, na medida em que põe em relevo uma condição subjacente ao próprio ato de asserir, se distancia tanto das teorias correspondenciais quanto das teorias da redundância.

As asserções são atos de fala e pertencem à classe dos atos de fala constatativos. Asserir "p" é fazer algo mais do que simplesmente pronunciar a sentença "p". Asserir "p" é reivindicar verdade para "p". Toda vez que usamos a linguagem para realizar atos de fala constatativos, fazemos implicitamente uma reivindicação de verdade para os enunciados asseridos. Isso leva Habermas a estatuir que "verdade é uma pretensão de validade que associamos a enunciados na medida em que os asserimos"⁹. Ao asserirmos "p" queremos dizer que estamos em condições de prestar contas da verdade de "p"; pressupomos que podemos aduzir razões em favor de "p", sinalizamos que a pretensão de verdade implicitamente erguida pode ser resgatada. Segundo Habermas a idéia de verdade só pode ser adequadamente explicitada em conexão com o processo argumentativo. Isso nos remete a uma importante distinção, que será objeto de consideração em nosso próximo tópico.

CONTEXTO INTERATIVO E CONTEXTO DISCURSIVO

No âmbito da teoria habermasiana da verdade é importante a distinção entre "ação" e "discurso", ou seja, entre o contexto da ação comunicativa e o contexto do discurso ou da argumentação. O contexto da ação comunicativa aponta para as formas de interação entre falantes, as quais se caracterizam pela aceitação tácita e ingênua de informações, sistemas de crenças e de valores. É no contexto do discurso que aquele consenso ingênuo é criticado e explicitamente tematizado. O discurso é empreendido para solver — por meio da argumentação ou discussão — disputas em torno de pretensões de validade¹⁰. Num certo sentido, o ingresso no discurso assinala uma ruptura, marca o abandono do contexto normal da ação, na medida em que o ingresso nesse tipo especial de comunicação

se dá através da suspensão de nossa adesão a um sistema de crenças e de valores. Em termos ideais, o ingressar no discurso exige que os interlocutores abandonem todas as motivações que possam dar origem a uma comunicação distorcida e com isso produzir um falso consenso; a única motivação lícita é — como diz Habermas — a vontade de se atingir um acordo isento de qualquer coação e produzido tão-somente pela força não coativa do melhor argumento¹¹.

Tanto a questão da verdade de enunciados como a questão da retidão ou justeza de normas só se tornam agudas quando, sob o impacto de dificuldades então surgidas no contexto interativo, tornar-se imperiosa a problematização de uma ou de outra pretensão de validade ingenuamente pressuposta e tacitamente aceita como cumprida. Esse é o momento em que se faz necessário o abandono do contexto da ação e o ingresso no discurso. No plano da ação comunicativa os interlocutores trocam informações; no plano do discurso não se trocam informações, porém argumentos, os quais se destinam a fundamentar ou rejeitar pretensões de validade problematizadas¹².

SOBRE FATOS E OBJETOS

Passemos ao exame da terceira questão preliminar: como se comportam os fatos que sustentamos em relação aos objetos de nossa experiência?

Habermas se inspira novamente em Strawson que, em sua polêmica contra Austin, defendera a necessidade de se abandonar o modelo correspondencial da verdade, na medida em que esse modelo parece favorecer a equiparação entre fatos e objetos. Fatos não são entidades existentes no mundo; não são de natureza objetual, mas só "existem" em conexão com enunciados; não podem — como se fossem coisas ou acontecimentos localizáveis no tempo e no espaço — ser vistos, ouvidos ou experienciados. Por outro lado, podem ser, por exemplo, objeto de conhecimento ou de esquecimento; podem ser negligenciados, comentados, comunicados, observados, etc.; em suma, fatos são aquilo que é sustentado ou declarado em um enunciado — contanto que este seja verdadeiro. A teoria da correspondência parece sugerir que os polos da relação de correspondência são, de um lado, os enunciados, de outro, uma realidade em si, inarticulada lingüisticamente. Por certo que um enunciado "p" só será verdadeiro, na medida em que estatuir um fato; contudo não se pode perder de vista que ambos os polos da relação de correspondência pertencem ao âmbito da linguagem¹³.

Habermas reforça a posição de Strawson, fazendo valer que fatos não possuem o mesmo estatuto ontológico que objetos; não per-

tencem ao mundo objetual; só se tem experiência de objetos, não de fatos. Em contrapartida, posso sustentar fatos, não objetos. Na medida em que sustento um fato posso me respaldar na experiência e me referir a objetos. Se admitimos que os objetos de nossa experiência são algo de existente no mundo, não podemos, da mesma maneira, dizer que fatos sejam algo de encontrável no mundo. Isso porém é pressuposto pela Teoria da Correspondência. Todas as variantes do modelo correspondencial enfrentam dificuldades insuperáveis, na medida em que procuram inutilmente romper e abandonar a esfera da linguagem sem o conseguir¹⁴, uma vez que a correspondência com os fatos só pode ser atestada em um enunciado, e assim por diante.

A confusão entre fatos e objetos desaparece se tivermos em mente que fatos enquanto tais só vêm à baila no contexto do discurso e, portanto, se e somente se a pretensão de verdade associada a um dado enunciado for tematizada. No contexto da ação obtemos informações sobre objetos de experiência. O conteúdo das informações se apóia em fatos, porém, somente quando uma informação é questionada e se discute a possibilidade de um conteúdo asserido ser ou não o caso, é que faz sentido falar-se em fatos, o que pressupõe que pelo menos um proponente os sustente e pelo menos um oponente os conteste. A relação entre fatos e objetos é ilustrada por Habermas mediante alguns exemplos. Vejamos um deles: quando, no contexto da ação, dizemos que, num dado momento, o semáforo está amarelo, o que fazemos é veicular uma informação; só falamos em fato, se, por exemplo, após um acidente de trânsito, tornar-se relevante a questão de saber se, no momento em pauta, o semáforo estava realmente amarelo¹⁵.

“Fatos são derivados de estados de coisa; por estados de coisa entendemos o conteúdo proposicional de asserções, cujo conteúdo-verdade foi problematizado. Quando dizemos que fatos são estados de coisa existentes, não **aludimos** à **existência** de objetos, mas à **verdade** de proposições, ainda que pressuponhamos a existência de objetos **identificáveis** aos quais atribuímos predicados. O sentido de ‘fato’ ou ‘estado de coisa’ não pode ser esclarecido sem referência a discursos, nos quais examinamos pretensões de validade de asserções que haviam sido suspensas (...)”¹⁶. “Por certo que no contexto de uma argumentação pode-se recorrer também à experiência. Mas o recurso metódico da experiência, por exemplo, no experimento, permanece, por seu turno, dependente de interpretações que podem corroborar sua validade somente no discurso. As experiências **respaldam** a pretensão de verdade de asserções; enquanto não surgir nenhuma experiência dissonante, costumamos nos ater a ela. Contudo uma pretensão de verdade só se deixa **resgatar** mediante argumentação. Uma pretensão **respaldada** (fundierte) na experiência não é, de modo algum, uma pretensão **fundada** (begründete)”¹⁷.

Estabelecida a distinção entre fatos e objetos, Habermas rejeita as teorias da correspondência, pois todas as variantes dessa teoria pressupõem ser a verdade a correspondência com os fatos, comprometendo-se com o erro de confundir fatos com objetos. Na medida em que tais teorias assumem que os enunciados verdadeiros correspondem aos fatos, elas pressupõem que fatos sejam, enquanto correlatos de enunciados, algo de real no mundo e portanto de objetivo. Entretanto — concede Habermas — há algo de razoável nas teorias da correspondência, pois para que um enunciado seja verdadeiro, é preciso que o estado de coisas asserido não seja simulado, e sim, de alguma forma, dado¹⁸.

As teorias da correspondência, além de não levarem em conta o uso que o falante faz da linguagem em seu empenho de se comunicar com seu destinatário, não levam em conta as circunstâncias nas quais a verdade emerge como problema e aquelas nas quais esse problema é resolvido. De acordo com o paradigma da correspondência é a evidência da experiência que decide sobre se um determinado estado de coisas é ou não o caso. Isso se prende ao fato de as teorias da correspondência se inclinarem a considerar os enunciados singulares de observação (do tipo, por ex. de “esta bola é vermelha”) como paradigmáticos do conhecimento em geral. Nesse horizonte parece plausível considerar-se a experiência perceptual como a instância apta para decidir sobre pretensões de verdade erguidas. Sem negar que no caso de enunciados singulares de observação haja um estreito parentesco entre a objetividade da experiência e a verdade da proposição expressa em uma asserção correspondente¹⁹, ainda assim existe uma descontinuidade entre experiências perceptuais e enunciados singulares. As sentenças que articulam conceitualmente as experiências transcendem a experiência imediata²⁰. Habermas propõe uma mudança de paradigma; sugere que uma teoria da verdade tome como paradigmáticos os enunciados gerais, negativos e modais, os quais põem em evidência o que é específico do conhecimento, a saber, a organização conceitual do material da experiência²¹. Na afirmação de tais enunciados se vê claramente o quanto eles transcendem a experiência perceptual e que a decisão quanto a sua verdade/falsidade depende muito mais da argumentação do que do apelo imediato à experiência²². Para Habermas, “verdade é uma pretensão de validade resgatável discursivamente”²³; a idéia de verdade só se deixa explicitar adequadamente com vistas às condições de sua resgatabilidade²⁴.

Habermas assim condensa os resultados a que o exame das três questões preliminares o conduziu:

1ª tese: Verdade é uma pretensão de validade que vinculamos a atos de fala constatativos.

2ª tese: Questões acerca da verdade ou falsidade só surgem no contexto do diálogo, quando pretensões de verdade aceitas tacitamente são proble-

matizadas. Em discursos, quando se examinam pretensões de validade, a afirmação de que um dado enunciado é verdadeiro não é redundante.

3ª tese: Em contextos interativos as asserções informam sobre objetos da experiência; nos discursos, enunciados sobre fatos estão em discussão. É o curso da argumentação e não a evidência da experiência que decide sobre a verdade de um enunciado²⁵.

O que parece se impor — dadas as conclusões extraídas da consideração das três questões preliminares — é que a noção de verdade deve levar em conta os critérios de resgatabilidade discursiva das pretensões de verdade. Como faz notar Mc Carthy²⁶, para Habermas a questão sob que condições um enunciado é verdadeiro é inseparável da questão sob que condições se justifica a asserção de tal enunciado. Numa perspectiva pragmática o que cumpre ser examinado é o significado de uma pretensão erguida por um locutor ao executar proferimentos constatativos. E o significado de uma pretensão deve ser analisado tendo em vista o modo pelo qual ela pode ser resgatada²⁷.

ATOS DE FALA E PRETENSÕES DE VALIDADE

Ao executar um ato de fala, todo falante ergue necessariamente — ainda que na maioria das vezes só implicitamente — pretensões de validade de diferentes tipos. Habermas distingue quatro classes de atos de fala, às quais correspondem quatro classes de pretensões de validade:

1) **comunicativos**: “explicitam o sentido de proferimentos enquanto proferimentos”²⁸. Toda comunicação pressupõe um entendimento mútuo e prévio sobre o que significa compreender e eventualmente equivocar-se a propósito de proferimentos: Assim o falante pressupõe que aquilo que ele diz é inteligível, por se conformar às regras sintáticas e semânticas que governam o emprego da oração proferida, de sorte que o destinatário pode compreender o que foi dito. Se, por exemplo, uma pessoa deseja efetuar uma promessa e, ao invés de usar o verbo “prometer” ou outro equivalente, usar, por exemplo, o verbo “suplicar” (por ex. “suplico que virei amanhã”), seu ato de fala se torna inteligível. O destinatário tem o direito de exigir uma elucidação. Ao executar um ato de fala comunicativo, o falante ergue um tipo de pretensão de validade, a saber, pretensão de inteligibilidade.

2) **constatativos**: “explicitam o sentido dos enunciados enquanto enunciados”²⁹. Com atos de fala constatativos, fazemos referência a um mundo objetivo de pessoas e eventos, sobre o qual asserimos algo. Os atos de fala constatativos levantam um tipo específico de pretensão de validade, a saber, pretensão de verdade. Se um falante diz “Asseguro-lhe que existem cisnes negros” — o ouvinte pode perguntar: “é verdade que

existem cisnes negros? ” A reivindicação de verdade subjacente aos atos de fala constatativos obriga o falante a aduzir razões para dar conta dessa reivindicação.

3) **representativos** (posteriormente chamados de **expressivos**): “explicitam o sentido da manifestação de intenções, atitudes, expressões dos falantes”³⁰. Por meio deles o falante faz asserções sobre seu mundo subjetivo. Ex. “Lamento não poder comparecer”. Se o destinatário tiver dúvidas acerca da veracidade do que ouve pode indagar se o falante está sendo sincero. Em tais atos de fala está inscrita uma pretensão de veracidade.

4) **regulativos**: destinam-se a “exprimir o sentido do emprego prático de sentenças”³¹. Explicitam o sentido da relação que os falantes/ouvintes mantêm com respeito a regras, que eles podem infringir ou cumprir”³². Por meio de atos de fala regulativos os falantes/ouvintes entram em relação com um mundo social. Se alguém, por exemplo, diz: “O Sr. precisa se retratar”, o destinatário pode contestar a legitimidade de tal exigência. Os atos de fala regulativos erguem pretensão de legitimidade, retidão ou justeza das normas a eles subjacentes.

Atos de fala são dotados de força ilocucionária. Assim, nos atos de fala: “Prometo que ‘p’”, “Advirto-o de que ‘p’”, “Afirmo que ‘p’”, um mesmo conteúdo proposicional “p” ocorre com diferentes forças ilocucionárias. A força ilocucionária é o poder — imanente ao ato de fala — de gerar relações interpessoais.

Ao executar um ato de fala, o falante faz uma oferta — que pode ser aceita ou recusada pelo ouvinte³³. Ao fazer a oferta o falante assume, em cada caso, um compromisso, de sorte que o ouvinte pode emprestar sua confiança no que foi dito. “No uso cognitivo da linguagem o falante assume uma obrigação, imanente ao ato de fala, de aduzir razões. Os atos de fala constatativos contêm a oferta de que em caso necessário recorrer-se-á à fonte experimental sobre a qual o falante funda sua certeza de que seu enunciado é verdadeiro. Caso essa fundamentação imediata não dissipe as dúvidas levantadas ad hoc a pretensão de verdade problematizada pode converter-se em objeto de um discurso teórico”³⁴. “No uso interativo da linguagem, o falante assume a obrigação, imanente ao ato de fala, de aduzir justificações”³⁵. Os atos de fala regulativos contêm a oferta de que o falante recorrerá, sendo necessário — ao contexto normativo — no qual se funda sua convicção de que seu proferimento é correto, legítimo. Se essa justificação não for suficiente, não dissipar dúvidas, pode-se passar ao nível do discurso prático. Ao executar atos de fala representativos ou expressivos o proferidor assume também uma obrigação imanente à linguagem, qual seja, a obrigação de mostrar congruência entre o que faz e o que diz e assim demonstrar a sinceridade de seus atos. Se a garantia dada pelo falante não conseguir dissipar as dúvidas levantadas ad hoc, a veracidade de

um proferimento só pode ser comprovada examinando-se a consistência das ações subseqüentes³⁶. Com a pretensão de verdade o falante assume o compromisso de apresentar razões; com a pretensão de retidão, obrigações de fornecer justificação. Com a pretensão de veracidade, a obrigação de dar provas de sua sinceridade³⁷. Somente as pretensões de verdade das asserções e de retidão das normas e avaliações são resgatáveis no discurso. As pretensões de inteligibilidade de um proferimento e de veracidade do proferidor são resgatáveis no próprio contexto interativo.

VERDADE E CONSENSO

Como o que nos interessa é a teoria habermasiana da verdade, voltemos nossa atenção para a pretensão de verdade. Conforme sublinhamos anteriormente, aquele que asseire “p” está erguendo uma pretensão de verdade relativamente ao enunciado “p”. O enunciado “p” é, por assim dizer, ressaltado pelo proferidor, ele é, pode-se dizer, contrastado relativamente a um conjunto de outros possíveis enunciados, tidos eventualmente como falsos ou indecidíveis, e sobre os quais, por alguma razão, o falante não se pronuncia acerca de seu valor de verdade. Do ponto de vista pragmático, não teria sentido uma pessoa asserir “p” e, ao mesmo tempo, negar que esteja fazendo uma reivindicação de verdade para “p”.

A teoria habermasiana da verdade situa a problemática da verdade no contexto dialógico: contempla de modo sistemático a existência de um destinatário ou interlocutor, o qual pode “cobrar”, exigir do emissor uma prestação de contas. O prestar contas se dá mediante a apresentação de razões que fundamentem a pretensão de verdade erguida. A teoria supõe que a pretensão de verdade implícita nos atos de fala constatativos seja defensável por meio de razões e que seja, portanto, argumentativa ou discursivamente resgatável. Além disso, Habermas, oferece uma caracterização pragmática da noção de verdade, na medida em que ela remete ao uso que um usuário faz da linguagem e põe em evidência os compromissos assumidos pelos falantes enquanto se utilizam da linguagem para se comunicar.

O discurso (Diskurs) é o lugar onde se dá o resgate da pretensão de verdade vinculada ao conteúdo proposicional dos enunciados asseridos bem como da retidão ou justeza das normas que dão sustentação aos atos de fala regulativos. O discurso visa a produção de um consenso. O consenso atua como critério ou condição de verdade (e de retidão); “Denominamos verdadeiras as asserções que podemos fundamentar. O sentido de verdade, que está implicado na pragmática de asserções, só se deixa clarificar de modo suficiente, quando podemos indicar o que significa ‘resgate discursivo’ de pretensões de validade respaldadas na experiência. Precisamente esta é a meta de uma teoria consensual da verdade.

Segundo essa concepção posso atribuir um predicado a um objeto, se e somente se qualquer pessoa que **pudesse** entrar em um diálogo comigo **atribuísse** o mesmo predicado ao mesmo objeto. A fim de distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos faço referência ao julgamento de outros — a bem dizer, ao juízo de todos os outros com os quais eu pudesse entrar em um diálogo (incluindo aqui confraticamente todos os interlocutores que pudesse encontrar caso minha vida fosse co-extensiva à história do mundo humano). A condição de verdade dos enunciados é o assentimento potencial de todos os demais. Qualquer outro precisaria poder se convencer de que atribuo legitimamente o predicado *p* ao objeto *x* e precisaria então concordar comigo. Verdade significa a promessa de se alcançar um consenso racional³⁸.

Por certo que não é qualquer consenso, facticamente alcançado que se qualifica para desempenhar o papel de critério de resgate das pretensões de validade. Somente um consenso genuíno, racional, é que pode se afigurar como critério de resgate de pretensões de validade problematizadas. O resgate discursivo é, pois, uma noção normativa. Trata-se então, para Habermas, de definir um conjunto de normas, aptas para qualificar um consenso como racional e garantir sua legitimidade. Se qualquer caso de acordo faturalmente obtido pudesse valer como consenso, então este não estaria qualificado para fornecer um critério de verdade. “Verdade não é o fato de um consenso ter sido alcançado, mas o fato de que sempre e em todo lugar, se ingressamos em um discurso, um consenso pode ser obtido sob condições que o qualificam como um consenso fundado³⁹. Verdade quer dizer “warranted assertibility”⁴⁰.

Como então distinguir entre um consenso fundado, capaz de outorgar verdade a um enunciado, de um consenso meramente fáctico? Noutras palavras, quais são os critérios de um consenso racional, fundado, por oposição a um consenso aparente, ilusório? As normas ou condições a que o discurso deve se ater são explicitadas no âmbito de uma lógica do discurso. A lógica do discurso deve dar conta não só da verdade dos enunciados asseridos, mas também da retidão das normas. Trata-se, portanto, não só de uma lógica do discurso teórico, mas também do discurso prático.

LÓGICA DO DISCURSO

Antes de mais nada vale lembrar que, do ponto de vista pragmático, as unidades que compõem um argumento não são sentenças, porém, atos de fala. A passagem de uma unidade para outra não se justifica em termos meramente lógico-dedutivos. Trata-se de uma seqüência de atos de fala que, como diz Habermas, apesar de apresentar uma descon-tinuidade lógica entre uma pretensão de validade e sua justificação, é capaz de convencer racionalmente⁴¹.

A caracterização pragmática de argumento dada por Habermas é a seguinte: “fundamentação que deve nos motivar a reconhecer a pretensão de validade de uma asserção, de uma ordem ou avaliação”⁴². A idéia central da Lógica do Discurso é a de que um consenso só estará racionalmente motivado ou será um consenso fundado no caso de ele se dever exclusivamente à força do melhor argumento e não a coações externas exercidas sobre o discurso ou a coações internas inerentes à própria estrutura do discurso⁴³. A modalidade fundamental da lógica pragmática não é a necessidade lógica ou a impossibilidade lógica, mas a modalidade pragmática da força, pertinência ou peso (Triftigkeit) do melhor argumento. Interessam os argumentos que sejam pertinentes; tais argumentos são substanciais, pois informativos; sua validade ou invalidade não deriva exclusivamente de sua consistência (ou inconsistência) analítica⁴⁴.

Vejam os mais de perto como se estruturam os argumentos no âmbito da “lógica pragmática”. Apoiando-se em S. Toulmin, Habermas destaca os seguintes elementos num argumento:

C: a conclusão (CONCLUSION) que deve ser fundamentada.

D: os dados (DATA) a que se recorre para fundamentá-la.

W: a garantia (WARRANT) que estabelece o nexos entre os dados e a conclusão. (No caso do discurso teórico a garantia pode ser uma lei da natureza, no caso do discurso prático, um princípio de ação).

B: o respaldo (BACKING), conferido a W, ou seja: são os dados observacionais ou experimentais que dão sustentação a uma hipótese (caso do discurso teórico); são as necessidades legítimas dos concernidos, bem como as conseqüências indesejáveis que resultam do não cumprimento de uma norma (caso do discurso prático)⁴⁵.

Vejam um exemplo: suponhamos que a seguinte asserção seja problematizada: “A água nesse recipiente se dilata” (C). Tal asserção reclama por uma explicação. A explicação se apoiará em dados relevantes, por exemplo: “a água está sendo aquecida” (D), bem como em algum enunciado que descreva uma lei ou regularidade da natureza (no caso, uma das leis da Termodinâmica). Este enunciado representa a garantia (W), a qual precisa ainda ser respaldada por “evidência casuística” — no caso, pode ser a constatação repetida de uma relação existente entre volume, peso e temperatura dos corpos. A evidência casuística oferece o respaldo (B) à garantia.⁴⁶

Como o resgate das pretensões de retidão ou de legitimidade de normas também é discursivo, o processo pelo qual se resgata uma pretensão de retidão é semelhante ao processo de resgate de uma pretensão de verdade. Para exemplificar, suponhamos que a seguinte recomendação seja questionada quanto à sua retidão: “Deves devolver a teu amigo até o final da semana a quantia que ele te emprestou” (C). A justificação recorrerá a

dados relevantes, por exemplo: “Prometeste devolver-lhe a quantia tomada de empréstimo até o final da semana” (D). Este dado é subsumido a um princípio ou norma geral: “Promessas devem ser cumpridas” (W). Tal princípio deve ser respaldado, plausibilizado, por exemplo, fazendo-se alusão a conseqüências que decorrem da observância ou não do princípio em questão; enfim, deve-se fornecer evidência casuística para dar respaldo à norma; por exemplo, pode-se fazer valer que aquele que deixa de cumprir uma promessa perde sua credibilidade e não é mais levado a sério, que a pessoa a quem se prometeu algo está contando, certamente, com que a promessa seja cumprida e pauta sua vida ou planeja seus atos de acordo com essa expectativa (B)⁴⁷.

Para Habermas, um argumento é plausível, aceitável, se for capaz de motivar racionalmente os interlocutores a reconhecerem-no como suficientemente fundamentado. A força instauradora de consenso do argumento está na passagem de B para W. A legitimidade da passagem é garantida por indução, no caso do discurso teórico, e por universalização, no caso do discurso prático⁴⁸. A indução atua como princípio-ponte capaz de justificar a passagem (logicamente descontínua) de enunciados singulares para enunciados gerais. A universalização atua também como princípio-ponte capaz de justificar a transição de dados observacionais (enunciados descritivos) para uma norma⁴⁹.

A idéia central de Habermas é a de que o progresso no conhecimento se alcança mediante uma crítica substantiva da linguagem⁵⁰ e de que um consenso obtido argumentativamente só pode valer como critério de verdade, se o processo argumentativo permitir o questionamento, a alteração e a substituição de um dado sistema lingüístico, escolhido para articular a experiência, por outro sistema que se mostre mais pertinente⁵¹. Sobretudo deve ser possível uma discussão sobre se uma dada linguagem é ou não adequada a um determinado universo objetual e, em caso afirmativo, se o fenômeno que se pretende explicar pode ou não se subsumir àquele universo objetual⁵². Pode ocorrer que uma dada asserção se mostre fundada no horizonte de um determinado sistema conceitual e se revele infundada, se aquele sistema conceitual mostrar-se inadequado para capturar a realidade. Donde se segue que o ideal de um consenso perfeitamente racional exige, como pré-requisito, a possibilidade de se avaliar a adequação relativa de sistemas rivais. Caso contrário, o acordo alcançado pode ser visto como contingente e dependente do sistema lingüístico no âmbito do qual ele foi alcançado. Para que o consenso obtido argumentativamente possa valer como critério de verdade é necessário que o discurso possua uma estrutura tal que permita uma radicalização progressiva da crítica⁵³.

A SITUAÇÃO IDEAL DE FALA

Quando dois ou mais falantes interagem, trocando atos de fala, eles partem do pressuposto de que um eventual dissenso pode ser objeto de discussão e se converter em um consenso. A própria noção de pretensão de validade tem como seu telos a possibilidade de um consenso racional. Que seja possível alcançar-se um consenso genuíno, isto é, racional, fundado, em oposição a um consenso ilusório, é um pré-requisito de toda comunicação orientada para o entendimento. Entretanto, ainda não está respondida a questão: como distinguir um consenso verdadeiro de um consenso aparente? Se, ao intercambiarmos atos de fala constatativos, o que almejamos, é a verdade, e se esta é uma pretensão de validade argumentativamente resgatável, sob que condições esse resgate é pensável?

Por certo que as noções de consenso racional e de resgate discursivo são normativas. Elas só podem ser devidamente caracterizadas por referência a uma situação ideal de fala, isto é, mediante recurso a um acordo pensado contra-facticamente, como se tivesse sido instaurado sob condições ideais⁵⁴. A situação ideal de fala é caracterizada pelo fato de que todo consenso suscetível de ser alcançado sob suas condições pode como tal valer como um consenso verdadeiro⁵⁵.

Como se deve afigurar uma situação ideal de fala, para que nela se possa conceber o resgate discursivo de pretensões de validade? Para Habermas, ideal é a situação de fala na qual a comunicação não é impedida, seja por influências externas contingentes, seja por coerções que adviriam da própria estrutura da argumentação. A situação ideal de fala se caracteriza por excluir a distorção sistemática da comunicação e por permitir que prevaleça unicamente a força incoativa do melhor argumento⁵⁶.

E como garantir a exclusão de toda distorção no discurso e garantir também a prevalência exclusiva do melhor argumento? As exigências estipuladas por Habermas para definir a situação ideal de fala não dizem respeito às qualidades que devam eventualmente possuir os falantes, mas se referem à estrutura que deve possuir uma situação para poder desempenhar as funções que Habermas a ela atribui. Eis por que Habermas a caracteriza por um conjunto de regras, ou condições a serem preenchidas, e que são as seguintes:

1. "Todos os participantes potenciais precisam ter as mesmas chances de realizar atos de fala comunicativos, de sorte que possam, a qualquer momento, abrir discursos, bem como perpetuá-los através da fala e da contra-fala, de perguntas e respostas.

2. Todos os participantes precisam ter as mesmas chances de propor interpretações, fazer afirmações, recomendações, de fornecer explicações e justificações e de problematizar, fundamentar ou refutar suas

pretensões de validade, de sorte que nenhuma opinião pré-concebida possa permanecer muito tempo imune à tematização e à crítica"⁵⁷.

3. "Somente são admitidos no discurso aqueles falantes que, como atores, tenham as mesmas chances de executar atos de fala representativos, isto é, de exprimir suas atitudes, sentimentos e intenções"⁵⁸.

4. "Somente são admitidos no discurso aqueles falantes que, como atores, possuam as mesmas chances de exercer atos de fala regulativos, isto é, de ordenar e de oferecer resistência, de permitir e de proibir, de fazer e receber promessas, prestar contas ou exigir que outros o façam, etc."⁵⁹.

Um consenso genuíno só é pensável sob as condições descritas acima. Naturalmente que as situações reais de fala se distanciam bastante da situação ideal. Contudo, esta nos fornece um parâmetro para que se possam criticar as situações concretas de fala, para se medir a distância entre as situações concretas em que as discussões de fato se desenvolvem e as circunstâncias ideais que tornam possível o resgate discursivo de pretensões de validade.

Dado que Habermas opera com uma idealização, é lícito se indagar qual o estatuto que ele confere à situação ideal de fala. Na construção habermasiana a situação ideal de fala não é nem um fenômeno empírico nem um mero construto, mas uma suposição inevitavelmente feita pelos participantes de um discurso. Trata-se de uma suposição que pode ser contrafáctica, mas não o é necessariamente. Mesmo quando contrafáctica, ela é uma ficção operante no processo argumentativo. Não se trata de um mero princípio regulativo no sentido de Kant, uma vez que a situação ideal de fala é pressuposta como dada em todo discurso; não se trata também de um conceito existente no sentido de Hegel, uma vez que as sociedades historicamente existentes não coincidem com a forma de vida insinuada pela situação ideal de fala. Ela é comparável a uma ilusão transcendental; a antecipação da situação ideal de fala tem o significado de uma ilusão constitutiva, que é ao mesmo tempo manifestação antecipada de uma forma de vida⁶⁰.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria da verdade de Habermas é certamente uma construção engenhosa de um dos maiores filósofos de nosso tempo. Acreditamos, todavia, que ela está sujeita a alguns reparos.

Com respeito às considerações feitas por Habermas ao paradigma da verdade como correspondência não nos parece claro que todas as variantes desse modelo se comprometam necessariamente com o equívoco de equiparar fatos a objetos. A crítica de Habermas afeta, com certeza,

versões do modelo correspondencial que se associam a um realismo ingênuo; contudo não se pode dizer que toda e qualquer formulação da verdade como correspondência deva pressupor o acesso a uma realidade em si, insubmissa aos moldes lingüísticos que impomos ao mundo em nosso empenho de conhecê-lo. O modelo correspondencial tem o mérito — aliás concedido por Habermas — de assinalar que a verdade pressupõe a existência de dois polos, um subjetivo, outro objetivo, e que a decisão quanto à verdade ou falsidade de um enunciado depende de uma instância objetiva, independente dos sujeitos que o acolhem, e que é a realidade, ainda que teórica e lingüisticamente interpretada.

Há outros pontos que permanecem obscuros na construção habermasiana; por exemplo, como explicitar a idéia de “melhor argumento”? Seria possível explicitá-la sem qualquer recurso à idéia de adequação?

E com respeito à situação ideal de fala: seriam as condições descritas por Habermas realmente suficientes para caracterizar um discurso aberto e uma comunicação livre de distorções de sorte a garantir que o consenso obtenível sob as condições ideais de fala seja um consenso racional capaz de outorgar o estatuto de verdade aos enunciados acolhidos como verdadeiros pelos participantes de uma tal comunidade ideal? Não teria Habermas subestimado a influência subreptícia que ideologias e outras formas sutis de dominação exercem sobre o discurso?

E ainda que se admita que um consenso produzido sob as condições ideais acima descritas seja um critério de verdade: ainda assim nos parece inevitável que se deva possuir uma noção antecipada do que significa “verdade” para que se possa constituir o consenso racional como seu critério.

NOTAS

PARTE I

(1) J. L. Austin. **How to do things with words**. Oxford, Oxford University Press, 1978, 2ª ed.

(2) Ver seu artigo “Truth”, publicado em **Analysis**, 9 (1949). Nós nos reportamos à tradução alemã: “Wahrheit”, publicada na antologia **Sprache und Analysis**, antologia de textos, organizada por R. Bubner. Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968; pp. 96-116.

(3) J. L. Austin, **op. cit.**, 1ª preleção.

(4) F. P. Ramsey. Facts and Propositions. In G. Pitcher (org.). **Truth**. Englewoods cliffs, 1964. Cf. A. J. Ayer. **Language, Truth and Logic**, Londres, 1935.

(5) A. Tarski. The Semantic conception of Truth and the Foundations of Semantics. In **Philosophy and Phenomenological Research** 4, (1944).

(6) P. F. Strawson, **Wahrheit**, **op. cit.**, p. 98.

(7) Id. *ibidem*, p. 105.

- (8) Id. ibidem.
- (9) Id. ibidem, p. 110.
- (10) Id. ibidem, pp. 110 e sgts.
- (11) Id. ibidem, p. 110.
- (12) Cf. Hoche, H.-U/Strube, W.. **Analytische Philosophie**. München/Freiburg, Karl Alber, 1985, pp. 269 e sgts.
- (13) Id. ibidem, pp. 271 e sgts.
- (14) P. F. Strawson. Truth. Trata-se do artigo publicado em **Proceedings of the Aristotelian Society**, Suppl. Vol. 24 (1950) e reimpresso em **Logico-Linguistic Papers**, Londres, Methuen & Co., 1971.

PARTE II

- (1) J. Habermas. Wahrheitstheorien. In H. Fahrenbach (org.), **Wirklichkeit und Reflexion**, Pfullingen, Neske, 1973; pp. 211-265.
- (2) Cf. G. Pitcher (org.), **Truth**, Englewood Cliffs, New Hersey, 1964.
- (3) P. F. Strawson. Truth. In G. Pitcher, **op. cit.**, pp. 32-53. Cfr. também a tradução alemã: Wahrheit. In Gunnar Skirbekk (org.) **Wahrheitstheorien**, Frankfurt a/M. Suhrkamp, pp. 246-275; de autoria de J. L. Austin examinar o artigo "Truth" (1950), reimpresso em G. Pitcher (org.), **op. cit.**
- (4) P. F. Strawson. Wahrheit, p. 246.
- (5) J. Habermas, Wahrheitstheorien, p. 221.
- (6) Idem, ibidem.
- (7) Idem, ibidem, p. 213.
- (8) Idem, ibidem.
- (9) Idem, ibidem, p. 212.
- (10) Idem, ibidem, pp. 214-215.
- (11) Idem, ibidem, p. 240. Ver também J. Habermas. Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In J. Habermas e N. Luhmann. **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie**. Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1971; p. 137.
- (12) J. Habermas, Wahrheitstheorien, p. 214.
- (13) P. F. Strawson, **op. cit.**, pp. 250 e sgts.
- (14) J. Habermas, **op. cit.**, p. 216.
- (15) Id. ibidem, p. 217.
- (16) Id. ibidem.
- (17) Id. ibidem, pp. 217-218.
- (18) Id. ibidem, p. 216.
- (19) J. Habermas. **Erkenntnis und Interesse**, Frankfurt, a. M. Suhrkamp, 1973.
- (20) J. Habermas, Wahrheitstheorien, p. 233.
- (21) J. Habermas, Wahrheitstheorien, p. 233.
- (22) Idem, ibidem, p. 232.
- (23) Idem, ibidem, pp 219 e 226
- (24) Idem, ibidem, p. 218.
- (25) Idem, ibidem.
- (26) T. Mc Carthy. **La teoría crítica de Jürgen Habermas**. Trad. de M. J. Redondo. Madrid, Tecnos, 1987, p. 351.
- (27) Idem, ibidem.
- (28) J. Habermas. Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz, **op. cit.**, p. 111.
- (29) Idem, ibidem.
- (30) J. Habermas. Vorbereitende Bemerkungen..., p. 112.
- (31) Idem, ibidem, p. 112.
- (32) Idem, ibidem.

- (33) J. Habermas, Was heisst Universalpragmatik? In K.-O. Apel (org.) **Sprachpragmatik und Philosophie**, Frankfurt, a. M. 1976, pp. 246-247.
- (34) Idem, ibidem, p. 252.
- (35) Idem, ibidem, p. 253.
- (36) Idem, ibidem, p. 254.
- (37) dem, ibidem.
- (38) Idem, Wahrheitstheorien, p. 219.
- (39) Idem, ibidem, p. 239-240.
- (40) Idem, ibidem, p. 240.
- (41) Idem, ibidem, p. 241.
- (42) Idem, ibidem, pp. 241-242.
- (43) Idem, Vorbereitende Bemerkungen... p. 137.
- (44) Idem, Wahrheitstheorien, p. 241.
- (45) Idem, ibidem, pp. 242 e sgts.
- (46) Idem, ibidem, p. 244.
- (47) Idem, ibidem.
- (48) Idem, ibidem, p. 245.
- (49) Idem, ibidem.
- (50) Idem, ibidem, p. 250.
- (51) J. Habermas, **op. cit.**, p. 250.
- (52) Idem, ibidem.
- (53) Idem, ibidem, pp. 252 e sgts.
- (54) Idem, Vorbereitende Bemerkungen... p. 137.
- (55) Idem, ibidem, p. 136.
- (56) Idem, ibidem, pp. 136-137.
- (57) Idem, Wahrheitstheorien, p. 255.
- (58) Idem, ibidem, p. 256.
- (59) Idem, ibidem.
- (60) Idem, ibidem, pp. 258-259.

PARA UMA HISTÓRIA DA EPISTEMOLOGIA*

Mario CASTELLANA

Instituto de Filosofia – Universidade de
Lecce (Itália)

Há algum tempo, tanto na Itália quanto no exterior, a epistemologia francesa contemporânea continua a receber, em seu conjunto, atenção crítica renovada, orientada essencialmente para a análise de temas sempre mais específicos, com o objetivo de descobrir-lhes os dinamismos histórico-culturais que conduziram à elaboração de uma corrente de pensamento não facilmente compreensível mediante esquemas historiográficos normais. Os mais recentes estudos¹ se apresentam caracterizados pela necessidade de sistematização histórica das várias vicissitudes por que passou a tradição epistemológica francesa, em seu todo, já desde o positivismo e, mais ainda, se vêem direcionados, hoje, para o debate teórico, mesmo porque se descobre, provinda de várias direções, a exigência de uma confrontação crítica com a literatura neopositivista e com as mais recentes aquisições das chamadas “epistemologias históricas” pós-neopositivistas.

A maioria dos últimos trabalhos concentram sua atenção sobre a função central assumida pelo pensamento de Gaston Bachelard² nos anos 30, o qual, justamente com Ferdinand Gonseth³, representou uma linha epistemológica divergente, se não alternativa, em relação ao programa neopositivista em virtude de sua orientação racionalista. Os diversos estudos desenvolveram e evidenciaram certas linhas de continuidade na totalidade do percurso de epistemologia francesa desde a orientação de um positivismo tardio caracterizado principalmente pelo movimento convencionalista (Duhem, Rey, Boutroux, Le Roy, Poincaré, etc.) até o pós-conventionalismo (Brunschvicg, Bachelard, Gonseth) e, finalmente, até as últimas propostas oferecidas pelos trabalhos de Canguilhem, Serres, Desanti. Evidenciou-se claramente que nos vários programas de pesquisa, embora com notáveis divergências, emerge como elemento comum a necessidade da visão **histórica** do conhecimento científico. Por essa razão, não é por acaso que a **epistemologia histórica** constitui uma das contribuições mais originais oferecidas ao pensamento contemporâneo pela

(*) Tradução do Prof. Dr. Francisco de Paulo Souza do Instituto de Filosofia (PUCCAMP).

cultura francesa, contribuição por longo tempo menosprezada e não levada devidamente em consideração. Foi necessário perscrutar os meandros dos percursos históricos, descobrir os correlacionamentos interdisciplinares, os deslocamentos no interior das teorias, as contínuas reviravoltas no terreno metodológico como resultado de debates contraditórios sobre o conhecimento científico, as oscilações entre ciência e filosofia que caracterizaram essa complexa literatura epistemológica. Tais trabalhos recentes confluíram para uma tese historiográfica comum ao considerarem os anos 30 um período decisivo para a formação e a consolidação da epistemologia como disciplina autônoma no interior do panorama cultural francês em consequência das novas tarefas que lhe foram confiadas precisamente por Bachelard.

Nessa direção se move o trabalho, indiscutivelmente o mais original, de Gaspar Polizzi **Formas de saber e hipótese de tradução** que nos oferece uma tentativa de reconstrução historiográfica das complexas vicissitudes filosófico-científicas francesas a partir do positivismo. Esse trabalho possui o mérito de propor hipóteses interpretativas sobre alguns momentos e algumas figuras mais representativas. Certamente, esse recente trabalho de Polizzi⁴ constitui importante tentativa de sistematização histórica enquanto deseja, ao mesmo tempo, proporcionar uma série de instrumentos cognoscitivos capazes de conduzir à compreensão de um período decisivo da cultura francesa que se estende de 1880 a 1930, período rico de novas propostas de pensamento em função do surgimento de novas configurações de saber, ainda não adequadamente analisadas à luz da história. Resulta desse trabalho uma primeira e evidente releitura, quase provocativa, de toda a literatura epistemológica francesa a partir do positivismo, conduzida à luz de algumas aquisições teóricas atuais. O próprio título, em sua desusada formulação, **Formas de saber e hipóteses de tradução**, confirma a dívida teórica de Polizzi para com a obra de Michel Serres⁵ cujas categorias histórico-metodológicas funcionaram no sentido de impedir seja o trabalho de Polizzi situado na categoria de um costureiro “ensaio de história da filosofia” em sentido tradicional, muito embora “em grande parte o material examinado se enquadre no modelo do texto filosófico”. Entretanto, é exatamente essa ordem (historicamente injustificada) que, dentro dos limites e de acordo com a feição própria deste trabalho, se busca romper⁶.

O referencial teórico escolhido por Polizzi se revela vencedor no sentido de que o objeto dessa ampla pesquisa foi perscrutado em profundidade. Isso permitiu compreender as razões histórico-teóricas do surgimento na França de um novo “sistema de saber que se estrutura — a partir discurso físico-matemático — na dinâmica de um novo espaço semântico”⁷. Para alcançar esse objetivo, foi necessário concentrar a atenção sobre o “estado nascente” da epistemologia no interior da cultura francesa do final do século XIX e dos primeiros decênios do século XX, cujo espaço

teórico é determinado pelas revoluções científicas, das geometrias não-euclidianas à mecânica relativista, especialmente em força do impacto que exerceram sobre o discurso filosófico. Esse constitui um dos temas privilegiados de Polizzi que percorre de novo as ciências físico-matemáticas, as regiões da discursividade metafísica, evidenciando com clareza as interações entre quatro diferentes territórios (metafísica, gnoseologia, física, matemática), considerados como condições teóricas preliminares para o nascimento da epistemologia como saber autônomo perante a produção científica e o discurso filosófico. Trata-se, por conseguinte, de ampla e bem articulada análise historiográfica da emergência de um novo saber, o epistemológico, cujas coordenadas teóricas assumem no tecido cultural francês fisionomia conceitual totalmente particular evidenciada mediante o recurso oportuno às categorias serresianas de 'formas de saber e hipóteses de tradução'. Polizzi colhe com precisão esses movimentos entre as diversas formas de saber: da "necessidade metafísica" presente em Ravaisson e Bergson nascem exigências teóricas de aprofundamento das fundações das ciências físico-matemáticas. Dos resultados alcançados no terreno físico-matemático nascem modelos de saber "metafísico", elaborados pelos próprios cientistas (Duhem, Meyerson). Esse duplo movimento que se pode convencionalmente fazer coincidir com a vasta e contraditória literatura rotulada com o nome de "critique des sciences", conduz à necessidade teórica do abandono, embora através de ambigüidades e oscilações metodológicas, da gnoseologia entendida no sentido tradicional em virtude precisamente do pluralismo científico e das diversas elaborações conceituais daí advindas.

É extremamente difícil acompanhar os percursos do "magma conceitual" produzido por essa complexa literatura filosófico-científica. Da mesma forma, é impossível sintetizarmos os diversos pontos de vista emergentes minuciosamente analisados por Polizzi. São, assim, rigorosamente investigadas as mais expressivas filosofias francesas do final do século XIX, sempre, porém, em referência constante ao discurso físico-matemático, interrogadas como "hipóteses de traduções" dos "diversos" discursos surgidos nos diferentes continentes do saber, com atenção especial para com o discurso científico. Emerge, dessa forma, amplo e persuasivo ensaio de história da filosofia da ciência que, com instrumentos hermenêuticos adequados e filtros epistemológicos atualizados (Serres), proporciona incisiva reconstrução historiográfica de um período quase único na história das idéias francesas em consequência das profundas repercussões de ordem teórica no terreno filosófico e em força do novo papel assumido pela prática científica na constituição dos diversos sistemas de pensamento. A metodologia utilizada por Polizzi permite ver sob novas luzes autores como Ravaisson, Hannequin, Goblot, Renouvier, E. Boutroux, P. Boutroux, Duhem, Le Roy, Lachelier, Stallo, Milhaud, Lalande, Meyerson, Rey, Brunschvicq, Bergson⁸, cujas propostas teóricas se apresentam criti-

camente consideradas em suas áreas de intervenção mais específicas e em seus horizontes discursivos freqüentemente caracterizados por delízes semânticos e por ambigüidades metodológicas em relação a noções e conceitos como causalidade, espaço, tempo, lei, intuições, dedução, real, infinito, ciência. Sobre esses temas, que a prática científica dos albos do século XX submetia a rigorosas investigações com resultados revolucionários em relação ao passado, se confrontam na França filósofos, cientistas, historiadores da ciência, convulsionando as fronteiras entre as diversas disciplinas particulares. As polêmicas, os inevitáveis conflitos entre os defensores dos diversos pontos de vista teóricos nascem da leitura atenta, talvez até a partir de perspectivas e exigências diferentes, dos resultados alcançados mediante cada uma das realizações concretas da prática científica com o objetivo de captar-lhes o valor e o **status** epistêmicos e cognoscitivos. E mesmo que, em relação a Duhem, Le Roy e Bergson, o objetivo consistisse na re colocação do saber metafísico sobre novas bases após os abalos sofridos pela ciência, permanecia como exigência fundamental e primeira a de restabelecer as relações entre ciência e filosofia; toda e qualquer **Philosophie nouvelle** deveria partir de uma reformulação mais rigorosa das relações entre saber científico e discurso filosófico.

Essa nova abordagem, que Polizzi tenta empreender, permite ainda vislumbrar, no interior dessa complexa literatura científico-filosófica, as contribuições e os avanços realizados pelos diversos representantes; por exemplo, emerge claramente, após uma série de "sondagens sobre o convencionalismo", o papel central da figura de E. Meyerson na superação dos resultados da "critique des sciences" e na definição do campo de ação da epistemologia cuja tarefa passa a ser vista como "crítica da metafísica interna à atividade cognoscitiva como tal" e como tentativa de "evidenciar o que os cientistas colocam entre parênteses para preparar o terreno para a intervenção sucessiva do filósofo".⁹ A epistemologia em Meyerson assume estatuto disciplinar autônomo, embora deva desempenhar função intermediária entre duas formas de saber, a metafísica e a científica. É evidente que, restabelecidas as relações entre ciência e filosofia, após inúmeras ambigüidades e contradições conceituais e oscilações entre diferentes formas de discurso, inicialmente com Rey e Brunschvicg e, posteriormente, com Gaston Bachelard, instaura-se um discurso epistemológico com fisionomia inteiramente original destinado essencialmente a salvaguardar a autonomia cognoscitiva da prática científica perante qualquer discurso de tipo metafísico e filosófico. Não obstante tenha sido o termo **épistémologie** usado pela primeira vez por Meyerson em 1908 no sentido a ele atribuído por Lalande em sua célebre definição, para Polizzi, o passo seguinte, o decisivo, se encontra no pensamento de Bachelard, onde se opera a verdadeira "fundação da epistemologia francesa"¹⁰, com conteúdos inteiramente específicos e com conseqüências teóricas profundas para a consideração histórica do fenômeno ciência.

E é por isso que Polizzi restringe sua pesquisa historiográfica exatamente ao ano de 1928, ano em que aparece a primeira obra bachelardiana, o *Essai sur la connaissance approchée*, que representa ao mesmo tempo “um momento de síntese e de superação”¹¹ da dinâmica histórico-conceitual que se articulou na França de 1880 a 1930 e cujos abalos teóricos deviam, por consequência, criar as premissas para o nascimento de outras configurações do saber. Realiza-se com Bachelard a redução clara da filosofia à epistemologia da qual se delinham os múltiplos percursos, se definem os contornos teóricos em relação à própria atividade científica, com a regionalização definitiva no interior de cada um dos continentes científicos e com o estabelecimento de vinculações estreitas com a história das ciências. Se com Bachelard o discurso epistemológico (Duhem, Meyerson, Brunschvicg) devia se apresentar como propedêutico à discursividade metafísica e à fundamentação da gnoseologia filosófica (realismo/idealismo), depois de Bachelard tal discurso se reduz à fenomenologia das diversas práticas científicas negando todo e qualquer espaço teórico à filosofia e à gnoseologia exatamente em virtude do reconhecimento fundamental da pluralidade dos modelos de racionalidade científica irreduzíveis a um projeto unitário e normativo. É evidente que numa reconstrução desse tipo, voltada para a captação do que há de específico num período histórico caracterizado pelo nascimento da epistemologia, foram colhidos alguns momentos e figuras, selecionados alguns programas de pesquisa, isolados alguns problemas e contextos teóricos, omitidos outros (como o programa de Poincaré); é possível até expressar dúvidas, muitas vezes legítimas, sobre a datação histórica escolhida (1880-1930). Tudo isso, entretanto, nada subtrai à homogeneidade, à coerência e aos resultados alcançados pela pesquisa, um verdadeiro “esforço de Sísifo”, como adverte o próprio Polizzi, conscientemente conduzida com instrumentos hermenêuticos apropriados que se demonstraram decisivos na sondagem de um terreno de propostas não unívocas que uma historiografia filosófica tradicional não teria permitido conhecer ou, ao menos, não teria captado na sua espessura teórica específica. E esse trabalho de Polizzi, não obstante apresente limitações inevitáveis em razão da extrema flutuação do tema escolhido para estudo, oferece, todavia, linhas interpretativas fecundas para a reconstrução detalhada dos trajetos teóricos percorridos em um período quase único e irretornável da história das idéias francesas, período que conduziu ao nascimento de um novo saber, o saber epistemológico, surgido no interior de uma rede de relacionamentos particularmente rica de propostas contraditórias mas destinadas a realicizar sobre bases novas o discurso ciência-filosofia cujos diferentes momentos teóricos marcaram profundamente o pensamento contemporâneo.

Os anos 30 aparecem, portanto, como decisivos na França para o desenvolvimento da epistemologia como saber autônomo, graças precisamente ao novo direcionamento que lhe imprime G. Bachelard que orienta

em sentido neo-racionalista as diretrizes teóricas do pensamento epistemológico e propõe, de maneira autônoma em relação a Popper, uma linha alternativa ao programa do neopositivismo lógico em virtude da insistência sobre a consideração “histórica” dos processos científicos. Os trabalhos italianos, brasileiros e poloneses citados insistem, de fato, sobre a epistemologia neo-racionalista de Bachelard, muito próxima do idoneísmo de Ferdinand Gonseth que, nos mesmos anos 30, elaborou “nova estratégia filosófica”¹² em função de uma preocupação antineopositivista destinada a estabelecer uma visão “dialética e construtivista” do empreendimento científico¹³. Não obstante se tenham evidenciado notáveis convergências sobre alguns temas (espaço, tempo, realismo, científico) entre Bachelard, de um lado, e Schlick e Reinchenbach, de outro¹⁴, emerge claramente a linha alternativa representada pelos dois epistemólogos franceses em relação ao neopositivismo lógico com a conseqüente necessidade de revisão das vicissitudes da filosofia da ciência contemporânea em um terreno historiográfico mais amplo, não restrito, portanto, às propostas neopositivistas, antes, e ao racionalismo crítico popperiano, depois. Os anos 30 são considerados decisivos por uma série de motivos, especialmente pelo surgimento de várias propostas, dentro e fora das peripécias vividas pelo neopositivismo, destinadas, não obstante a diversidade de interesses e contextos culturais, a seu ultrapassamento crítico (Popper, Fleck, Hjelmslev, Bachelard, Gonseth e, quanto à Itália, Enríques, primeiro, e Geymonat, depois). Evidenciaram-se relacionamentos e possíveis convergências entre Popper e Bachelard, Bachelard e Hjelmslev, Gonseth e Popper, Bachelard e Fleck em sua tentativa comum de redimensionar a euforia sintática e logística do neopositivismo exatamente em função da ênfase conferida a uma epistemologia orientada para a dimensão histórica do conhecimento científico. Tais propostas passam, portanto, a ser analisadas paralelamente ao objetivo de demolir, em plano histórico, aquela revolução que Paulo Rossi definiu como a **revolução imaginária**¹⁵ realizada, a partir dos anos 60, pelas assim chamadas epistemologias históricas anglo-saxônicas pós-neopositivistas. Os anos 30, já com esses autores, propuseram com ênfase temas e problemas que chegaram posteriormente a maturação nos anos 60. O clima pós-neopositivista atual favoreceu o estudo crítico dessas propostas surgidas nos anos 30 e não adequadamente examinadas precisamente em conseqüência do predomínio no terreno da filosofia da ciência das idéias neopositivistas. Bachelard e Gonseth se tornam, portanto, pontos de referência para um novo discurso epistemológico em razão da variedade de suas propostas (filosofia aberta, metodologia dialética, epistemologia histórica, idoneísmo, racionalismo regional e aplicado). Tais estudos demonstraram a validade teórica e a complexidade da epistemologia francesa pós-convenционаalista contra certos lugares comuns concernentes à inexistência na França, após a **critique des sciences** e o movimento convencionalista, de uma filosofia da ciência original e significativa. Os motivos, em certa me-

dida justos, aduzidos para legitimar essa tese historiográfica, consistiam no fato de que a epistemologia francesa pouca relevância atribuiu à lógica matemática e aos processos axiomáticos no interior da ciência, o que, ao invés, representou elemento determinante do sucesso crítico do neopositivismo. O afastamento das propostas bachelardianas em relação às idéias neopositivistas, em conseqüência da orientação impregnada ao discurso epistemológico estritamente conexo com a história das ciências, contribuiu ainda mais para a incompreensão das temáticas mais específicas da epistemologia francesa em geral. Esses recentes estudos tiveram o mérito de reconhecer a presença da epistemologia francesa nos debates do século XX sobre o conhecimento, sobre a dinâmica e a estrutura das 'revoluções científicas', fazendo emergir os pontos mais relevantes; o estreito relacionamento entre ciência e filosofia, a autonomia da epistemologia como disciplina em relação a todo e qualquer discurso filosófico e a sua extrema regionalização.

Bachelard e Gonthier¹⁶, ao se interrogarem sobre as teorias físicas e matemáticas contemporâneas, ampliam a intervenção epistemológica até ao ponto de configurá-la como uma teoria da prática científica sempre no interior de uma visão regionalizada do próprio neo-racionalismo, objeto também de reflexão. O trabalho de Witkowski insiste muito sobre os conteúdos específicos dessa epistemologia neo-racionalista e nela destaca um dos temas que hoje se encontra no centro de debate teórico, a "reabilitação do contexto da descoberta"¹⁷, juntamente com a importância concedida ao elemento teórico na construção da ciência; a 'metodologia dialética', o método de revisão dos conhecimentos caracterizam a 'nova estratégia filosófica' proposta por Gonthier o qual, referindo-se explicitamente às teses bachelardianas expressas em **Le nouvel esprit scientifique** (1934), elabora, já nos anos 30, segundo pensa Witkowski, teses "úteis para uma melhor e mais objetiva compreensão das próprias teses popperianas". Witkowski chega à tese historiográfica segundo a qual os primeiros sinais de advertência antineopositivistas aparecidos na epistemologia contemporânea são anteriores à "desintegração do Círculo de Viena" e dela independentes. Defende ainda que "Popper nenhum papel desempenhou nessa desintegração, contrariamente ao que habitualmente admitem os filósofos da ciência anglo-saxões"¹⁸. O próprio princípio de demarcação e de falsificação encontra-se já implícito no programa de Gonthier, cuja metodologia dialética ou "aberta" permite passar, na análise histórica da ciência e na constituição de toda e qualquer tentativa epistemológica, de uma "estratégia de fundamentação" (neopositivismo) para uma "estratégia de empenho"¹⁹; o real científico, na verdade, é sempre fruto de longo processo de construção e a prática científica não requer nenhum princípio apriorista ou fundacional, mas um empenho epistemológico sério sobre cada uma das articulações internas, como Bachelard claramente indicou em **Le rationalisme appliqué** (1949).

Estes recentes trabalhos sobre a epistemologia francesa se caracterizam também pelo fato de que constituem ensaios de história da filosofia da ciência nos quais emerge claramente a exigência de uma reconstrução historiográfica mais objetiva das complexas vicissitudes da epistemologia européia dos anos 30 distanciadas dos esquemas das escolas popperiana e pós-neopositivista, as quais se limitaram a tecer uma história interna de suas próprias peripécias, sem um confronto crítico com outras tradições de pensamento. A história da filosofia da ciência ou história da epistemologia nasce precisamente dessa necessidade de reler criticamente os caminhos teóricos a partir do positivismo, caminhos semeados de idéias amadurecidas em contextos histórico-culturais diversos, com o objetivo preciso de sublinhar os aspectos mais específicos de cada uma dessas diversas trajetórias e evitar reconstruções histórico-epistemológicas aprioristas que privilegiam algumas tendências e desvalorizam outras. No clima pós-neopositivista atual é imprescindível ainda levar em consideração a evolução completa do pensamento epistemológico europeu como o objetivo preciso de evitar discriminações históricas em relação a algumas tendências que, em conseqüência do predomínio cultural de outras, foram indevidamente subestimadas e mal compreendidas, como aconteceu com a epistemologia neo-racionalista francesa (Bachelard e Gonseth) e italiana (Enriques e Pastore). Witkowski se propõe, para evitar a repetição dessas lacunas, elaborar uma "história meta-epistemológica da filosofia da ciência européia"²⁰ que se apresente como alternativa perante a matriz pós-neopositivista que se restringe à análise dos fatos internos de cada tendência isolando-os do contexto mais geral. Essa escolha teórica, por parte de Witkowski, não obstante possa parecer um tanto exagerada, conduzida, entretanto, com instrumentos adequados, se revela extremamente fecunda enquanto opera uma inversão no interior da história da epistemologia contemporânea e conduz à emergência da especificidade de outras estratégias teóricas as quais, embora derrotadas localmente (Enriques), se revelaram ricas de promessas no campo da história das ciências e da filosofia da ciência.

Uma história meta-epistemológica da filosofia da ciência do século XX permitiu a Witkowski considerar o neo-racionalismo um fenômeno europeu, com estratégia filosófica absolutamente própria, após a crise dos fundamentos. Dela resultou também uma reavaliação do próprio neo-racionalismo italiano das primeiras décadas deste século, racionalismo que teve em Enriques e Pastore seus maiores representantes com uma contribuição específica e autônoma aos debates em torno da estrutura da ciência. O trabalho de Witkowski demonstra, de resto, que mesmo no exterior se verifica uma retomada de interesse para com a figura de Frederico Enriques que, há poucos anos, na Itália, esteve no centro de um processo renovado de reflexão e reabilitação da epistemologia, em constante relacionamento com as vicissitudes por que passou a filosofia da ciência

européia. Tais estudos colocam de maneira crítica o problema da real importância de Popper e sua escola no contexto da epistemologia contemporânea juntamente com a exigência de um reexame das propostas mais significativas avançadas por outras abordagens filosóficas. E isso se tornou possível em força da ótica histórica em que se colocou a epistemologia ao se defrontar com as mais importantes problemáticas da filosofia da ciência contemporânea. A história da filosofia da ciência encontra sua justificação teórica exatamente em sua capacidade de descobrir relações de convergência e de oposição entre posições teóricas diversas, estabelecendo entre elas uma confrontação crítica. Além disso a história da filosofia da ciência funciona no sentido de evitar a repetição de lacunas, a interposição de linhas divisórias entre as diversas tendências, graças a uma leitura diferente de cada um dos movimentos²¹. E como toda disciplina historiográfica deve estar munida de instrumentos adequados de pesquisa: a escolha "meta-epistemológica" proposta por Witkowski, a utilização das categorias serresianas por parte de Polizzi, a hipótese de tradução e formas de saber, a "arqueologia epistemológica" sugerida por um representante da epistemologia histórica francesa, Jean Desanti²², constituem as primeiras tentativas realizadas no terreno da filosofia da ciência contemporânea. A história da epistemologia se caracteriza, antes de tudo, pela sua capacidade de integrar numa perspectiva unitária a documentação histórica e a análise teórica no próprio terreno de desenvolvimento das ciências, após o reconhecimento do valor cognoscitivo e objetivo delas.

Um dos grandes méritos da epistemologia neo-racionalista francesa contemporânea consistiu na consideração do relacionamento estreito entre produção científica e empenho epistemológico. As propostas de "epistemologia regional", de "metodologia aberta", de "racionalismo aplicado", surgem da reflexão sobre cada um dos diversos continentes científicos exatamente com o objetivo de proteger a especificidade de cada modelo de racionalidade contra a tentativa "de estratégia de fundamentação" de natureza filosófica. A visão "histórica" do conhecimento científico que caracterizou toda a tradição epistemológica francesa e a conseqüente "epistemologia histórica" não podiam deixar de conduzir à necessidade teórica de uma história da própria filosofia da ciência que deve confrontar-se com a efetiva prática científica, dificilmente enquadrável em esquemas filosóficos aprioristas e pré-fabricados. Os estudos recentes sobre a evolução da epistemologia francesa assumem, portanto, as características de estudos de história da filosofia da ciência a qual, com instrumentos hermenêuticos em grande parte ainda a serem inventados, pode se apresentar como um campo de investigação autônomo com um objeto de pesquisa específico ao lado da filosofia da ciência e da história das ciências.

NOTAS

- (1) Importa assinalar o fascículo da revista **Nuova Corrente** (90-91, 1983), "Materiali sull'epistemologia francese" com trabalhos de Serres, Bocchi-Ceruti, Polizzi sobre Serres, de Sertoli sobre Canguilhem, de Castellana sobre Desanti; o volume de G. Polizzi. **Forme di sapere e ipotesi di traduzione. Materiali per una storia dell'epistemologia francese**. Milano, F. Angeli, 1984; G. LAFRANCE (org.). **G. Bachelard. Profils épistémologiques**. Ottawa, Presses de l'Univ. d'Ottawa, 1987.
- (2) Após o aparecimento de uma série de estudos sobre Bachelard nos anos 70, é oportuno assinalar, no que concerne à Itália, por ocasião do centenário de nascimento do próprio Bachelard, o fascículo de **Il Protágora** (5, 1984) "G. Bachelard: bilancio critico di una epistemologia" aos cuidados de M. Castellana, com colaborações de Canguilhem, Loi, Cavallès, Tonini, Quaranta, Caputo, Galassi, Vinti, Valdiè, Gambardella e Castellana; na Bélgica, a **Revue Internationale de Philosophie** dedicou um fascículo monográfico (3, 1984) a Bachelard em que o único artigo de conteúdo epistemológico é o de Desanti. No Brasil Bachelard foi atentamente estudado nos anos 70 e a revista **Reflexão** (29, 1984) comemorou o centenário de seu nascimento com artigos de M. Cesar Cardoso e Bulcão Mustafá; entre os volumes devem ser assinalados M. BULCÃO. **O racionalismo da ciência contemporânea; uma análise da epistemologia de G. Bachelard**. Rio de Janeiro, 1981; CESAR, C. M. **A influência de Brunschvicg na concepção evolutiva do conhecimento científico em G. Bachelard**. S. Paulo, PUC, 1983. Devem ainda ser apontadas algumas tentativas de utilização do discurso epistemológico bachelardiano em outros campos; para a construção de uma 'sociologia científica', o volume de A. Chacun. **Construção do objeto no serviço social**. S. Paulo, Cortez e Moraes, 1984; para a pedagogia, o volume de A. PIROMALLO GAMBARDELLA. **Pedagogia fra ragione e immaginazione. Riflessioni sul pensiero di G. Bachelard**. Napoli, Liguori, 1983.
- (3) Cfr. a tradução italiana da obra de Gonseth (1939) **Che cosa è la logica?** Catania, Palumbo, 1984, com ampla introdução de M. Lizzio, e o volume do estudioso polonês L. WITKOWSKI, **Filosofia nauki F. Gonseth**. Torun, UMK, 1983.
- (4) Além dos vários artigos sobre o assunto, deve-se destacar a antologia organizada pelo próprio Polizzi, **Scienza ed epistemologia in Francia (1900-1970)**. Torino, Loescher, 1979.
- (5) Polizzi dedicou vários artigos a Serres, especialmente o que apareceu em **Nuova Corrente** acima citado.
- (6) G. POLIZZI. **Forme di sapere e ipotesi di traduzione**. p. 11.
- (7) *Ibid.* p. 12.
- (8) *Ibid.* cap. II.
- (9) *Ibid.* p. 159.
- (10) *Ibid.* p. 13.
- (11) *Ibid.* p. 13-14.
- (12) L. WITKOWSKI. **Filosofia nauki F. Gonseth**. p. 185.
- (13) M. LIZZIO. **Introduzione a F. Gonseth. Che cosa è la logica?** p. 13.
- (14) Cfr. nosso Espaço e tempo nell'epistemologia di G. Bachelard. **Il Protágora**. p. 27-43 (revista acima citada).
- (15) Cfr. P. ROSSI. L. Fleck e una rivoluzione immaginaria. In: L. FLECK. **Genesi e sviluppo di un fatto scientifico**. (1935) trad. Bologna, Il Mulino, 1983.
- (16) Sobre as relações Bachelard-Gonseth, cfr. nosso L'epistemologia neocracionalista francese. In: VARIOS. **Razionalità e storicità**. Roma, La Goliardica Ed., 1983. p. 101-103.
- (17) L. WITKOWSKI. *op. cit.* p. 179.
- (18) *Ibid.* p. 179.
- (19) *Ibid.* p. 190.

(20) Ibid. p. 200.

(21) Uma tentativa de ler de maneira diferente o mesmo movimento neo-empirista e em relação com outras tradições teóricas encontra-se em P. PARRINI, **Una filosofia senza dogmi. Materiali per un bilancio dell'empirismo contemporaneo**. Bologna, Il Mulino, 1980 e **Empirismo logico e convenzionalismo**. Milano, F. Angeli, 1983.

(22) Cfr. nosso **Scienza, epistemologia e filosofia** em J. Desanti.

L'ARGUMENTATION DANS LE TEXTE PHILOSOPHIQUE*

Francis JACQUES

Sorbonne Nouvelle — Paris

"Des procédés dialectiques ou, comme on pourrait dire maintenant, des procédés d'argumentation".

V. Goldschmidt

"Examiner l'argumentation d'une oeuvre philosophique, c'est en aborder l'organisation la plus intime et non pas seulement la prendre par le biais d'une forme rhétorique".

G. G. Granger

Comme il convient à une conférence d'ouverture, cette étude sera avant tout introductive. Je ne renoncerai pourtant pas à un pouvoir de proposition sur deux questions:

1) Cherchant un certain nombre de traits distinctifs qui, selon moi, caractérisent les stratégies discursives des philosophes, je tenterai de repérer dans leurs oeuvres la présence de quelques grands régimes d'argumentation. Contribution à une analytique de l'argumentation en philosophie, prélude indispensable à une théorie qui est encore à construire.

2) Sur quelques points, j'aurai ainsi l'occasion de nourrir un autre débat, latéral et sous-jacent, à propos de la spécificité stylistique des oeuvres philosophiques. Il s'agit de savoir jusqu'où va la réalité textuelle de la philosophie, sa prégnance sur la constitution même du sens.

Les deux questions ne sont pas indépendantes. On voit tout de suite que l'argumentation philosophique (désormais en abrégé A. P.) doit s'appuyer sur la mise en forme textuelle. Encore faut-il ne pas concevoir cette dernière en termes tels que soient consacrées l'hétérogénéité des oeuvres et la discontinuité absolue du sens des concepts. Sans quoi la validation argumentative deviendrait strictement interne et incomparable d'oeuvre en oeuvre, de système en système. Elle n'a de portée réelle que si les effects textuels sont agencés selon une certaine finalité argumentative.

(*) Cet article est la version considérablement remaniée d'une conférence prononcée à l'Université de Middlesex Polytechnic (Londres, 22-24 av. 1987).

Tout cela constitue déjà un hommage au sujet sous les deux titres qui ont été retenus pour ce Colloque franco-britannique :

Sous son intitulé en langue française, le pluriel "Discours philosophiques" exprime bien la variété des modes en la matière. Il est difficile de croire désormais que la philosophie dispose d'une problématique immuable et autonome, a fortiori de savoir si ses questions dites "centrales" ou "fondamentales" ont encore un avenir, en tout cas si elles figurent parmi les questions vives de ce temps. Nous pensons seulement que la philosophie existe dans l'exacte mesure (et partout) où elle invente les questions d'aujourd'hui, parvient à les réputer transculturelles et incontournables, quitte à anticiper parfois ce que pourrait être leur mise en forme proprement théorique. Comme personne n'a eu la chance de contempler l'essence pure de la philosophie, il serait plus efficace de se demander de quel point de vue ce qu'on publie sous le nom de philosophie ressemble encore assez à ce que concevaient Platon, Aristote ou Descartes sous le même mot. Quelle que soit la diversité des doctrines et des styles -il est des philosophies de la profondeur ou de la clarté, de la synthèse ou de l'analyse, du système ou de la conscience singulière, de la miniature ou de la fresque- il n'est pas sûr que l'on trouve une variété aussi grande des méthodes et des agencements argumentatifs.

Mais si on se persuadait qu'il existe des standards d'argumentation relativement communs, comment les caractériser? On pourrait assez facilement se mettre d'accord sur deux faits: d'abord que les structures argumentatives sont co-extensives du discours philosophique, au moins autant que les structures narratives ou descriptives qui apparaissent souvent subordonnées. Ensuite, sur le fait que la rhétorique, autant que la logique, interviennent dans l'argumentation¹. Examiner alors plus précisément leurs mérites et limites respectifs au sein de l'A. P.: tel est l'invitation la plus pressante que je lis pour ma part dans le titre anglais de ce Colloque: "Rhetoric in Philosophy". Je délimiterai mon propos en l'inscrivant dans le triangle dessiné par les trois termes que sont la rhétorique (ancienne mais sans oublier l'effort contemporain pour constituer une "nouvelle" rhétorique), les recherches sur l'argumentation et les traits distinctifs des textes philosophiques.

I

Existe-t-il un processus de validation en philosophie?

C'est un problème traditionnel, longuement débattu et bien embrouillé, que celui du rapport entre philosophie et rhétorique. Même si l'habileté des auteurs ne semble liée que de manière contingente à l'art de plaire, elle dépend assez directement du pouvoir d'argumenter. Gageons

que l'introduction de ce troisième terme peut apporter de nouvelles lumières. Une philosophie doit prendre forme et consistance dans un texte. Question préjudicielle: qu'en est-il du rôle de la forme adoptée par le texte et de sa fécondité sémantique dans son rapport avec la méthode de validation plus ou moins explicitement annoncée par le philosophe?

1.1. Effets textuels et postulat d'invariance argumentative

Nous commençons par nous heurter à la prégnance si considérable des effets textuels. Sur ce point, partons d'une opposition entre deux attitudes: d'abord celle des déconstructionnistes comme R. Rorty². C'est la plus récente. Elle est à la mode et sans doute mérite-t-elle de l'être. La réalité textuelle de la philosophie a été si longtemps niée. Les philosophes ont vécu trop longtemps l'histoire de la pensée comme si leur écriture n'avait rien à voir avec le travail du sens par et dans le texte. Pour ceux qui revendiquent l'existence d'une rhétorique interne au discours, variété et discontinuité sont des valeurs post-modernes. La signification philosophique, pas plus qu'une autre signification textuelle, ne peut s'engendrer toute seule dans la transparence, comme si la forme qu'on lui donnait restait purement accidentelle. Berel Lang³ a attiré l'attention sur le mythe de l'immaculée conception.

L'autre attitude est celle des reconstructionnistes comme M. Gueroult⁴. Ils s'attachent à reconstituer des invariants formels par-delà la diversité discursive. Pour eux, il n'est pas de genre philosophique, mais des systèmes dont on doit reconstruire la structure. La **dianoématique** en est un exemple éclatant. Elle veut accomplir l'idée kantienne d'une histoire de la raison pure où la réalité des systèmes trouverait sa "déduction", i. e. sa justification. L'auteur recherche les conditions qui rendent possible a priori la validité des systèmes et leur dignité en tant qu'objets d'une histoire de la philosophie. On retrouve cette inspiration chez J. Vuillemin⁵, lorsqu'il classe les systèmes philosophiques dans leurs rapports à la nécessité et à la contingence. L'entreprise s'affine en s'appuyant sur l'analyse logique des types de prédication. Il s'agit alors de révéler de manière elle-même systématique pourquoi les systèmes prennent cette forme, de déterminer le choix qu'ils supposent pour rester **cohérents**, conformément à des moyens argumentatifs donnés.

Il n'est pas question ici de soumettre ces deux attitudes à une analyse complète. Ni d'adopter l'une d'entre elles sans un examen approfondi. Il ne suffit pas non plus de les renvoyer dos à dos, en évoquant la discussion contradictoire: si la philosophie n'est qu'une famille de genres littéraires, on voit mal comment éviter une incommensurabilité radicale des textes, dira le partisan du reconstructionnisme. Mais inversement, rétor-

quera le déconstructionniste, on peut se demander ce qui est d'une oeuvre singulière si l'on subvertit sa textualité par les présupposés philosophiques qui président à toute reconstruction.

Je préfère soutenir ici une vue moyenne plus intégrative; il y a sans doute une relation non accidentelle entre la forme et l'élaboration du sens accompli par la philosophie, par exemple entre la dialectique platonicienne, l'usage du dialogue et le soupçon jeté sur l'écriture. Mais d'autre part, il faut résister à la tentation de brouiller la spécificité des textes philosophiques. Car enfin une oeuvre humaine qui prend pour textes les autres oeuvres humaines, ou encore un texte où l'on entreprend de penser les autres espèces de textes, l'ensemble qu'ils forment et lui-même dans cet ensemble, possèdent des traits distinctifs qu'il faut être prêt à reconnaître. Par ce redoublement réflexif tout à fait remarquable, tout autant que par son exigence imprescriptible de cohérence systématique, le texte philosophique s'écarte de l'expression poétique de nos expériences vécues dans l'ordre du désir, tout comme il se distingue, on le répétera plus loin, de l'exposé scientifique d'un univers d'objets.

Quel est alors, dans le texte philosophique, le travail sur le langage? Une chose est de dire qu'une pensée doit à son inscription dans la langue sa réalité textuelle. Autre chose est d'affirmer que la discursivité philosophique a sa limite originnaire dans le langage.

A quelles conditions la discursivité philosophique peut-elle se reconnaître en tant que texte? Qu'est-ce qui se passerait alors dans la textualité quand se produit le philosophique, avec la prétention transculturelle, voire transhistorique de ses questions? Disons tout de suite que s'il y a un lieu où la textualité en général tente de maîtriser et d'ordonner sa propre démarche, c'est bien là qu'il faut le trouver. Justement parce que le discours philosophique est de ceux qui ne cessent d'affirmer leur propre pouvoir. Mieux: il s'efforce de rendre compte de son propre statut. Dès lors, il est possible de développer un certain concept de style en philosophie⁶, mais à condition de ne pas compromettre la possibilité même d'une validation argumentative, ni la permanence de certaines questions à travers les frontières de systèmes différents. Du même coup, il faut bien postuler l'existence d'un niveau argumentatif commun à deux thèses, empruntées à deux systèmes différents, et assez invariant pour donner quelque portée:

1°) à l'argumentation d'un auteur sur le texte d'un autre auteur, éventuellement à sa réfutation. Sans quoi le dernier mot resterait au relativisme du sens et à la discontinuité absolue des oeuvres.

2°) au travail critique. Celui-ci deviendrait vite impossible si l'on ne pouvait dire qu'un penseur emprunte une thèse ou une distinction à un autre auteur.

Deux exemples. Soit un texte fragmentaire, comme l'argument dominateur de Diodore. On n'en connaît que les prémisses et la conclusion, non le mécanisme argumentatif. Il doit être possible d'en reconstruire le sens par comparaison avec un texte d'Aristote, quoique sans pouvoir annuler de la paraphrase la part de conjecture. Soit encore l'argument du **Proslogion**. Si l'on veut préserver la possibilité d'une argumentation véritable en philosophie, il faut pouvoir proposer une paraphrase propositionnelle du texte avant de le reconstruire dans sa structure logique.

A noter toutefois que cette pratique de la reconstruction rationnelle ne saurait prétendre à être totalement fidèle au texte, à sa sémantique ou à sa structure polyphonique propre. Il est toujours possible de poser à ce sujet une **question de fait**: les propositions qui permettent la reconstruction sont-elles ou non présentes dans le texte considéré? Cette question n'est évidemment pas triviale⁷. La longue prière, en manière de **laudatio**, qui encadre la preuve d'Anselme, produit des effets textuels qui ne sont pas tous secondaires et qu'il importe de caractériser.

1.2. Que penser de l'opposition traditionnelle entre philosophie et rhétorique?

La reconnaissance de ces effets textuels est pour beaucoup dans le rapprochement qui s'effectue aujourd'hui entre philosophie et rhétorique. Sans doute à la faveur d'un déplacement du jeu structural où entraînent la dialectique et la rhétorique traditionnelles — et toutes deux relativement aux démarches probatoires de la science. Une certaine redistribution des fonctions a lieu. On ne peut plus distinguer aussi simplement que les Anciens entre les divers modes d'application du raisonnement, tantôt à la construction d'une science démonstrative, tantôt à la discussion dialectique tantôt à l'exposition agréable et persuasive.

En effet, l'importance de la rhétorique tend à augmenter à mesure que recule l'idéal d'une connaissance universelle et impersonnelle. Or justement la raison occidentale s'est vue ébranler en ses fondements les plus solides. Les valeurs post-modernes d'indécidable, d'imprévisible, de variété, triomphent. Subsistent les rationalités locales, partielles, rigoureuses mais dépendantes de champs particuliers, d'entreprises à des fins limitées, avec des objectifs circonscrits. Pas d'homologie antérieure du discours qui en garantisse la globalité rationnelle. L'intelligibilité est parcellaire. Le temps n'est plus où la philosophie pouvait exclure la rhétorique du même pas qu'elle se constituait en recherche autonome. Une certaine approche, fondée sur un mode de connaître **sui generis**, lui permettait autrefois d'atteindre un niveau ultime de la réalité: troisième genre de connaissance chez Spinoza, connaissance platonicienne des Idées.

Dans le **Phèdre**, Platon applique à la rhétorique et à l'art oratoire les notions de divertissement (**paidia**), d'image (**eidolon**), d'imitation (**mimesis**), qui renvoient à la théorie de l'imitation développée dans la **République**⁸. De ce côté-là, on n'acquiert que des simulacres de la vertu et du bonheur. Pour le mythe de la Caverne, les arts rhétoriques sont ancrés dans le domaine des ombres, tandis que la méthode philosophique, la dialectique, est définie comme la science grâce à laquelle les hommes se détachent du monde des apparences et accèdent aux vraies réalités.

Mais supprimons au contraire la garantie que le monde intelligible des Essences donne au **logos** par réminiscence ou nostalgie, que Dieu donne à l'évidence par l'innéité de la raison intuitive, il semble alors qu'un certain propositionalisme de la réponse ait vécu et que la démarche philosophique ne soit plus à l'abri de la controverse. Celle-ci fait appel au moins partiellement à certains critères rhétoriques qui peuvent être très complexes, dont, rétrospectivement, on s'aperçoit qu'ils ne sont pas absents des oeuvres les plus classiques. Aussi bien, dira-t-on, le philosophe de la modernité n'a plus à énoncer le savoir. Les savants en auraient pris la charge.

D'un autre côté, ce n'est pas parce que le **logos**, dans sa double dimension de discursivité et de rationalité, est en crise, qu'on doit forcément rhétoriser la philosophie — au sens de l'ancienne rhétorique en tout cas, avec sa cohorte de sophistes prêts à avaliser toute opposition entre les opinions (**dissoi logoi**). Actuellement on peut dire d'entrée que les trois champs de la rhétorique, de l'argumentation et de la philosophie se recourent. En revanche, on ne peut dire qu'ils se recouvrent. Cette confusion englobante serait suspecte, elle ne pourrait profiter qu'au cynisme contemporain, dont on reconnaît d'ailleurs la lente et sûre progression. Je ne crois pas que la rhétorique, sauf à la redéfinir **par hypothèse et de fond en comble**, à partir de l'argumentation, puisse couvrir le champ entier des arguments des philosophes, dans leur usage d'hier ou dans ce qui reste leur prétention aujourd'hui.

C'est que la rhétorique, quelle que soit sa nouvelle définition, ne peut s'affranchir totalement de la finitude de son site originel: chez Aristote, ces situations typiques qu'étaient l'assemblée politique, le tribunal et les rassemblements commémoratifs, selon les trois genres du délibératif, du judiciaire et de l'épidictique. La rhétorique ne peut s'affranchir non plus de la finitude de l'intention qui en exprimait la finalité: la persuasion. Elle reste l'art humain, trop humain, d'agréer en vue d'emporter l'adhésion de ceux que ne saurait convaincre une argumentation plus abstraite, en sollicitant l'intérêt et les passions d'un auditoire toujours particulier⁹. Pour autant, la rhétorique constitue une technique de conditionnement de l'auditoire par les effets perlocutoires de la parole-action. Son champ est celui des opinables. En quoi elle peut soutenir l'argument, contribuer à montrer qu'une opinion est préférable à sa rivale. Quant aux auditoires,

destinataires privilégiés de cet art du discours plaisant, de cette technique du discours agissant, ils ont en commun de se partager selon la rivalité de discours apposés entre lesquels il importe de choisir pour des raisons que la raison ne connaît pas toujours: des motifs d'urgence pratique ou d'efficacité publique quand il y a litige, procès, conflit à négocier.

Celui qui veut bien se souvenir à quel point les Grecs aimaient la lutte (*agôn*), que ce soit au stade ou au théâtre, est frappé de voir Aristote très soucieux de tracer une démarcation ferme entre les discussions philosophiques de recherche ou de mise à l'épreuve **dialectique** des principes, et d'autre part les discussions **agonistiques**, si fortement dépendantes des situations d'attaque et de défense. Comme le remarque J. Brunschvicg, le Philosophe est fier d'être le premier à l'avoir fait¹⁰. En définitive, il semble raisonnable de retenir quelque chose de l'avertissement du Stagirite: en philosophie, l'aspect proprement rhétorique de production d'un **effet favorable** sur l'auditoire ou le lecteur, ne sera pas poursuivi pour lui-même, à des fins d'intimidation ou de séduction. Le champ de l'argumentation déborde de manière décisive le champ de la rhétorique. Ainsi les figures rhétoriques peuvent bien contribuer à persuader, à faciliter le raisonnement en captivant l'attention, en l'adaptant au désir ou à la croyance de l'auditoire. Mais il est difficile d'aller plus loin et de considérer qu'elles entretiennent un rapport intrinsèque avec le raisonnement. En elles-mêmes, elles ne font pas argument, elles ne constituent pas un argument valide ni même un élément d'argumentation. S'il n'y a pas loin du raisonnement par analogie à la métaphore utilisée par un orateur, il n'en demeure pas moins abusif de les confondre.

En quel sens le champ de l'argumentation se trouve-t-il recoupé par le champ de la rhétorique? Au sens où il est inséparable du travail de l'expression. Mais si l'aspect rhétorique est inséparable de l'analyse des concepts philosophiques et de l'enchaînement argumentatif des propos, il reste étroitement à son service.

Comme stratégie discursive qui utilise un certain régime d'argumentation, la philosophie semble bien avoir quelques traits distinctifs. Ils sont manifestes quand on examine les grands textes(ce qu'ils ont été, ce qu'ils peuvent sans doute être encore). Mettre au jour ces traits, ce sera autant de façons de prendre distance par rapport à la rhétorique classique. (*infra* II). Disons tout de suite que s'il y a rhétorique en philosophie, ce sera au sens d'une certaine argumentation spécifique qui caractérise la philosophie. La rhétorique n'est alors que l'éclat de sa rigueur. Rien n'empêche de conserver le terme dans cette acception. C'est alors une simple question de mots.

1.3. Place aux objections

Auparavant il nous faut examiner rapidement¹¹ deux objections de principe qui contestent l'existence même d'une argumentation philosophique.

Selon G. Ryle, le philosophe ne prouve pas, il n'a pas plus à élaborer de preuves qu'un joueur de tennis ne doit "rentrer des buts". Mais le contexte montre que Ryle limite les preuves rationnelles à la démonstration au sein d'un système formel ou à la vérification empirique. Or le tiers n'est pas exclu. Toute argumentation n'est pas démonstrative ou vérifiante. Elle constitue une validation *sui generis*. On rétorquera que le dernier Wittgenstein, en décrivant des formes de vie qui sont la matrice de nos jeux de langage, en récusant l'idée de tout fondement définitif et absolu, évite et évacue l'argumentation. En réalité, pour être descriptif ce type de philosophie ne laisse pas d'être simultanément interrogatif et argumentatif. Bien mieux, l'existence de formes de vie, un certain fondement peut sans doute y être ressaisi, qui leur est relatif. Le lecteur de Wittgenstein ne cesse pas d'être sollicité dans ce travail de restitution de l'argument.

La seconde objection est celle de H. Putnam. Il a pu soutenir récemment que la vision d'un philosophe compte plus que la rigueur de ses arguments. Mais l'un n'empêche pas l'autre. Qu'il nous suffise de répondre à H. Putnam par un argument *ad hominem*: lui-même, dans sa pratique de pensée, reste un philosophe analytique à part entière par la clarté, la minutie et... le recours aux arguments. Il ne faut pas être intimidé ou abusé par des déclarations de ce genre. De ce que le philosophe ne fabrique pas de démonstrations au sens propre, ni de vérifications expérimentales, il ne s'ensuit nullement qu'il n'ait pas à justifier l'acceptabilité ou le rejet de ses thèses, qu'il n'ait pas à choisir ses raisons, bref qu'il n'argumente pas. Si les philosophes avaient perdu le goût d'argumenter, et si l'affirmation péremptoire leur suffisait, nous serions conduits aux formes les plus irrationnelles de la pensée et à confondre la philosophie avec le poème, la gnose, l'exorde idéologique ou l'élévation spirituelle.

La découverte des structures argumentatives qui sous-tendent l'oeuvre philosophique, est capitale. Il fait partie de sa prétention discursive d'être engagée dans un processus de validation. C'est par lui que se constitue son monument à titre de philosophie, explique Gueroult. Le fruit de l'oeuvre sort du corps entier de l'ouvrage et non de telle ou telle pensée qu'on pourrait en extraire. L'interprétation des textes, observe encore M. Gueroult, serait beaucoup plus unifiée et les conflits d'interprétation moins fréquents si, au lieu de procéder à coup de références disjointes, on restituait le mouvement argumentatif. Cette restitution va de pair avec la restitution du texte, avec l'analyse objective de la structure de l'oeuvre. Comme le processus de validation, en tant qu'il est argumentatif, s'opère

en contexte, son étude n'est pas contradictoire avec la critique historique des sources et des publics. En tout cas, c'est la restitution précise de l'ordre qui permet de fixer la signification d'ensemble comme le détail des termes. Une telle affirmation vaut, je crois, mais à des degrés divers, pour les divers styles de philosopher, et singulièrement pour le style cartésien :

“Pour ceux qui, sans se soucier beaucoup de l'ordre et de la liaison de mes raisons, s'amuseront à épiloguer sur chacune comme font plusieurs, ceux-là, dis-je, ne feront pas grand profit de la lecture de ce traité”¹².

1.4. La validation argumentative

On peut certes tenir les systèmes philosophiques pour des synthèses spéculatives douées de cohérence formelle, on peut aussi les regarder comme de grands récits de justification ou comme de grands récits des origines. De toute façon, il est difficile d'en exclure la dimension argumentative au sens adjectif du mot. Jusqu'à un certain point même, les éléments narratifs et descriptifs sont pris en charge par l'argumentation. On le perçoit aux multiples mises en discours possibles pour une même structure narrative.

En premier lieu, le processus de validation est bien une argumentation *stricto sensu*. Qu'est-ce à dire ?

Au sens substantif du mot, et en première approximation, l'argumentation est une opération logico-rhétorico-linguistique qui requiert les ressources complètes de la langue naturelle. Elle est difficilement formalisable, mais elle est douée d'une finalité bien précise : en argumentant, un énonciateur cherche à formuler une thèse-conclusion devant un auditoire en lui fournissant une raison pour l'admettre. Cette raison comporte une donnée particulière et une loi ou garantie qui autorise l'argumentateur à effectuer le passage de la donnée à la conclusion. Comme la raison avancée — à la fois le type de donnée et la nature de la garantie invoquée — peut être variable, l'argumentation, son type de rationalité, est variable selon le domaine. La force d'un argument peut être appréciée logiquement pour sa validité, ou pragmatiquement quant à sa pertinence par rapport au contexte.

Une argumentation confère aux éléments du langage une portée fonctionnelle ; elle les fait entrer dans une stratégie discursive. Si la validation philosophique est bien une argumentation, c'est qu'il s'agit d'un raisonnement non purement formel qui fait intervenir la pertinence aux côtés de la validité. D'abord les actes d'inférence et les actes d'interprétation ne peuvent être dissociés, comme c'est le cas dans une démonstration. Ensuite, le texte philosophique demande à son lecteur de traiter les thèses

avec un oeil sur les contextes de croyance et sur les jugements de valeur. Comme tout raisonnement formel, il fait intervenir un réglage interlocutif: l'auteur et ses publics, comme destinataire et destinataire, restent présents, comme sont présents les thèses en compétition et les gens qui les soutiennent. En présentant ses thèses, l'auteur cherche de son mieux à répondre aux objections (*objecta*: opinions jetées au débat face au problème) de façon que le lecteur, qui d'une certaine manière préside avec l'auteur à la conception du texte, trouve, de façon anticipée, la réponse aux critiques qui pourraient lui venir à l'esprit. De là une structure dialogique très prégnante de l'argumentation philosophique qui la fait excéder le régime défini par Aristote de l'argumentation didactique ou démonstrative¹³ où l'on raisonne à partir de principes propres à chaque discipline, principes vrais et objectifs, fournis par celui qui sait pour engendrer la connaissance chez l'enseigné.

En outre, le processus de validation est argumentatif en ce sens qu'il s'agit d'une construction ouverte qui contraste avec la fermeture d'un système démonstratif. Pour une part, les objets de référence pré-existent au discours qu'on va tenir sur eux. L'auteur s'appuie sur certains aspects censés connus de son lecteur. Pour le reste, ces objets sont peu à peu construits et schématisés dans le texte. Ils ne sont pas déterminés à l'avance comme c'est le cas dans une structure axiomatisée. Ils sont construits au fur et à mesure que le philosophe justifie ses prises de position en répondant aux critiques et aux objections. Même l'ordre cartésien des raisons concerne la production de la certitude dans l'esprit du lecteur, qui est invité à méditer avec l'auteur.

Enfin, la validation philosophique est argumentative en ce qu'elle a affaire simultanément à des contenus de pensée qui jouent sur la signification des termes en présence. Dans "je pense donc je suis", on ne peut remplacer "penser" et "être" par des prédicats quelconques, comme dans une dérivation formelle, ni "je" par un autre pronom. Pourtant, la teneur sémantique des termes est variable. C'est ce que ne voient pas certains commentateurs. Ainsi A. Kenny objecte que des mots comme "moi" (*self*) importent un champ sémantique bien défini. Descartes demande à son lecteur de donner toujours le sens des termes requis par l'ordre et la série des raisons. Ni "je" ni "corps" ni "âme" ne reçoivent le même sens dans une thèse de la Deuxième Méditation et dans une thèse de la Sixième.

Chaque système philosophique — qu'on ne peut donc confondre avec une structure physique axiomatisée — se met en place à l'intérieur d'une démarche interrogative qui lui sert de cadre de référence. C'est dans ce cadre que prennent place les arguments utilisés et la construction progressive des données. A chaque philosophe revient de définir sa manière d'entreprendre la justification de ses thèses et jusqu'au concept même de justification argumentative. Autant dire que la forme de son argumentation

est individualisée, indissociable du contenu qui lui est adhérent, et que la nature d'une pensée s'exprime en grande partie dans son mode d'argumentation. L'ordre d'argumentation philosophique est adhérent au thème. Même l'ordre cartésien des raisons est inséparable de l'ordonnement des contenus.

La forme même du discours philosophique a bien une signification philosophique. Les oeuvres singulières des penseurs ont un certain style au sens où leur contenu conceptuel, la cohérence interne du système qu'elles composent, est inséparable de leur forme — et non pas au sens d'une oeuvre d'art ou d'un discours édifiant sur une expérience vécue. C'est aussi le cas des oeuvres scientifiques qui ne sont pas moins capables de style. Celui-ci leur confère une individualité sans les empêcher de s'ordonner, à partir de perspectives qui sont parfois très différentes, à la construction d'une même structure formelle. Toute invention textuelle ne réussit pas à être une invention conceptuelle. Il est des concepts mal construits comme il est des systèmes mal organisés. Il faut y songer quand on prétend réduire le fond d'une oeuvre philosophique à des effets textuels.

En somme, le fond du discours philosophique est **dans** sa forme (le fond du discours scientifique se laisse interpréter à **partir** de sa forme; le fond d'une oeuvre littéraire **est** sa forme). L'ordre d'argumentation ne peut être dégagé comme **forme autonome** à la manière d'un schéma démonstratif. Mais il n'est pas non plus une forme **contingente** par rapport à son contenu, comme le serait une forme rhétorique.

II

TRAITS DISTINCTIFS

Si l'argumentation philosophique est autre chose qu'un art d'opinion, si elle est davantage qu'un plaidoyer sur des vraisemblances, bref si elle déborde la simple rhétorique, c'est qu'elle présente des traits distinctifs, ou du moins qu'elle y tend et prétend. Nous les introduirons successivement dans la présente partie et la suivante.

2.1. L'auditoire universel: quel sens peut-on encore lui donner?

Premier trait: l'argumentation philosophique semble s'adresser à un auditoire universel, ou du moins elle s'adresse à un ou plusieurs publics qu'on estime représentatifs de l'auditoire universel, conforme à l'idée qu'on s'en fait. Sans parler des publics ou des experts correspondant aux domaines spécialisés dont traite le philosophe. On notera que l'accès à

l'auditoire universel est de l'ordre de la visée et de l'aspiration. Dès lors, il y a lieu de réévaluer cette notion (qu'on doit à C. Perelman).

On ne le confondra donc pas ni avec un auditoire marginal, déraciné, ni avec le plus grand nombre. Bien au contraire: comme l'explique B. Russell, une des grandes raisons du lent progrès de la philosophie, c'est que les questions fondamentales ne sont malheureusement pas les plus intéressantes pour la plupart des gens. Le philosophe, à la différence du dialecticien, n'a pas besoin de se prévaloir d'une autorité collective, ni de choisir ses prémisses parmi les opinions approuvées de fait par tous les hommes ou presque tous, ou par les plus connus. Le philosophe n'a pas besoin d'un brevet de conformité. Il est difficile de ne pas qualifier axiologiquement ou compétentiellement son auditoire.

Axiologiquement: cet auditoire est composé des auditeurs ou des lecteurs préoccupés d'entrer en interrogation. Mieux: capables d'entrer en interrogation. Mieux encore: qui en sont dignes. Il va de soi qu'un tel auditoire, le philosophe doit parfois le préparer. Pour cela il le prendra au milieu des opinions où il se trouve. De là un aspect protreptique qui accompagne la *captatio benevolentiae*. Il s'agit de solliciter le philosophe dans le citoyen, l'arbitre dans le partisan, le questionneur dans l'homme de préjugés ou le dogmatique. C'est le sophiste (ou l'éristicien) qui part d'opinions apparentes en donnant à un auditoire particulier l'impression d'assister à un raisonnement, ainsi que l'apparence d'une victoire. Ce n'est pas la philosophie mais la rhétorique *stricto sensu* qui se satisferait de l'adhésion d'un auditoire particulier en le maintenant sous le charme de l'acte de parole, en le soumettant à ses effets perlocutoires.

A la vérité le philosophe ne saurait recourir à la persuasion, voire à la flatterie, que pour ébranler des opinions erronées. Comment se contenterait-il d'une critique aussi apparente que celle qui se déploie dans les débats des sophistes — qualifiés d'*agonistikè* par Aristote — et dont la présentation en syllogismes était par lui appelée éristique. A tout prendre, l'argumentation philosophique ne peut être rapprochée que de ce que le Stagirite appelle la mise à l'épreuve critique (*peirastikè*) qui portait sur des opinions authentiques, et envisageait un problème dans toutes ses possibilités pour aller au-delà des opinions, énonciations, propos. On cherche à atteindre la thèse opposée sous une forme réfutative.

L'auditoire universel peut aussi être qualifié compétentiellement. Le discours philosophique se veut d'homme à homme et communicable d'homme à homme. En tant que tel, il transcende l'art de persuader et de plaire. L'orientation rhétorique vers un individu ou une classe d'individus particuliers, soumettrait le philosophe aux idées admises, aux *topoi*, lui ferait perdre toute vertu critique réelle, toute portée créatrice. A quoi servirait de transférer par argumentation, sur des conclusions, l'adhésion accordée à de telles prémisses? Le philosophe ne saurait s'enchaîner unila-

téralement à l'adhésion effective ou présumée d'un auditoire particulier, alors que le rhéteur ne sort pas du cercle défini par la persuasion, en soumettant son discours à l'anticipation de son effet¹⁴, avec le risque inhérent à l'art rhétorique de dégénérer de la persuasion à une technique de séduction, de la soumission aux opinions admises aux préjugés, de dégénérer de l'art du discours agissant à la violence unilatérale, car est violente toute action, même de parole, où l'on agit comme si l'on était seul à agir.

La philosophie écrit le livre de l'homme. Ses auteurs écrivent et ses lecteurs lisent en tant qu'hommes, sans qu'aucun trait individuel ne soit pertinent. Ici encore il n'y a plus ni riche ni pauvre, ni Juif ni Grec, ni homme ni femme... Philosophie: débat d'homme à homme quand il se veut transculturel, transhistorique, au moins d'aspiration — concernant ce qu'il y a de plus réel: le désir, la relation, le temps, la pensée, la sensation, la logique, le conflit etc... Comme le texte du philosophe se veut communicable d'homme à homme, la lecture d'un auteur qui est philosophe est une discussion continue avec lui:

"Il faut sentir l'objection se lever doucement dans notre esprit, mais la prier de ne pas éclater et d'attendre le moment où peut-être l'auteur se la sera faite à lui-même, et le plaisir est très vif alors; car alors nous sommes sûr d'être bien en commerce intellectuel avec l'auteur"¹⁵.

"Je ne conseillerai jamais à personne, écrit Descartes, mon livre, sinon à ceux qui voudront avec moi méditer sérieusement"¹⁶.

Cette relation exemplaire de communicabilité d'homme à homme engagé dans un procès interrogatif non violent où chacun est capable d'intérioriser le tiers arbitre, est exemplaire. Elle permet à la conscience de l'auteur et du lecteur de se constituer mutuellement et simultanément.

A quoi, il faut le reconnaître, le dialogue philosophique est stylistiquement accordé. Il faut ici commencer à distinguer le dialogue et l'entretien dialectique, tel que le conçoit Aristote dans les **Topiques** (*infra* III, § 1), où la présence d'un arbitre extérieur est requise. C'est plutôt un moyen pour le philosophe de rencontrer le nonphilosophe, de retrouver avec lui un langage commun afin d'agir sur lui en épousant ses propres présupposés. Platon nous en avait averti, il est entendu que c'est entre philosophes que passera le **logos**¹⁷. L'écart entre celui qui questionne et celui qui répond n'est plus représenté que comme l'écart peu significatif qui sépare la jeunesse et l'expérience, cependant que le **logos** qui se déploie est pur mouvement de l'apprendre. Si le naturel de l'interlocuteur intervient, c'est seulement par ce qu'il signifie de parenté intime dans le désir d'apprendre, dans l'élan et le passage par les **logoi** qui sont conaturels à tous.

2.2. Son caractère méta-discursif

Deuxième trait: le discours philosophique ne décrit pas des objets mais élucide des significations. Celles de certains termes majeurs tels que "cause", "savoir", "pouvoir", "personne", etc... Une structure abstraite comme une théorie physique, l'action d'un poème sur notre sensibilité esthétique, le système des normes juridiques, peuvent être pris comme thèmes de la réflexion philosophique. Le philosophe argumente par exemple sur la question de savoir quel est le rapport de la théorie à l'expérience possible, quel est le type d'objectivité dont elle peut être le modèle. Il en résulte que si ces significations sont à organiser dans une quête argumentative, éventuellement dans un système, en aucun cas celui-ci ne peut être confondu avec une structure axiomatique. Du même coup, les discours philosophiques ne portent pas directement sur les faits du monde, mais sur les diverses déterminations structurelles de l'existence humaine.

Autant dire que ses concepts sont, par rapport aux concepts "naturels" de la perception, de la technique ou de la science, des **méta-concepts**¹⁸. Ils ne prétendent jamais désigner un objet, un ensemble d'objets, un vécu, un ensemble de vécus comme tels, ni à les représenter par un modèle théorique. Leur ambition est de permettre le développement d'un discours qui décrirait une organisation totalisante — par exemple de l'expérience humaine ou du vécu comme système global de significations. (Je dis "par exemple" afin d'éviter de définir le statut discursif de la philosophie par référence à une doctrine particulière qui est la phénoménologie.)

En aucun de ses énoncés, le discours philosophique ne se confond avec celui du physicien en philosophie des sciences, avec celui du linguiste en philosophie du langage, du juriste en philosophie du droit, etc.. Même le philosophe de la science importe dans ses présupposés des considérations de systémativité qui la mettent en rapport avec d'autres secteurs (éthique, politique...) de la réflexion. Si donc les phénomènes ou les objets ou les faits du monde sont concernés, c'est par l'intermédiaire des organisations primaires réalisées par d'autres discours; les phénomènes, les objets, les faits sont alors promus en tant que significations dans la perspective d'une totalité. Le statut du texte philosophique est donc méta-textuel, transdisciplinaire, souvent aussi totalisant. De là qu'il comporte à l'égard des discours ou des textes qu'il entend réfléchir une composante interprétative, sinon herméneutique.

Négativement, il s'ensuit que l'A. P. ne se réduit à aucune à aucune argumentation d'une discipline particulière. Bien au contraire, celle-ci peut être prise comme thème de réflexion. L'affaire du philosophe n'est pas de donner une importance particulière à l'une d'entre elles, mais plutôt de distinguer les divers critères d'impossibilité logique qui appar-

tiennent à divers champs d'argumentation. On se souvient de la vision que Collingwood avait de la philosophie: l'étude des méthodes d'argumentation qui, à certains moments de l'histoire, ont servi d'ultime Cour d'Appel pour les diverses disciplines intellectuelles.

Je ne crois pas cependant que le caractère méta-discursif de son argumentation confine le discours du philosophe dans une discipline de second niveau, selon la version néo-positiviste. Ni Russell, ni Austin, ni Marx, n'aurait accepté de dire que le discours philosophique porte sur des discours, et qu'il n'a pas pour objet la connaissance du monde, l'action ou les valeurs. Ce qui est vrai, c'est que le temps n'est plus où le philosophe pouvait faire entrer directement dans son discours le discours de la science (cf. le rapport d'intériorisations à l'eidos platonicien, à l'entendement classique, au concept hégélien), où il pouvait soumettre la rationalité de la science au tribunal de la rationalité philosophique. Il reçoit le texte de la science, et même le méta-texte des controverses sur les fondements. Si d'aventure il reprend la tâche ultime de fondation, c'est en la faisant porter sur les controverses méta-théoriques elles-mêmes et sur ce qu'on peut en dire *a priori*. Mais le philosophe peut toujours exercer sa force de proposition, avancer un programme de recherche philosophique au sens de Popper (sur les actes de langage, sur l'éthique, le droit, la communication) comme au temps de Russell et de Leibniz.

Ce qui est vrai, c'est que par ses questions vives, l'interrogation philosophique contribue à redéployer les dimensions oubliées ou réprimées par les objectivations existantes: une façon de faire appel du réel commun à quelque chose comme un réel philosophique. Le caractère méta-linguistique du discours philosophique ne le prive pas d'autonomie, peut-être justement parce que la philosophie n'est pas elle-même une théorie. Pour qu'elle soit une théorie ou une méta-théorie, il faudrait qu'il y eût un discours correct, unitaire et unique, portant sur le discours lui-même. Il n'en est rien, la philosophie ne peut être que vécue et exécutée à la manière d'une oeuvre d'art. Si on annulait la dénivelation entre le discours de la science et le discours de la philosophie de la science, on aboutirait soit à une philosophie de la nature, soit à quelque variété du positivisme. Une partie de l'autonomie de son discours tient à son **irréductibilité**. On sait qu'il n'est possible de formaliser la syntaxe que pour des structures formelles assez pauvres. Celles-là ne donnent pas prise en tant que telles au discours philosophique. Mais Gödel a montré en 1931 que, pour des structures plus riches, la tentative de réduction à la pensée démonstrative est vouée à l'échec. Négativement, un discours non démonstratif sur l'organisation de ces structures plus riches, **n'est pas illégitime**. Il n'est pas interdit de postuler l'irréductibilité d'un méta-langage final en langue naturelle capable de prendre éventuellement pour objet son propre discours. L'irréductibilité aussi de son organisation à celle ou discours sur quoi

il porte. Ainsi serait justifiée la légitimité d'une organisation argumentative autonome du discours philosophique.

2.3. La visée heuristique

Même quand il a une apparence doctrinale, comme dans les *Sommes du Moyen-Age*, le discours du philosophe a rarement la forme d'un système clos et dogmatique. Il se donne comme un cheminement, comme une "expérience de pensée" qui enchaîne les raisons dans une suite de questions, comme une quête ou une recherche (*quaerere*). Une thèse philosophique est toujours la réponse ultime à une question (cf. § III); elle ne se livre pas à la compréhension si on la détache de sa démarche génératrice. La recherche fait ici corps avec le vrai.

C'est à l'auteur comme questionneur de faire choix d'une problématique. Convenons d'appeler ainsi à la fois une matrice de problèmes qui seront *jetés* dans le champ de la discussion¹⁹ et un processus de questionnement. Pour continuer à préciser la nature de l'argumentation, il convient de la rapporter à la nature du questionnement. Autant dire que celui qui veut comprendre une proposition, sa valeur argumentative, doit refaire le cheminement heuristique concret où elle est apparue. Si l'auteur aboutit à des résultats, ceux-ci seront validés en raison de cette démarche et non à cause de leur contenu matériel. Les thèses sont solidaires de leur validation dans l'oeuvre. Produit d'une stratégie argumentative singulière, on ne saurait les isoler de la méthode qui a permis de les établir. On mesure, soit dit en passant, la vulnérabilité d'une thèse à toute interprétation externe qui l'isole ou la rend solidaire d'une problématique exogène.

Ce n'est donc pas un hasard si nous sommes conduit à décrire la situation en utilisant plusieurs registres: système, stratégie, questionnement. Sans exclusive. J'observe que ces registres sont conjugables. Entendez que les thèses qui font *système* d'un côté, apparaissent validées d'un autre côté par l'existence d'une stratégie gagnante. D'un autre côté encore, les mêmes thèses sont pour ainsi dire déposées au titre de conséquence ou de présumé au cours d'un processus de recherche. S'agissant de stratégie, celle du philosophe est très libre, beaucoup plus par exemple que celle qu'Aristote décrit pour la discussion dialectique, qui ressemble à un jeu fondé sur un contrat que l'un des protagonistes s'engage à remplir, tandis que l'autre tâche d'en empêcher la réalisation. S'agissant du questionnement, celui du philosophe développe une problématique plus ou moins originale, plus ou moins apparentée, plus ou moins reprise à ses contemporains ou ses prédécesseurs, marquant parfois une rupture avec la leur, sur le fond néanmoins de certaines continuités. A la faveur de ce processus

heuristico-problématique, une doctrine, un système se trouve déployé, "déposé", comme par surcroît. Mais si ces registres sont conjugables, c'est sans correspondance, sans dualité stricte: une problématique peut fort bien se continuer, se survivre au-delà des systématiqués. Sinon, comment expliquer la permanence de certaines questions, l'existence de problématiques cousines dans des oeuvres par ailleurs différentes, la transposition d'un même problème d'un auteur à l'autre, comme on voit dans le mouvement analytique de langue anglaise.

L'A. P. doit par conséquent être adaptée aux situations de recherche plutôt qu'aux situations d'attaque et de défense que privilégie la rhétorique proprement dite. Elle n'a pas pour but de convaincre le lecteur de quelque chose dont l'auteur serait d'avance convaincu. On commence avec des questions pour lesquelles on n'a pas la réponse claire et l'on argumente pour y arriver. Si l'on peut reconnaître avec S. Toulmin deux usages argumentatifs du langage: d'une part le plaidoyer (*advocacy*) où l'on est convaincu d'avance de la thèse qu'on défend (*to make a claim*), et d'autre part la recherche (*inquiry*) où l'on vise à créer un problème, voire à s'entendre sur une problématique, les argumentations du philosophe correspondent manifestement au second de ces usages.

Ainsi Descartes dans les *Méditations* considère que le modèle euclidien ne peut servir que de procédé d'exposition. Il ne retient de la tradition mathématique que l'arithmétique et la géométrie, dont les longues chaînes de raisons assignent un ordre déductif aux idées, mais, outre l'ordre, compte la manière de démontrer. Sa géométrie algébrique porte un coup à la géométrie synthétique. L'ordre des raisons principales est "analytique": il est censé nous enseigner l'ordre et la méthode par quoi la chose a été inventée. La méthode doit expliciter l'invention des vérités, montrer la vraie voie "par laquelle la chose a été systématiquement inventée". Rien n'empêche, une fois les conclusions trouvées, de les exposer synthétiquement afin "d'arracher le consentement du lecteur tant obstiné et opiniâtre qu'il puisse être". C'est ainsi qu'il écrit l'*Abrégé géométrique* à partir de 10 définitions, 7 demandes et 10 axiomes, afin de "prouver l'existence de Dieu et la distinction entre l'esprit et le corps humain".

On objectera que l'*Ethique* de Spinoza n'est plus *more geometrico disposita* mais *demonstrata*. Il est bien vrai que Spinoza tente de faire de la méthode synthétique euclidienne la méthode philosophique par excellence. L'engendrement démonstratif des conditions nécessaires correspond pour lui à la genèse causale des choses considérées *sub specie aeternitatis*. Les cinq Livres de l'*Ethique* s'ouvrent sur des définitions, axiomes et postulats, et se développent en propositions, démonstrations, et scolies. Construction grandiose et sublime. Est-elle cohérente? Est-elle véritablement fondée sur des définitions, des axiomes ou des postulats? Plutôt qu'elle ne propose une combinatoire de concepts primitifs, la

définition spinoziste a un rôle heuristique: elle ouvre un chemin pour la réflexion. Par ailleurs, M. Gueroult²⁰ note le statut flou des définitions (de nominales, elles deviennent réelles), relève les lacunes de ces définitions (le concept d'infini fait l'objet d'une explication qui suit la définition 6 de Dieu comme absolument infini, et non d'une définition explicite). G. Deleuze souligne une autre lacune: dans la même définition 6 on recourt à la notion d'expression, ni définit, ni même expliquée. Pourtant, elle joue un rôle capital dans l'économie générale du Livre puisque les attributs "expriment" l'essence et que les modes "expriment" la nature de Dieu. Tout ce vocabulaire "expressionniste" qui échappe au discours démonstratif, en fonderait plutôt la possibilité. D'autres difficultés concernent les axiomes: Spinoza recourt subrepticement à des principes qui ne font pas l'objet d'une formulation axiomatique, ne distinguent pas les axiomes des postulats.

L'ordre géométrique nous égare. Aussi bien, la réalisation du projet philosophique de Spinoza excède son inscription dans l'enchaînement linéaire des géomètres. Les théorèmes, au lieu de faire jouer la combinatoire des concepts primitifs redoublent par une sorte de commentaire explicitant ce qui est exposé par les principes. Curieusement, ce sont plutôt les scolies qui assurent la fonction intégrative, tout en opérant une suspension ou une rupture de la continuité démonstrative; soit que les scolies présentent une démonstration différente (la proposition 5 est démontrée autrement dans la scolie 2 de la proposition 8), soit qu'elles apportent une illustration pédagogique de ce qui a été prouvé. Enfin, la structure générale de l'**Ethique** demeure gouvernée par l'**Ethique** demeure gouvernée par l'architecture classique des Traités de théologie (Dieu, L'Âme, Les modes de connaissance, Le salut par l'amour de Dieu).

Considérons la **Somme** théologique de Saint Thomas pour y vérifier le caractère heuristique de l'argumentation. Il suffit de lire cette cellule élémentaire qu'est un article pour voir à quel point il ressortit de la procédure de la **quaestio**. Elle paraît un ouvrage didactique, en réalité elle n'adopte de réponse tranchée que dans les conclusions, à son dernier acte. Auparavant, c'est une longue recherche, un dialogue à plusieurs dont le premier moment consiste à s'entendre sur une question initiale (**ponere causam**). De forme interrogative, comme les prémisses dialectiques d'après Aristote. Le deuxième moment consiste à rappeler les propositions divergentes en face du problème (**pro et contra**). Elles renforcent le doute du lecteur, son désarroi devant la discordance. Par exemple, est-ce qu'un jugement doit être conforme aux lois écrites (II a II ae qu 60, **De Judicio** art. V)? Un texte d'Isaïe sur l'existence de lois iniques est placé en face d'une sentence légaliste de Saint Augustin: on discute du contenu des textes, mais une fois qu'ils sont écrits, il faut bien les appliquer. Toujours la quête dialectique roule sur la chose (**causa**), centre d'intérêt autour duquel sont réunis les partenaires de la dispute. Les principaux termes

engagés dans la discussion sont examinés grâce à une série nouvelle de textes qui permettent des définitions, sur le jugement, sur le droit, sur l'office de la loi écrite.

2.4. Un questionnement de type informel

Ce quatrième trait est un corollaire du précédent. L'argumentation philosophique se déploie dans le cadre d'un questionnement de type informel. Qui lui donne une vertu investigatrice.

Il s'agit en effet d'une heuristique bien particulière. L'heuristique normale, elle, s'effectue selon une intelligibilité toute faite. Ainsi par exemple un programme de recherche scientifique s'inscrit dans une certaine mesure à l'intérieur d'une discipline, en accepte les principes propres. Il va apporter les termes fondamentaux au moyen desquels le problème est adéquatement formulé. Ce cadre d'intelligibilité fournit des modèles de solution à des situations similaires (e. g. la découverte de Huyghens, sur la base de l'idée galiléenne d'un pendule, appliquée à une boule roulant entre deux plans inclinés). Mais c'est une partie seulement de l'*ars inveniendi* qui s'alimente à cette stratégie simple. Les ressources disponibles à l'intérieur de la théorie peuvent être insuffisantes pour résoudre un problème, et même pour le poser.

Seulement il arrive que l'on s'écarte de l'heuristique normale. Alors la forme de la réponse n'est plus fournie par aucune théorie constituée, autrement dit on ignore la forme même de la réponse possible. Appelons questions informelles de telles questions. Comme les questions philosophiques sont de telles questions, arrêtons nous un instant sur ce point²¹.

Bien entendu, la forme superficielle d'une question (qu'en est-il du pouvoir?, comment le désir vient-il au langage? Qu'est-ce qu'un nombre?...) ne permet pas de décider si elle est philosophique. Les analyses précédentes nous ont permis de comprendre pourquoi: une telle question doit faire partie d'un questionnement informel conduit avec un lecteur possible et présentant les bonnes propriétés de se dérouler sous l'arbitrage impartial implicite, à un niveau métalinguistique, être radical et de portée heuristique.

Contrairement à l'apparence, le caractère informel a une grande positivité. Par "informelle", nous n'entendons pas simplement une question sémantiquement ambiguë (e. g. "avez-vous assez lu X?"). Sinon, une fois désambiguïsée, elle se réduirait à plusieurs questions formelles ("avez-vous lu assez longtemps...", "...assez complètement, assez attentivement X?"). Une question informelle n'est pas une simple question vague, référentiellement indéterminée ("avez-vous lu le dictateur géorgien?"),

sinon il suffirait que je connaisse le référent de la description définie pour que ma question cesse d'être informelle. Je précise ces choses parce que Paul Valéry, lorsqu'il critique les questions philosophiques, les réduit à des questions vagues, ambiguës, indéterminées, insolubles, imaginaires, etc... Mais une question informelle n'est pas davantage une question insoluble **de facto**, parce que je suis de fait incapable de trouver la réponse ("y a-t-il des êtres vivants sur Mars?"), ou **de juris**, parce qu'elle n'a pas de réponse en ce qu'elle transcende nécessairement le pouvoir de notre raison (selon Kant: "le monde est-il éternel, infiniment divisible?").

Les questions informelles seraient-elles alors de simples excès de la forme interrogative (le langage permet l'introduction si facile de la forme interrogative)? Non, ce sont bien des questions réelles: si elles avaient des réponses, on aimerait beaucoup les connaître ("qui suis-je?" "qu'est-ce que connaître?" "qu'est-ce que la personne?" etc...). Questions sérieuses, mais ouvertes, dont on ignore la forme de la réponse possible. Justement, c'est pour ne plus l'ignorer tout à fait qu'on s'engage dans un questionnement: c'est lui qui sépare la question de la réponse, le questionnement où l'on prétend répondre de la réponse. Il constitue la dynamique du processus résolutoire qui doit progressivement déterminer la forme de la question.

S'il existe des questions philosophiques, ce sont des questions réelles qui correspondent à un désir de connaître la réponse et non seulement à un plaisir de poser la question. Elles ont un aspect à la fois érotétique et épistémique. Comme elles sont informelles, on ne peut spécifier exactement l'information désirée. Elles jaillissent d'une insatisfaction plus ou moins authentique, d'un désir plus ou moins médiocre (une philosophie vaut ce que valent ses questions), et toujours d'une inquiétude assez réelle pour engendrer des programmes de recherche propres. On examinera l'authenticité d'une question philosophique à sa naissance. Elle est suspendue à la qualité d'Eros philosophe qui en fait une question vive.

Mais il faut préciser qu'une question philosophique est une question informelle **objective**, et non pas **subjective**, dans la mesure où un accord est au moins présumé sur l'aptitude de la réponse cherchée à apaiser l'inquiétude intellectuelle qui se trouve à l'origine du questionnement. Selon que cet accord est effectivement recherché ou non, on peut en outre distinguer le questionnement philosophique de la dispute idéologique. Car les "grands" problèmes, on peut bien se les résoudre, on ne saurait les poser seul. L'auteur a besoin de réunir un consensus au moins provisoire sur la forme à donner à la réponse. L'A. P. consiste à valider l'importance érotétique de la question, à présenter et à défendre les raisons pour déterminer cette forme.

III

ARGUMENTATION PHILOSOPHIQUE ET PENSÉE INTERROGATIVE

Une question philosophique se trouve soumise à l'A.P. Nous avons vu que l'A.P. ne se confond ni avec une argumentation **éristique** ni avec une **démonstration** comme il s'en rencontre dans les sciences. Nous nous apercevons qu'elle ne saurait davantage être assimilée à une argumentation **dialectique** au sens aristotélicien du terme. Pour plusieurs raisons.

Relevons d'abord que les questions philosophiques se présentent autrement que les "problèmes" de la discussion dialectique. Ceux-ci étaient la mise sous forme interrogative d'une idée "admise" par l'opinion moyenne ou éclairée. Ils se formulaient de manière rigide en une alternative **p** ou non-**p** et ne pouvaient recevoir que deux réponses possibles, l'assertion de **p** et l'assertion de non-**p**. Ensuite, l'argumentation dialectique prenait place dans une discussion **orale**. Ses protagonistes étaient assujettis à se faire les champions d'une de ces assertions. En sorte que le dialecticien **connaissait** la conclusion à laquelle il devait aboutir. Son affaire était de trouver les prémisses qui le lui permettaient.

Enfin et surtout les prémisses du raisonnement dialectique étaient **endoxa**, c'est-à-dire approuvées par une autorité collective. Aucune chose de ce genre n'est postulée par le questionnement philosophique conduit par l'auteur avec un lecteur putatif. Il ne se contente pas du probable. Et puis son dialogisme n'est pas le même. L'auteur peut être très sensibles à ses interlocuteurs: géomètre ou théologien pour Descartes; libertin, protestant ou jésuite pour Pascal. Mais à la différence du dialecticien, le philosophe ne s'assujettit pas à prendre leurs prémisses pour se faire entendre d'eux. Il ne se met pas en quête de répondants de poids, ni par le nombre ni par la qualité. Une thèse philosophique peut être une pensée paradoxale²². Elle n'a besoin d'aucun brevet de conformité par rapport au sens commun ou à l'opinion droite. Pour parler comme Pascal: l'ardeur des philosophes à chercher le vrai serait vaine si le probable était le plus sûr.

3.1 Argumenter en contexte interrogatif

Commencer par une question est traditionnel dans les textes philosophiques. Cela remonte au questionnement de Socrate. Associer l'argumentation à la pratique de la pensée interrogative n'est pas moins traditionnel, comme on voit au Livre VIII des **Topiques** d'Aristote. Mais ce

qui est neuf, c'est l'idée d'élaborer l'A.P. dans le cadre d'un questionnement heuristique conduit par un auteur, avec un lecteur possible qu'on suppose également soucieux du vrai, du juste ou simplement du sens. Et d'assigner la problématique pertinente sur laquelle la machine topique (), avec sa technique orale d'argumenter par questions et réponses, ne peut pas grand chose: une problématique informelle, inventive de ses concepts et de portée radicale.

Ici le but compte moins que le voyage, et même que les tout premiers pas du voyage. La tâche du philosophe est de mettre la discussion sur la voie. Pas n'importe quelle voie. L'opération cartésienne, du doute à la certitude, est une variante de ce passage. La dialectique platonicienne consiste à partir d'hypothèses, s'en servir comme de tremplins, i.e. comme de problèmes pour s'élever jusqu'au principe anhypothétique qui doit déterminer la solution des problèmes ainsi que la vérité des hypothèses. Kant subordonne la raison pure à la forme hypothétique de l'expérience possible, à la nécessité d'un principe catégorique de la moralité. Quelle que soit la diversité des hypothèses de départ et des apodicticités finales (l'Un-Bien de Platon, le Dieu non trompeur du *Cogito* cartésien, le principe du meilleur chez Leibniz, le moi de Fichte). On a cru longtemps pouvoir définir le mouvement de la pensée comme un certain passage de l'hypothétique à l'apodictique.

Dans quelle mesure cette démarche reproduit-elle le mouvement de la pensée interrogative? A condition de restituer aux hypothèses leur caractère **problématique**, de ne pas les réduire illégitimement à des propositions neutralisées, à l'anticipation d'une réponse possible, partant de ne pas rabattre le problématique sur l'hypothétique **ex hypothesi**. Ce qui fait question provient et se dégage peu à peu d'une interrogation qui s'ordonne autour de ce qui est digne de question.

On peut donc appeler questionnement le parcours discursif où l'on isole les questions acceptables, et où l'on détermine leur forme. L'importance d'un ressort érotétique nous fait comprendre qu'il soit recommandé de "ne pas douter en philosophie de ce dont nous ne doutons pas dans notre coeur" (Peirce), même si ce n'est pas avec des battements de coeur qu'on écrit la bonne philosophie. Il convient de rendre sa place de moteur à cet élément de désir dans le questionnement. On retrouve dûment thématisée une idée simple: pour lire un philosophe du présent ou du passé, il faut essayer de savoir ce que représentent pour lui les problèmes qu'il entend poser avec nous.

Car un philosophe ne saurait marcher vers une réponse sans se diriger en amont pour découvrir les présupposés qui rendent les questions acceptables. Le dispositif énonciatif, qui est un index du dialogisme du texte, est complexe. Ces présupposés doivent être partagés.

1) entre lui et ses prédécesseurs: l'histoire montre que les philosophes vont souvent par couples, Aristote critique de Platon, Descartes lecteur de Montaigne, Russell polémique avec Meinong, Leibniz et Locke dans les **Nouveaux Essais** dialoguent par personnages interposés. Dans le mouvement analytique anglo-saxon, on repère une composante empiriste "en dialogue" avec une composante formelle.

2) entre l'auteur et son lecteur. Le dispositif énonciatif enveloppe notamment la présence du lecteur. A l'auteur d'élaborer une argumentation avec le lecteur comme répondant virtuel. On demande au lecteur d'intervenir et de prendre part à une activité conjointe. On attend de lui qu'il y mette du sien pour entrer en inter-rogation.

Celui qui entre en interrogation le temps d'une oeuvre n'est pas un Robinson pensif. **Interrogation** est ce que devient le questionnement en tant qu'il est une activité sémantique conjointe. Il appartient à l'auteur et au lecteur de différer la réponse à une question jusqu'à ce qu'une autre ait reçu sa réponse, et d'échelonner ainsi les réponses partielles. Toutes ces remarques ont une incidence sur l'analyse des "propositions" et des concepts philosophiques.

Sans prétendre épuiser le sujet, on peut déjà dire que la fonction référentielle se déploie dans un cadre interrogatif. Elle reste donc suspendue. Son niveau métalinguistique la contraint à opérer *via* les discours dont il est question. Rappelons que dans un tel contexte, les interrogatifs "qui?", "que?", "quand?", "où?", ne nous permettent pas d'identifier ce qui répond aux termes des énoncés, mais ils indiquent de façon de plus en plus précise ce qui est en question: ils ont une fonction inductrice dans le procès de référenciation des instances énonciatives. Quant aux prédicats applicables à l'objet du discours, leur invention concertée est aussi l'objectif de l'argumentation interrogative.

Que dire maintenant des prédicats du philosophe? Sans doute qu'ils renvoient à des concepts *sui generis*. Ce thème, dont on doit faire hommage à G.G. Granger²³, nous concerne par contrecoup du type de pensée interrogative dont nous avons dit qu'il mettait en mouvement l'A.P. Le philosophe raisonne au cours — et dans le cadre — de son questionnement. Ce dernier oriente l'argumentation en mettant en mouvement la recherche d'hypothèses, de leurs implications, mais aussi en remontant, de leurs présuppositions. Soit que l'auteur déplace la question initiale, soit qu'il remette en question la réponse partielle qu'il lui a donnée, soit encore qu'il dégage une présupposition nouvelle pour tenter de répondre à une question antérieure.

Or, il est clair que la démarche du questionnement ne permet pas ici d'analyser des concepts qui seraient produits par construction opératoire dans un champ d'objectivation, à l'instar de ce qui se passe dans les sciences. On pourra donc négativement les réputer concepts flous, par

principe irréductibles à des schémas ensemblistes. Si les concepts philosophiques sont articulables ultérieurement en systèmes, ces derniers resteront rebelles eux aussi à toute structuration ensembliste. Ajoutons que les concepts philosophiques sont réfléchis, i.e. produits par réflexion sur d'autres formes culturelles, éventuellement sur d'autres textes.

Il y a toutes raisons de penser que l'enchaînement argumentatif de tels concepts n'est pas réductible en principe à l'enchaînement propositionnel -ce qui ne pourrait avoir lieu que des systèmes très simples, tels qu'en étudiait la syllogistique et que peut formaliser la logique symbolique élémentaire. Si l'on peut repérer dans les textes philosophiques quelque chose comme un enchaînement propositionnel, ce dernier ne saurait être déductif puisqu'il se déploierait, rappelons-le, à l'intérieur d'un questionnement informel. Outre que les énoncés philosophiques ne sont pas univoquement constructibles dans un système formalisant, une doctrine supposée achevée, on voit mal comment une pensée interrogative disposerait d'un stock initial d'assomptions tel que ceux qui servent à définir dans les textes scientifiques un domaine d'opérations et d'objets.

Aussi bien, dans une démarche interrogative, les présuppositions sont produites à la demande. Elles peuvent infléchir le cours de l'argumentation. Elles doivent faire l'objet d'un accord progressif qui est sollicité, établi et obtenu avec le lecteur.

Appelons "pragmatiques" ces présuppositions²⁴ qui jalonnent le questionnement et ne sauraient le précéder. On dira que la logique dont peut se réclamer l'A.P. est de celles qu'on appelle aujourd'hui "non monotones": une logique apte à faire une place au processus de révision des croyances, dans un raisonnement conduit dans une situation de connaissance incomplète. Nous savons que pour en tenir compte explicitement, on doit introduire les disjonctions de plusieurs possibilités qui sont souvent indépendantes des présuppositions initiales, au point de nous forcer à changer en cours de route le stock des assomptions admises.

Si les concepts philosophiques ne servent pas à penser un domaine d'opérations et d'objets pré-déterminé, ils ne sont pas davantage de simples corrélats abstraits du vécu. Le vécu d'une expérience renvoie à la conscience qui saisit et pose une réalité. Mais la conscience de l'**ego interrogans** n'a plus les privilèges du sujet méditant en première personne dont le vécu individuel et les **Erlebnisse** servaient de référence indépassable. N'oublions pas que lire un texte philosophique c'est, pour le lecteur, participer à une quête interrogative plutôt qu'accompagner une enquête sur un vécu. Wittgenstein a bien insisté sur le fait qu'il faut renoncer à considérer les mots comme "la traduction d'autres choses qui auraient été là avant eux"²⁵, ou comme l'expression d'un vécu antérieur.

Contrairement à G. Granger, c'est donc le rapport du concept philosophique au vécu qui fait question pour nous. Il nous est difficile de considérer que toute philosophie soit une recherche sur la signification de quelque expérience vécue, qu'elle vise à l'organiser en une totalité virtuelle²⁶. Les maîtres-mots de toute philosophie voient leur sens s'élaborer peu à peu dans l'oeuvre des philosophes: accident chez Aristote, comme chez Descartes, Spinoza et Locke, jugement chez les Stoiciens; volonté chez Kant et Nietzsche; incarnation et rencontre chez Marcel; **praxis** chez Marx; relation chez Buber et d'autres. De là qu'ils présentent une polysémie remarquable qui maintient un champ ouvert à l'aventure d'une pensée. Cette polysémie se constitue au cours du questionnement et préserve la possibilité de certains déplacements, extensions, mutations réglées, qu'exige une pensée en mutation.

Les mêmes termes continuent à servir de pivot par leur reprise tout au long de l'histoire de la philosophie. Toutefois, pour éviter les contre-sens qui pourraient naître de cette reprise récente, il faut bien rendre à chaque oeuvre la singularité de son lexique conceptuel. Une lecture attentive s'efforce diachroniquement, avant toute interrogation ultérieure, de restituer le cheminement interne qui détermine peu à peu le registre de chaque terme d'une même oeuvre. Après quoi, la critique structurale peut reconstituer synchroniquement le réseau conceptuel grâce auquel ces termes se conditionnent, s'élucident (par exemple dans une analyse régressive) et s'entre-définissent pour une partie de leur contenu (la totalité n'en est livrée que par l'ensemble de l'oeuvre). La projection et l'inscription dans l'ordre lexical de ce réseau conceptuel lui confèrent une certaine stabilité. Nous avons ainsi l'idée des renvois par lesquels une philosophie assure sa cohérence sans rien perdre de sa mobilité. Bien entendu, on ne saurait établir la validité argumentative des enchaînements propositionnels sans égard pour les liens de connexité conceptuelle. C'est une des difficultés techniques de leur reconstruction.

A tout moment, une partie congruente du champ sémantique des termes est actualisée dans le discours. Le philosophe est censé ne pas disposer d'emblée d'un code linguistique préétabli. Il fait la preuve de sa bonne foi en conduisant son argumentation de manière interdiscursive, en faisant intervenir les vues d'un lecteur putatif, avec lequel il est censé unir ses efforts en vue d'une fin commune. Même quand il médite le plus souvent en première personne, en fait il s'entretient avec quelque autre privilégié, partenaire ou adversaire, Dieu ou malin génie. Aucun arbitrage n'est requis que celui que l'auteur intériorise, protecteur et juge de la correction argumentative.

Une grande philosophie est perpétuellement attaquée et défendue, remise à jour, réinterprétée et actualisée. Ces objections peuvent porter sur les lois et garanties d'inférence, puis sur ce qui leur donne

autorité. Ou plus modestement sur le fait qu'une donnée a été négligées, qu'une autre règle a été violée ou une valeur méconnue. La riposte consist à montrer par exemple que la donnée invoquée ne constitue pas un contre-exemple parce qu'elle peut être réinterprétée, que l'autre règle ne s'applique pas, que telle valeur était subordonnée. Cette quête est sans fin, d'autant que le philosophe est à la recherche lui-même de présuppositions absolues. Son oeuvre mûrit lentement, au terme d'une longue simulation de toutes les objections possibles. Tout au plus l'auteur peut-il chercher à répondre de son mieux à l'avance aux objections.

Que l'interrogation argumentative soit sémantiquement créatrice, on peut l'entendre dans les *Méditations*. Questionnement informel que Descartes poursuit de lui-même à lui-même, ou mieux avec un interlocuteur sceptique, avec un géomètre, parfois avec un théologien. Il y a comme une mise en scène pragmatique des *Méditations*. Quand l'auteur se demande:

“Je peux douter d'avoir un corps, mais ne peux douter que j'existe — car qu'est-ce que ce je qui doute? ”

Il est essentiel à son argument de pouvoir utiliser le pronom personnel “je” pour se référer à quelque chose dont ne fait pas partie son corps. Il faut qu'il puisse, dans son usage méta-linguistique de “je”, masquer une partie du sens attendu. Or ce serait impossible si, à tout moment, le code des règles publiques du langage lui interdisait d'utiliser “je” pour se rapporter à quelque chose qui est seulement une partie de soi-même. C'est ce que ne voit pas un critique pourtant avisé comme A. Kenny:

“Descartes's argument demands that there should be something called 'self' which is not a part of himself. But this is incorrect. My 'self' is not a part of myself — not even a very central and profound part of myself. My 'self' obviously enough is myself; if a philosopher even talks of his 'self', where his 'self' could not be replaced by 'himself' then he is talking nonsense”. (Conférence à Chicago 1985).

L'analyse philosophique a beau être conduite dans des genres stylistiquement très divers (*Méditations*, *Dialogues*, *Sommes*, *Traité*s, *Aphorismes*, *Disputes*), une trame interrogative y est sous-jacente. La tâche de l'interprète est de la faire affleurer dans le texte. Une pensée interrogative va de l'avant. Tout ici doit être inventé, forme et matière, concepts et méthodes. Le chemin n'existe pas.

3.2. Une quête radicale

Nous avons peut-être cessé d'être à la hauteur ou à la profondeur des vérités dernières, mais “elles ne cessent pas d'être pour

autant". Elles habitent l'homme comme une exigence invincible, à laquelle correspond (dont répond) l'Eros philosophe.

De là un cinquième trait distinctif: l'A. P. s'inscrit dans un discours particulier, dont la quête est **radicale**. En effet, le questionnement philosophique, celui de Socrate ou celui de G. E. Moore ("the most subtle questioner") a lieu en deux directions: vers la détermination de ses référents et de ses prédicats, en tirant les **conséquences** de son contenu propositionnel, en précisant la forme de ce qui est en question dans le cadre sémantique déterminé par les présupposés partagés. Mais il appartient aussi à la pensée interrogative de revenir sur ces **présupposés**. On reconnaît le questionnement philosophique à cette lutte interminable pour expliciter ses présupposés, pour n'accorder aucune présupposition que justifiée principiellement. En ce sens, on est à la recherche d'une présupposition absolue.

C'est bien pourquoi les questions philosophiques peuvent être dites **absolument** informelles, à la différence de questions **relativement** informelles telles que se les posent les experts qui représentent des théories ou des programmes de recherche différents dans les controverses. Ainsi dans la controverse entre Millikan et Ehrenhaft sur l'existence de l'électron, les adversaires qui acceptent de remettre en question la théorie existante n'en partagent pas moins un fond théorique antérieur; leurs divergences s'enlèvent sur un fond présuppositionnel stabilisé, qu'il s'agisse de la valeur quantique de l'énergie ou de la structure électronique qui servent de base aux physiciens. Au contraire, la recherche d'une présupposition absolue fait de l'interrogation philosophique un questionnement sans fin. L'auteur doit être prêt à répondre à toutes les tentatives de réduction qui peuvent être faites, de ce qu'il avance comme présupposition absolue. N'oublions pas que l'auteur ne se contente jamais d'affirmer, il doit justifier ses prises de position en les rendant acceptables en principe à un lecteur universel. Cela dès le choix de la question initiale dont il ne peut décider seul de la valeur érotétique. Dès qu'une réponse partielle est avancée, elle peut faire l'objet d'une demande de justification. Il n'y a jamais de base pré-donnée qui puisse servir à poser une question.

Radical, le questionnement philosophique l'est donc

1) parce que sans présupposés, ou du moins sans autres présupposés qu'ultimes, i. e. dont on peut montrer l'irréductibilité (cf. la quête des premiers principes par Aristote);

2) parce qu'il questionne le questionnement lui-même dans ses conditions de possibilité: fonde une méthode ou à défaut justifie une itinérance. Un questionnement est d'autant plus radical qu'il est plus informel, ou du moins qu'il ne laisse aucune forme non critiquée. A cet égard, Heidegger dénonce la limitation imposée par la forme verbale de la

question de l'essence, qui consiste à demander *ti estin*, qu'est-ce que cela?

En fin de compte, il y a peu de **dogmata** dans le texte philosophique. Il nous apparaît comme essentiellement problématique, y compris dans sa régulation discursive (ici pas de règles pré-constituées de la textualité philosophique). Ce qui ne veut pas dire qu'il y parvienne. Pourtant, s'il y a un lieu où la textualité tente de maîtriser son propre statut, c'est bien là. Un autre usage du **logos** où le détour est nécessaire, où les hypothèses sont infatigablement explorées. Sans cette divagation, aucune rencontre avec la vérité n'est possible, aucun surgissement de l'intelligence. Philosopher consiste à interroger de la manière la plus radicale pour chercher à s'orienter dans la pensée. Or, ce qui s'impose comme premier dans l'interrogation avant de s'embarquer dans n'importe quel sujet, c'est la nature du questionnement lui-même, son principe actif. C'est donc un progrès dans la lucidité d'en faire le thème propre de la philosophie, y compris de cette mise en scène interrogative radicale que le texte philosophique réalise d'une certaine manière de penser.

Du même coup, on peut répondre à la question de savoir quand et où il est légitime de s'attendre à trouver un texte de facture philosophique à l'intérieur du champ discursif. Réponse: partout où les règles caractéristiques d'un certain type de discours sont mises en question, où les catégorisations sémantiques sont suspendues et, avec elles, les modes d'objectivation ou de représentation des objets, même ceux qui restent confrontés dans les controverses d'experts scientifiques. Le questionnement philosophique survient là où il y a de l'inobjectivable et du non-représentable, du non-déterminable dans le champ discursif. Il faut déjà que le représentable et l'objectivable soient en crise ou en genèse radicale pour qu'il naisse.

En outre, dans la mesure où le texte philosophique se veut transparent du côté de son statut, il doit s'expliquer sur le désir spécifique qui le meut, sur ce qui le rend intéressant et acceptable avant le mode de questionnement mis en oeuvre par ce désir. Cette trame interrogative, où l'érotétique irait jusqu'au bout de ses possibilités, je la crois sous-jacente, à des degrés divers, dans les tentatives de philosophes très différents, dans des genres de philosopher très variés. Tous sont hommes pris dans l'étonnement radical et pas forcément de ce qui est, mais de ce qui parle, de ce qui vit, de ce qui questionne.

Il nous faudrait dire quelque chose de la méthode du philosophe, sur ses types de problèmes et leur expression discursive, sans parler de rapports qui le lient avec les autres types de textes. Sur tous ces sujets nous nous contenterons de quelques remarques dans les paragraphes qui suivent. Mais celles-ci sont indispensables: le texte philosophique est pour ainsi dire un texte inaugural envahi par le long débat que, d'âge en

âge, la philosophie reconduit sur sa possibilité même. Il nous somme de revenir au lieu de son commencement. Car il est de l'essence de la philosophie de remettre en cause son essence, et la forme verbale qu'elle finit par donner à son questionnement.

IV

LA QUESTION DES PARADIGMES

Y a-t-il des paradigmes d'A. P.? Après tout, si le processus de validation comporte les traits distinctifs que nous avons dit, on peut s'attendre à ce que les oeuvres des philosophes présentent des liens de parenté qui **compensent** leur caractère fortement individualisé voire discontinu. L'intelligibilité d'un texte dépend à la fois de la singularité de son organisation comme oeuvre et de sa cohérence argumentative comme système.

Il me semble qu'on peut définir un premier paradigme, disons platonicien, ou spinoziste: la philosophie y apparaît comme un mode de connaissance **sui generis** différent ou surimposé à d'autres modes de connaissance. Elle prétend apporter une nouvelle information sur le monde, trouver une strate plus profonde de réalité, jeter une vue plus globalement compréhensive sur le monde. C'est le cas de la **noesis** de Platon, ou de la connaissance du troisième genre chez Spinoza. Ce paradigme rencontre des objections spécifiques. C'est lui que Kant critique avec toute la métaphysique traditionnelle: il reviendrait à effacer la différence entre la connaissance de l'homme, qui est finie, et la connaissance de Dieu, qui est infinie; entre les concepts scientifiques qui ont pour corrélatés des objets et les méta-concepts philosophiques qui ont pour fonction de déterminer des champs d'objectivation; entre l'acte philosophique qui est réflexif et questionnement et l'acte scientifique qui est objectif et propositionnel.

Un autre paradigme consiste à expliciter ce qui est implicite en divers genres d'informations pré-données. Par exemple, on prend un énoncé de perception triviale, on montre tout ce qui est impliqué en lui, jusqu'à parvenir à une synthèse totale par un processus dialectique. La rationalité ici ne consiste plus à atteindre une connaissance spéciale, mais à être conscient de ce qu'on dit, de ce qu'on perçoit ou de ce qu'on fait, et jusqu'au bout. Ainsi on n'établira pas le principe de non-contradiction, mais on explicitera notre effort pour éviter les contradictions dans le discours ordinaire. Il s'agit d'expliquer les assomptions implicites. Soit l'idée de sacré dans l'attitude religieuse, la signification conceptuelle de Dieu, en l'identifiant à la cause première, etc... Ce paradigme s'applique sans doute à la dialectique hégélienne.

Tout autre est le paradigme d'argumentation qui consiste à découvrir les présuppositions conceptuelles d'une certaine entreprise, par exemple la science. Cette fois, on cherche une strate de raisonnement au-delà de celles qu'on trouve au niveau de la science. La rationalité ne signifie pas une plus grande conscience ou une information supplémentaire, mais la quête d'un fondement. Ce paradigme convient à la déduction transcendantale de Kant. Peut-être aussi à la clarification réalisée par le *Tractatus* de Wittgenstein. On y retrouve le modèle de l'analyse transcendantale, mais avec l'acte linguistique jouant le rôle d'acte originaire de connaissance.

Dans ce dernier cas, l'argumentation consisterait à expliciter le sens du langage pour découvrir les conditions a priori de toute expression. Ce n'est pas un hasard si le *Tractatus* transpose les grands thèmes de la philosophie transcendantale: la désignation d'un au-delà de l'expression, i.e. l'élément mystique, est parallèle à la négation de la possibilité de toute doctrine spéculative; l'exhibition des non-sens est parallèle à la dénonciation des paralogismes et des antinomies par la dialectique transcendantale. L'architectonique du texte wittgensteinien se rend spatialement visible: sept énoncés-sources se succèdent dans le *Tractatus* en un procès d'approfondissement scandé en trois temps: les énoncés 1 et 2 traitent du monde, 3 à 6 de la pensée comme tableau du monde, enfin l'énoncé 7 dévoile l'horizon mystique. Horizontalement, chaque énoncé-source fait l'objet d'une élucidation au moyen d'énoncés reprenant chacun des termes de l'énoncé-source. Les six premiers énoncés ressemblent à des définitions. En fait, ce sont des assertions qui font l'objet d'un double procès d'élucidation: horizontal, d'explication de leurs termes, et vertical d'approfondissement du sens de leurs éléments.

De tels paradigmes sont des sortes d'idéal-types. Rien n'empêche d'en trouver plusieurs dans un même système philosophique. Ainsi le paradigme de l'explication de l'implicite s'applique aussi à l'idée kantienne de présupposition. Platon manie à la fois le *noûs* comme organon sui generis et le concept de présupposition. Mais la proximité des paradigmes permet la discussion mutuelle entre les auteurs: elle facilite le développement des problématiques apparentées. Et surtout, l'établissement d'une structure argumentative assez invariante pour mettre en rapport les systèmes en présence (*supra* § 1,1). Je dis "assez invariante, car elle doit permettre pour le moins de rompre la clôture des systèmes en rétablissant entre eux un minimum de continuité expresse. Par ailleurs, cette structure argumentative ne laisse pas d'être quelque peu variable. C'est si vrai qu'à l'intérieur de deux problématiques proches les distinctions conceptuelles et par suit les thèses ne sont pas strictement équivalentes. Un exemple fameux: s'agissant des problématiques apparentées mais distinctes du nom propre chez Russell et Frege. Selon la théorie soutenue par Russell en 1903, les noms propres logiques désignent directement un objet, un

terme: ils ont une valeur indicative qui correspond à la **Bedeutung** de Frege en 1892. Mais Russell a une réticence à traduire **Bedeutung** par **dénotation**:

“La distinction entre signification (**Sinn**) et indication (**Bedeutung**) est à peu près, quoique pas exactement, équivalente à ma distinction entre un concept comme tel et ce que le concept dénote”²⁷.

Plutôt que de faire un pronostic hasardeux sur le paradigme d’argumentation et de rationalité qui pourrait prévaloir dans la philosophie contemporaine, ou simplement de suggérer un modèle praticable aujourd’hui, je voudrais rassembler pour les soumettre à discussion un certain nombre de propositions:

19) La philosophie a souvent importé dans son discours des modes argumentatifs qui ne lui appartenaient pas: le modèle mathématique avec Descartes et les cartésiens, le modèle jurisprudentiel avec Kant et la philosophie critique, le modèle de l’interprétation (philologie pour les textes classiques, exégèse pour les textes bibliques), le modèle du diagnostic médical avec Nietzsche. Chaque fois, la rationalité philosophique tend à généraliser un certain type d’intelligibilité, selon les cas: mathématique, juridique, herméneutique, et même médical (“L’homme étant un animal égotant, n’importe lequel de ses propos a valeur de symptôme”. Que faire de cette boutade de Cioran?). Mais cette prétention totalisante d’une argumentation particulière fait chaque fois question. Recourez-vous au modèle démonstratif que vous vous bornez à le transposer par défaut. Au modèle herméneutique? Trop étroit, il traite nos propos à l’intérieur du langage en lui-même et pour lui-même, sans se préoccuper des rapports qu’il entretient avec le travail, le pouvoir, les relations humaines et même, trop souvent, la simple relation interlocutive. Toute la méthode herméneutique prend un peu vite son parti d’avoir à ressaisir les textes, à dire leur sens dans un contexte distinct et éloigné de celui de l’auteur. Mais l’effort de celui-ci n’était-il pas de s’interroger avec un lecteur putatif et de méditer avec lui dans le contexte pragmatique impliqué par l’oeuvre même?

29) Il faut donc distinguer le modèle de rationalité que le discours philosophique valide (qu’il soit géométrique, logique, herméneutique, etc...) et le modèle de rationalité philosophique lui-même. Actuellement, aucun modèle local connu ne peut développer une autorité incontestable en philosophie. Son originalité comme discours dépend, de manière négative, d’un postulat d’irréductibilité.

Déjà, pour l’arithmétique, certains théorèmes méta-logiques ont pu établir qu’il n’est pas possible de formaliser sa syntaxe. Une philosophie de l’arithmétique se trouve justifiée dont le discours ne serait pas démonstratif. Car on peut en tirer un critère négatif de légitimité: étant donné une interrogation — singulièrement quand elle concerne la totalité

du vécu — le discours philosophique qui prend pour thème de commentaire leur formulation, est légitime parce que son organisation est en droit irréductible à celle de la formulation en question. Selon G. Granger, un système philosophique ne peut avoir qu'une méta-structure. Encore n'est-elle pas de même nature que la structure qu'elle thématise. Et rien n'empêche de postuler la possibilité d'une organisation argumentative autonome de ces "méta-structures philosophiques". Son analyse ressortit à l'historien des systèmes. Ce ne sont plus des constructions objectives, mais des enquêtes sur le sens dans un ultime méta-langage. Leur ordre des raisons ne saurait être séparé de la mise en ordre chaque fois particulière des contenus.

39) Le modèle d'analyse logique a perdu une grande partie de son autorité. Les excès néo-positivistes y contribuèrent, mais surtout des raisons techniques internes aux formalismes. A noter que c'est la logique elle-même qui a fait découvrir la limite de la formalisation hilbertienne, tant pour fonder les mathématiques qu'*a fortiori* pour recommander à la philosophie d'épouser ses tropes à des fins de clarification. Néanmoins, la logique contribue aujourd'hui encore à l'appréciation des enjeux et à la détermination précise des conséquences de nos prises de position. Le philosophe a toujours quelque intérêt à recourir aux méthodes logiques d'analyse pour clarifier ses présupposés, expliciter ses notions et préciser ses argumentations. Et ce d'autant plus que méthodes et concepts logiques se sont affinés et diversifiés (je pense à la logique modale, à la logique illocutoire, aux logiques non monotones).

*

Nous n'avons pas pu avaliser les prétentions totalisantes sur la discipline philosophique de la rhétorique, mais seulement son usage auxiliaire (protreptique, propédeutique). Du moins si nous la prenons au sens strict. Tout ce qui concerne *lato sensu* la mise en forme de l'oeuvre philosophique peut bien, dans le para-texte, viser à l'intimidation du lecteur; dans le texte même, elle doit le convaincre. Le concept de style qui peut fonctionner ici comme outil doit être compatible par conséquent avec l'existence d'une validation argumentative réelle, avec ses critères propres de cohérence et d'invariance thématique.

Plutôt qu'un zéléateur de grandes pensées ou qu'un avocat de doctrines, le philosophe est un promoteur de **problématiques**. On commence à voir à quelles conditions un auteur peut emprunter à un autre auteur une thèse, argumenter contre elle, reprendre une distinction ou simplement une question. A condition, ou bien qu'il puisse faire valoir que sa problématique est assez apparentée à la sienne pour autoriser cet emprunt, cette reprise. Ou bien qu'un auteur puisse s'appuyer sur des procédures argumentatives trans-systématiques.

Que reste-t-il des objections soulevées en I, 3? J'ai plaidé pour une validation argumentative douée d'une certaine invariance, capable de se développer à mi-distance de deux systèmes de pensée. Elle seule permet de comprendre comment des philosophes réussissent à se parler, à se transmettre certaines interrogations à travers les frontières de leurs oeuvres, bref comment un minimum de communication entre les systèmes est assurée. Il en va de la possibilité même d'une discussion mutuelle des thèses et des arguments d'un auteur par un critique ou par un autre auteur. Sans quoi on ne pourrait rendre compte ni des ruptures, ni des proximités, ni des transferts de problématiques, qui font l'objet chez les auteurs d'un nombre considérable de déclarations et d'argumentations mitoyennes.

Du même coup, il nous a semblé que les procédures argumentatives restaient centrales dans les textes philosophiques et qu'il fallait leur assurer à tout prix une généralité minimale. On leur demande de réaliser la cohérence interne en même temps que la communication externe des systèmes. Par le truchement de moyens stylistiques différents, elles se développent au sein d'un questionnement que le bon lecteur devrait pouvoir reconstruire dans la progression même du texte avant toute lecture méta-interprétative sur le texte. Ce sont les questions qui apparaissent à l'intérieur du questionnement que les auteurs reprennent au cours de l'histoire de la philosophie, en les reformulant mais aussi en les déplaçant, voire en les subvertissant.

Pour assurer une généralité minimale à l'A.P., j'ai avancé un certain nombre de traits distinctifs dont certains sont de caractère syntaxique, d'autres de caractère sémantico-pragmatique. Ce sont les caractères d'auditoire universel (ou mieux de communicabilité d'homme à homme), d'heuristique, de radicalité, d'interrogation informelle, de niveau méta-linguistique. Je ne prétends pas avoir mis la main sur des conditions nécessaires et suffisantes, ni surtout les avoir articulées entre elles. :

Bien sûr, une théorie de l'A.P. reste à construire. Qu'on prenne mes propositions comme un geste en ce sens. On voit déjà qu'elle devrait emprunter à la logique et à la rhétorique de l'argumentation, à l'histoire de la philosophie, à l'analyse stylistique des discours, à la pragmatique de la communication etc., selon une interdisciplinarité réglée. S'agissant donc de la première question que nous avons posée au seuil de cette étude, il apparaît que:

a) les traits distinctifs de l'A.P. sont tels qu'ils ne permettent plus d'assigner l'A.P. à aucun des quatre régimes d'argumentation qu'Aristote distinguait dans les *Réfutations sophistiques* (165b) (didactique, dialectique, éristique, critique) sur une base qui n'est plus tout à fait la nôtre.

b) ces traits distinctifs sont plus ou moins complètement représentés dans les paradigmes d'argumentation que l'histoire de la philosophie permet de reconstruire.

c) ces paradigmes sont eux-mêmes plus ou moins mis en oeuvre dans les systèmes réels des philosophes. Parfois deux d'entre eux y interfèrent à des degrés divers. Sans doute est-on toujours trop pressé de les définir et surtout de les opposer.

d) dès lors, s'il n'est pas indispensable qu'un discours présente de tels caractères, il importe toutefois que l'un au moins d'entre eux soit présent pour qu'une argumentation se donne comme philosophique. J'ajouterai, il convient de se méfier là-dessus des dénégations des philosophes eux-mêmes.

S'agissant en second lieu de notre interrogation latérale concernant la spécificité textuelle des oeuvres, nous avons cru observer ceci: au fond, toute philosophie est affaire de forme, **sauf** ce qui en elle excède l'oeuvre isolée. Si le texte est bien le lieu où toute forme se crée, certaines de ses déterminations formelles lui viennent de problématiques plus amples excédant les limites d'une oeuvre singulière. Il s'ensuit que le style philosophique n'a pas la même diversité, la même flexibilité et surtout le même statut que le style littéraire. La surdétermination inévitable introduite par la forme philosophique d'une part, mais aussi l'effort pour plier cette forme aux exigences conjuguées de la pensée interrogative et de validation argumentative, donneraient à penser tout à la fois la prégnance du fait textuel et une incontestable régulation transtextuelle en philosophie.

NOTAS:

(1) C'est dans les termes d'une alterantive que le problème est posé par mon article in **La Nouvelle Rhétorique**; essais en hommage à Chaim Perelman, *Revue Internationale de Philosophie*, n° 127-128, pp. 47-68.

(2) R. Rorty, "Philosophy as a Kind of Writing", *New Literary History*, X, 1978, pp. 141-160.

(3) B. Lang soutient la pertinence d'une poétique pour le discours philosophique dans "Philosophy as Style and Literature as Philosophy", *The Monist*, vol. 63, n° 4, 1980. Nous suivons ici plusieurs de ses observations. Pour une discussion complète, cf. notre **De la textualité**, à paraître.

(4) M. Gueroult, **Histoire de l'histoire de la philosophie**, Aubier-Montaigne, livre I, p. 14, 1984.

(5) J. Vuillemin, **Nécessité et contingence**, Minuit 1984.

(6) G. Granger montre quel concept de style peut fonctionner comme outil philosophique dans les chap. VI et VII de son **Essai pour une philosophie du style**, Paris A. Colin 1968.

(7) Qu'on relise les **Provinciales** de Pascal si l'on en doute.

(8) Platon, **Rép.** X.

(9) Aristote, **Rhét.** 1358 a 38.

(10) **Top.** 159 a, 25-27. Sur ce point on consultera l'article de J. Brunschvics, "Aristotle on Arguments without Winners or Losers", *Wissenschafts Kolleg*, Jahrbuch 1984/85.

(11) Les réponses véritables ne pourront se dessiner qu'à la fin du présent travail.

(12) Descartes, **Méditation^s métaphysiques**, Préface.

- (13) Aristote, **Réfut. Soph.**, 165 b-1.
- (14) Aristote, **Rhét.**, 1356 b28.
- (15) E. Faguet, **L'Art de lire**, Paris, 1911.
- (16) Descartes, **Méditations Métaphysiques**, Préface.
- (17) Platon, **Théet.** 143 d.; **Parm.** 126b.; **Soph.** 216c.; **Pol.** 127 a.
- (18) Encore appelés concepts "formels" par Wittgenstein (*Tractatus*), en comparaison des concepts de la langue-objet.
- (19) Conformément à l'étymologie.
- (20) Spinoza, Paris, Aubier.
- (21) J'y ai par ailleurs consacré un développement in **L'Espace logique de l'interlocution**, PUF 1985, chap. VIII.
- (22) Comme machine à faire des prémisses à partir d'une conclusion donnée. Rappelons qu'elle repose sur l'analyse aristotélicienne de la proposition selon les types de prédication possibles. Rien n'indique bien évidemment que nous pouvons maintenir la théorie des prédicables (définition propre, genre, accident) d'Aristote, à l'âge de la science, encore moins la retenir pour l'appliquer à l'A.P. d'aujourd'hui.
- (23) N'ayant pas dessein d'en donner une analyse complète, nous renvoyons le lecteur à ses travaux, qui en plusieurs points sont compatibles avec les nôtres.
- (24) Sur cette notion, cf. F. Jacques 1979, op. cit. pp. 171 sq. Cf. aussi notre article "Implication, présupposition et stratégies discursives", **Travaux de Linguistique et de Littérature**, XXIV, 1, Strasbourg 1986, pp. 155-168.
- (25) L. Wittgenstein, **Fiches**, Paris Gallimard 1970, § 191.
- (26) G. G. Granger, **Pour la Connaissance Philosophique**, Paris, éd. O. Jacob 1988, p. 155. De cet ouvrage récent, qui intéresse nos débats, je n'ai pu tenir compte suffisamment.

O DIALOGISMO DE FRANCIS JACQUES

Vera VIDAL

UFRJ — Departamento de Filosofia Paris, 1989

Francis Jacques é Professor de Filosofia da Universidade de Paris III, Diretor do Centro de Pesquisa de Lógica e Filosofia da Linguagem e Consultor do CNRS (Centre National de Recherches Scientifiques).

Sua extensa produção filosófica compreende, além de inúmeros artigos publicados em diversas obras coletivas e nas mais importantes revistas filosóficas internacionais, uma trilogia composta por seus livros:

- Dialogiques. Recherches Logiques sur le Dialogue, PUF, 1979
- Différence et Subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel, Aubier-Montaigne, 1982
- L'Espace Logique de l'Interlocution, PUF, 1985

Prepara um livro sobre a transtextualidade ou uma teoria geral do texto.

Consideramos seu trabalho como um dos mais significativos no quadro da filosofia francesa contemporânea, devido à conciliação de seu aspecto extremamente original com uma vasta cultura filosófica, literária e de ciências humanas em geral.

Devido à sua formação matemática — inicialmente dedicou-se a estudos na área científica — aborda as questões através de uma rigorosa metodologia onde a Lógica Matemática e o método da Filosofia Analítica são associadas a um certo tipo de hermenêutica que visa atingir o significado dos textos e diálogos em função da ação interlocutiva.

Ler Francis Jacques é associar um ato de prazer, um estimulante exercício de reflexão, um aprimoramento cultural e resulta num excelente incentivo à criatividade filosófica.

O aspecto estético deriva da beleza de seu estilo como escritor e da construção arquitetônica de seu pensamento, onde os temas são apresentados e articulados de modo extremamente lógico, claro e sistemático.

O estímulo à reflexão deriva da novidade de sua proposta que obriga a repensar em bases totalmente novas — no que concerne à conceitualização e metodologia utilizadas — a ação interlocutiva.

O esquema por ele desenvolvido não é apenas um belo modelo de análise teórica, mas permite aplicações nos mais variados setores: em Teoria da aprendizagem, nas negociações, nas análises literárias e estéticas em geral. Várias são as teses de doutorado e trabalhos de pesquisa que utilizam os princípios de sua filosofia, especialmente na França e no Québec. No Chile, um grupo faz uma aplicação de suas conceitualizações a questões pedagógicas, o que motivará sua ida a este país em 1990, ocasião em que deverá passar pelas cidades de Rio de Janeiro e Campinas a fim de atender a convites para conferências em diversos departamentos de Filosofia como os da PUC de Campinas e do Rio, da UFRJ, UFF e UNICAMP.

O aprimoramento cultural que deriva da leitura de seus textos se deve ao fato da constante alusão à situação histórica da problemática que aborda. O Prof. Jacques sempre confronta suas propostas com as demais que já foram apresentadas, permitindo-nos uma excelente contextualização dos temas que aborda, o que facilita a avaliação da novidade de seu pensamento.

Como todo grande pensador, estimula a quem o lê ou escuta suas palestras, a reagir. Impossível não tomar posição pró ou contra o que sugere e, ainda mais: tal tomada de posição implicará em conseqüências pragmáticas para diversos campos da análise da comunicação.

Suas investigações centram-se em torno de questões de Filosofia da Linguagem, Epistemologia e Ética, mas o cerne de suas análises é a preocupação com a questão: “como é possível dizer coisas entre nós?” ou ainda “É possível conceber o diálogo como se fosse fundamentado num suposto código comum e sobre uma universalidade categorial?”

Recusando como insuficiente a proposta da semiótica clássica que esquematiza o processo de diálogo apelando aos elementos: emissor-canal-receptor, onde cada “partenaire” teria a palavra e a iniciativa semânticas, propõe um modelo de “produção conjunta de sentido”.

Interessa-se pelas “condições de possibilidade da comunicabilidade em geral”, preocupando-se com a “co-significância”, com o que há de “cooperação no discurso”.

A interação verbal é concebida como “um processo mútuo”, “aquilo que as pessoas fazem uma com a outra por intermédio da linguagem”.

A simples transferência de informação onde o emissor é considerado como o que comunica e o receptor como o que capta tal emissão é uma forma pobre de entrar em relação.

Na introdução de *L'Espace Logique...* afirma:

"A linguagem não é nem de vários, nem de um, nem de todos: ela é **entre**, como um traço comum, **um vinculum**".

O projeto de compreensão da instância fundadora do significar estende-se até a epistemologia, concernindo às questões do estatuto cognitivo do referente, da significação e da verdade nas Ciências.

Sua perspectiva ultrapassa o aspecto lógico-lingüístico do discurso em direção a um campo propriamente "transcendental". Busca formular radicalmente a questão da comunicabilidade dos discursos. Procura revelar na sua plenitude "a situação originária da significação que articula referência e interlocução".

Seu modelo de comunicação supõe uma dupla codificação parcial, uma interação comunicativa, uma atividade discursiva conjunta e a regra da possibilidade de inovação do sentido.

Frege procurou livrar-se do papel da interlocução na análise do enunciado. Procurará recompor o que Frege eliminou: interessa-se pelo que é **falar junto**. Visará reinscrever o esquema dos "jogos de linguagem" austrianos na situação global de comunicação.

Crê que a análise dos atos de fala se desenvolveu sem uma sólida teoria da interação verbal. A unidade mínima de comunicação lingüística é ou a frase (Benveniste) ou a sua produção (Searle).

Mas toda frase é co-produzida: não se pode fazer economia da dimensão transacional. Propõe que o diálogo seja repensado em função de um **a priori** formal da comunicação.

O AUTOR E A CRIAÇÃO DO TEXTO LITERÁRIO – ASPECTOS HEIDEGGERIANOS DO APARECER DA VERDADE NA OBRA DE ARTE LITERÁRIA

Nadia Virgínia Barbosa CARNEIRO

O Espaço desvendado – A Verdade como alétheia

A EXPERIÊNCIA

Do ponto de vista da criação do texto literário, o momento da criação, é o momento mesmo da instalação do autor no aberto, é a entrega, sem reservas, ao que só se manifesta no seio do aberto, a saber, a essência da verdade como desvelamento, alétheia. O destino do ser, no sentido de sua verdade, como desvelamento, alétheia, no seu jogo de revelação e ocultamento, ao contrário do destino do mundo, não se torna, de logo, manifesto na criação literária. Ele se anuncia, ainda de forma dissimulada, na relação do autor com sua obra. É a partir da experiência do fazer poético que a proximidade do ser é percebida como verdade.

Quando um sopro arrasta o autor para fora de si, e, ao mesmo tempo, o empurra para dentro de si mesmo, e o põe num lugar onde as coisas são o que são, iluminadas, como se acabassem de nascer. E é como se ele mesmo, o autor, renascesse, num mixto de reencontro e novidade. Autor e palavra se encontram, numa experiência inédita, para criar algo que só existe como ameaça, como possibilidade – a obra. As palavras nar-ram e nomeiam essa experiência e, ao mesmo tempo, a experiência só passa a existir por meio das palavras. “Ao nomear, ao criar com palavras, criamos aquilo que nomeamos e que anteriormente não existia senão como ameaça, vazio e caos. Quando o poeta afirma que ignora ‘o que vai escrever’, quer dizer que ainda não sabe o que seu poema vai dizer e que, até que seja nomeado, é apenas apresentado sob a forma de silêncio ininteligível”.¹

A experiência do fazer poético, deve ser compreendida, nos cabe ressaltar, sob o ponto de vista do método fenomenológico, para o qual, inexistente a dicotomia sujeito-objeto; desse modo, o objeto só existe

para um sujeito que o pensa, ou seja, toda consciência é intencional, é consciência de algo, e para algo. Assim sendo, o que há na relação autor-palavra-obra, é uma experiência que se anuncia como tal no momento em que é expressa pelo autor por meio de palavras; do mesmo modo, as palavras perderiam o sentido se não fossem movidas pelo impacto desse momento-encontro criador. "Diante do futuro poema o poeta está nu e pobre de palavras. Antes da criação, o poeta como tal não existe. Nem depois. É poeta graças ao poema. O poeta é uma criação do poema tanto quanto este daquele".²

A ABERTURA

O abandono do autor é a condição imposta no momento da experiência da criação do texto literário. A experiência o obriga a libertar-se de suas limitações, a desprender-se de si mesmo, despojar-se, lançar-se para além de si mesmo. É aí que se inicia a abertura, a entrada, para um lugar aberto, uma iluminação, onde o abandono do autor ganha sentido e se torna a liberdade do deixar — ser o que é no aberto. A definição da verdade como desvelamento, alétheia, significa esse entregar-se o que se manifesta no seio do aberto. "A essência da verdade se desvelou como liberdade. Esta é o deixar-se ek-sistente que desvela o ente".³

O ABERTO

"No meio do existente em conjunto mora um lugar aberto. É uma iluminação. Pensado a partir do existente, é mais existente que o existente. Esse meio aberto em consequência, não está rodeado pelo existente, senão que o meio iluminador mesmo rodeia — como nada que conhecemos — todo o existente".⁴

O aberto, quando se fala de criação literária, é o lugar vazio, o espaço aberto onde o autor penetra, ou é levado a penetrar, no momento da criação. O aberto é o espaço onde tudo procede, como origem. O aberto é uma iluminação, por meio da qual o autor, em silêncio, participa, experimenta, e diz, isto é, tenta dizer, ou faz com que se digna incessantemente. Entregar-se ao que se manifesta no seio do aberto é a confirmação da verdade como liberdade, e é também, a afirmação do autor, e ao mesmo tempo, o abandono de si mesmo. O aberto, é, portanto, aquele meio iluminado em cujo interior se acha o autor no momento da criação do texto literário; lá, onde tudo é silêncio essencial, é experiência profunda, é palavra que revela a essência da verdade.

"O existente como existente só pode ser se entra e vai mais além do iluminado desse claro. Só esta iluminação nos presenteia e garante

a nós os homens um passo ao existente que não somos o acesso ao existente que nós somos".⁵ Desse modo, a luta do existente como existente, no aberto, é a luta mesma do autor, que se lança no lugar vazio, no espaço aberto, entregando-se ao murmúrio do que não cessa de falar; ao que se revela, permanecendo sempre mais oculto, ao que é antigo, e por isso, à ele se precisa retornar como origem essencial, mas que no entanto se instaura como o irrepitível — o novo.

A VERDADE

A experiência do fazer poético, da criação do texto literário deve ser compreendida como revelação, não só, do existente que nós somos, e do destino do mundo, mas sobretudo, como um dos modos do aparecer da verdade, sem que, no entanto, percamos de vista dois aspectos fundamentais que, não só a caracterizam como tal, mas, definitivamente, a diferencia de outras experiências, aproximando-a da experiência do ser: O primeiro aspecto, se refere à linguagem, através da qual, se confirma o acesso, a consumação do que se manifesta no seio do aberto, e, sobretudo, se garante a conservação da experiência do deixar-ser. Nisto consiste a essência da verdade como liberdade. A linguagem abre um espaço para dizer a verdade desse deixar. Por isso, em relação ao fazer Poético, a criação do texto literário, sempre fará sentido a afirmação heideggeriana de que "a linguagem é a casa do ser",⁶ na medida em que, a linguagem literária, se pensarmos bem, não apenas fala, é, pelo fato de que, aquilo que diz, jamais começa, ou termina, mas é ininterrupto, interminável, e, ao mesmo tempo, sempre novo. Do mesmo modo, a verdade como liberdade do deixar-ser o que é no aberto, introduz-nos no ainda não dito, no mistério da revelação e do ocultamento da verdade como alétheia; sempre mais profunda e obscura à medida que entramos mais para o seu íntimo iluminado, como a visão de um relâmpago. A linguagem assume assim a tarefa de sempre falar novamente da verdade do ser, como algo que não começa ou termina, mas, se anuncia como presença que permanece incessantemente por dizer.

Um outro aspecto a ser observado, aproxima ainda mais o fazer poético da experiência do ser, de sua verdade. Consiste numa propriedade que é comum às duas experiências, e que, em última análise, as converte numa só: é o fato de, tanto a experiência do autor, no momento da criação do texto literário, quanto a experiência do existente como existente no aberto, serem experiências carregadas de autenticidade, sendo ambas, experiências essenciais, originárias, no sentido de que se faz um retorno às origens, à essência, como fundamento do ser do homem e da essência das coisas, havendo um mergulho profundo e radical para esse encontro.

A linguagem poética é a casa do ser, como o afirma Heidegger, porquanto, penetra em profundidade no que é mais íntimo, mais oculto, mais original, estabelecendo um jogo de revelação e ocultamento constante, onde o ser, ao aparecer, se deixa ainda mais oculto. A linguagem poética obriga o autor a um mergulho vertical no aberto para dizer do ser, da sua verdade. O autor participa do mistério do ser permanentemente por dizer.

“Existe, se pensarmos mais radicalmente, a história do ser, à qual o pensar, como memória desta história pertence, acontecendo através da posterior recordação da história, no sentido do que teve lugar no passado. A história não acontece primeiro como um evento. E este não é um simples passar. O evento da história se desdobra em ser como o destino da verdade do ser, a partir dele (...). O ser enquanto destino que destina verdade permanece oculto. Mas o destino do mundo se anuncia na poesia, sem que ainda se torne manifesto como a história do ser”.⁷

A INSPIRAÇÃO

A obra de arte literária se instaura que se desvele a verdade de uma experiência essencial. O autor se instala no aberto para que, através da linguagem poética fale da verdade do ser. A inspiração poética surge como o elemento deflagrador dessa instalação do autor no aberto. A inspiração nos remete à pergunta: — Como são escritos os textos literários? E ainda que muito se tenha discutido a esse respeito, e que se interogue sobre a existência da inspiração, ou que a chamem de muitos nomes, tais como, espírito, acaso, inconsciente, etc., há uma concordância de que ocorre uma estranha colaboração, uma manifestação ou “erupção de uma vontade alheia”⁸ no momento da criação. Essa colaboração garante a penetração do autor no aberto e a sua permanência na abertura.

A característica marcante da inspiração, é a provocação, no autor, de um escrever sem fim. Ele está “inspirado”, e a sua fala se torna inesgotável, ininterrupta. Uma linguagem irrompe do silêncio essencial, lá onde tudo é infinito, é aberto, é inspiração permanente.

“Aquele que escreve, ela diz: ‘dou-te a chave de todas as palavras. Promessa maravilhosa, promessa que cada um se apressa a interpretar como se tivesse dito: Terás todas as palavras. Mas foi-lhe prometido ainda mais: não só a totalidade de fala mas a fala como origem, o puro, jorro da origem, onde falar precede, não tal fala, mas a possibilidade da fala, onde falar se precede sempre a si mesmo’”.⁹

A inspiração é o acesso à abertura que leva ao ser. O autor é por ela lançado a esse lugar de origem, como um recordar-se, como um voltar a ser, à partir da essência mais profunda, como um voltar ao ser.

O AUTOR

O enigmático momento da criação do texto literário foge ao controle do autor, o silêncio, transportando-o para o que se pode chamar de "a outra margem"¹⁰ como nos fala Octávio Paz, citando D. T. Suzuki. Essa passagem para uma outra realidade, que, estranhamente, lhe parece familiar, como algum lugar, à visitado, assombra, e ao mesmo tempo, fascina o autor, com a nostalgia de uma vida anterior, como algo que já foi experimentado. "(...) Parece que nos recordamos e quereríamos voltar para lá, para esse lugar onde as coisas são sempre banhadas por uma luz anti-quíssima e ao mesmo tempo acabada de nascer (...)".¹¹

O autor, no momento da criação do texto literário, se instala no aberto, tornando-se porta-voz de uma verdade tão reveladora que, ao se pôr, revive, automaticamente, o que é mais profundo e essencial, e que, infelizmente, como confessou Heidegger, está sendo esquecido pelo homem — o sentido do ser.

"O poema — e nele o poeta — é essa intimidade aberta ao mundo, exposta sem reservas ao ser, é o mundo, as coisas e o ser incessantemente transformados em interior, é a intimidade dessa transformação, movimento aparentemente tranqüilo e suave, mas que é o maior perigo, pois a fala toca então na intimidade mais profunda, não exige apenas o abandono de toda a segurança exterior mas ela própria se arrisca e introduz-nos nesse ponto em que nada pode ser dito do ser, nada pode ser feito, em que tudo recomeça incessantemente e até morrer é uma tarefa sem fim".¹²

A linguagem poética, como já foi mencionado, linguagem essencial, dirá sempre o mesmo, isto é, dirá sempre da verdade do ser. A obra de arte literária, ou antes, o seu pôr-se em obra pelo autor, por meio da linguagem, como que, resgata, dos subterrâneos do silêncio essencial, a verdade do ser. A obra de arte literária, desse modo, se confirma como um dos modos do aparecer da verdade, onde o autor, com uma aproximação radical, por meio da linguagem poética, anuncia o ser. Por isso, a linguagem é a casa do ser. Para Heidegger, os pensadores e os poetas são os guardas desta casa. "A guarda que exercem é consumir a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam".¹³

A SOLIDÃO

"O 'Ele' que toma o lugar do 'eu', eis a solidão que sobrevém ao escritor por intermédio da obra".¹⁴

Ao penetrar no aberto, ao se entregar à liberdade do deixar-ser no aberto, o autor enfrenta uma progressiva anulação do seu “eu” pessoal. O autor não se dá conta, de início, que a obra exige que ele “perca toda a natureza”, como afirma Maurice Blanchot: “A obra exige do escritor que ele perca toda ‘natureza’, todo caráter, e que, ao deixar de relacionar-se com os outros e consigo mesmo pela decisão que o faz ‘eu’, converta-se no lugar vazio onde se anuncia a afirmação impessoal”.¹⁵ A experiência da criação do texto literário se revela como mistério, que assusta, e ao mesmo tempo, fascina o autor. À presença do estranho, do que não é “eu”, do que é alheio, o autor se surpreende, e só mais tarde, se reencontra consigo mesmo e com este outro profundamente exposto, aberto, revelado — o ser. Octávio Paz nos fala da “outridade”,¹⁶ para definir esse outro que não é o autor, que é o ser, e que é também um não ser. O autor experimenta a solidão no fazer poético, porque, ao penetrar no aberto, caminha para um encontro, que é antes, desligamento do mundo e de si mesmo, que é entrega e perda. O autor, ao por-se em obra, ao iniciar sua escrita, desperta para uma nova realidade, a de que, ao iniciar sua fala, já não fala, porque não é mais ele quem fala, não é sua voz, não é ninguém. É algo anterior a ele, como origem infinita, da qual participa como destino. O autor então, descobre o interminável, maior que ele e seu projeto literário, maior que seu desejo de dizer, mais forte que a inspiração que o pôs no aberto, que o tirou de si mesmo, como um desprender-se do que é seguro, ordenado, regular. A experiência do fazer poético, se dá num espaço onde tudo é essencialmente liberdade e conservação, onde o silêncio é que fala incessantemente, o autor, é aquele que ouve essa fala e lhe empresta sua atenção.

A OBRA

Uma vez instalada a obra de arte literária, o autor é dispensado de seu papel. Se sua fala já fora suspensa pela “outridade”, sua presença é então anulada, posto que a obra conquista sua autonomia. A obra salta do individual constituído pelo trabalho do autor, para o universal, impessoal absoluto. O destino da obra é a sua auto-suficiência, é a superação da presença daquele que a escreveu, que a criou.” (...) a obra nasce para que exista puramente em si mesma. (...), o artista, segue sendo, frente a obra, como algo indiferente, quase como um trânsito que no criar se anula a si mesmo para que surja a obra.”¹⁷

O destino da obra é o ser-obra instaurada. A obra, a partir de então, se revela por si mesma e si sustenta. A sua independência apaga os traços do trabalho do autor. Dele, só resta a lembrança da procedência da obra, isto é, o fato de “ser criada”. A auto-suficiência da obra, é um destino que se insinua desde a sua origem como possibilidade, lá no come-

ço de tudo, quando o autor pôs mãos-a-obra. O destino da obra é instalar um mundo. "Ao levantar-se, a obra inaugura um mundo e o mantém em permanência vigente".¹⁸ A experiência do aberto se revela na obra de arte literária. A obra sustenta essa experiência essencial, celebra-a e a conserva. Nessa conservação a obra se revela como o pôr-se-em-obra da verdade. O aberto, como o espaço onde a verdade se revela como a liberdade de deixar-se, aparece na obra, porque, "a obra tem aberto o aberto do mundo."¹⁹ A obra de arte literária, portanto, não se desliga da sua origem: A palavra, que é o instrumento do fazer poético, celebra a obra de arte literária como um dos modos do aparecer da verdade, ao dizer.

"Sem dúvida usa o poeta a palavra porém não como tem que gostar as palavras os que falam e escrevem à maneira ordinária, senão, de sorte que, propriamente, então a palavra passa a ser e permanece realmente palavra."²⁰

A FALTA

A obra de arte literária, não importando qual seja seu conteúdo, fala, afirma, diz, e acima de tudo, revela a nossa condição humana. "A poesia não é uma opinião nem uma interpretação da existência humana. Aquele que fornece o ritmo imagem expressa simplesmente o que somos; é uma revelação de nossa condição original, qualquer que seja o sentido imediato e concreto das palavras do poema".²¹ E qual é a nossa condição original? É precisamente o fato de o homem ter nascido, ter sido jogado, lançado no mundo. Heidegger chama de "o rude sentimento de estar-aí". E, além disso, o homem convive com uma contradição: ao nascer, o mundo nos parece estranho e hostil. Dar um sentido para o mundo e para nossa existência depende de nós mesmos, da nossa possibilidade de ser; porque o homem é possibilidade, é lançar-se no mundo. Porém, tão logo o homem se lança na vida para ser, percebe que caminha para o não ser — a morte. Tomamos, então, consciência da nossa finitude. Originalmente, somos carência de ser, e nisto consiste nossa falta original. Mas a morte, convém ressaltar, não é uma falta da vida humana, como esclarece Octávio Paz, mas ao contrário, a morte completa. A morte é o desconhecido para o qual o homem se lança. "A Morte é o vazio, o espaço aberto, que permite o passo para adiante. O viver consiste em termos sido jogados para o morrer, mas esse morrer só se cumpre no viver e pelo viver".²²

O sentimento de falta do homem não se esgota na sua condição original. O mundo, também, as vezes, amanhece irreconhecível. O cotidiano jamais preenche, satisfaz ou corresponde plenamente às nossas necessidades e expectativas. As coisas, o mundo, e nós mesmos, não deveríamos ser como somos, gostaríamos de modificar-nos e ao mundo. Se a

obra de arte literária revela a nossa condição original e também revela o mundo no qual o homem se encontra lançado, na condição de estar-aí; a obra de arte literária, necessariamente, afirma a falta.

“Na sua gênese e na sua realização, a literatura aponta sempre para o que falta, no mundo e em nós. Ela empreende dizer as coisas como são, faltantes, ou como deveriam ser, completas”.²³

O autor, ao criar, re-inventa o mundo e à si mesmo, pela falta e para além dela, no fazer poético. O momento da criação literária é, ao mesmo tempo, um ir às origens mais essenciais, como retorno, e um avançar, um lançar-se para além, como possibilidade. Este é mais um dos aspectos, dentre os já mencionados por nós, que se constituem como destino da obra de arte literária, confirmando-a como um dos modos do aparecer da verdade como alétheia. O retorno às origens, bem como, o lançar-se para além, se dão à um só tempo, num mesmo momento — no ato de criar. A obra de arte literária conserva esse momento, revela-o.

“A literatura parte de um real que pretende dizer, falha sempre ao dizê-lo, mas ao falhar diz outra coisa, desvenda um mundo mais real do que aquele que pretende dizer. A literatura nasce de uma dupla falta: uma falta sentida no mundo, que se pretende suprir pela linguagem, ela própria sentida em seguida como falta. (...) Os inúmeros saberes carreados pela literatura são meros pretextos para um saber maior; o saber da falta, e a permanente manutenção do desejo de supri-la. O mundo deixa a desejar, as palavras estão sempre em falta; a literatura diz, insiste e plenamente”.²⁴

O NOVO

O mistério de revelação e ocultamento da verdade como desvelamento, alétheia, se deixa dizer, sempre novamente, e incessantemente, pela obra de arte. A linguagem literária, como linguagem essencial, se transforma no instrumento desse dizer. A linguagem literária diz então sempre o mesmo. Esse “mesmo”, no entanto, é interminável, estando sempre por dizer. A obra se instaura como presença desse dizer. Cada obra, porém, revela o mistério, de forma inaugural, irrepetível. Cada obra tem o caráter de ser única. ‘Cada poema é um objeto único, criado por uma ‘técnica’ que morre no instante mesmo da criação”.²⁵

A obra de arte literária é sempre começo, possibilidade de dizer. O autor, no fazer poético, busca dizer algo. Ao dizê-lo, já não é ele quem diz, mas faz com que possa dizer-se. O autor já não tem mais poder sobre sua obra. A ele não é dado conhecer o segredo da obra, seu destino, seu sentido essencial. A linguagem literária, por sua vez, ao pretender dizer, não apenas diz, revela, instaura.

A falta original concorre para a revelação, na medida em que sustenta o desejo, no autor, da supressão. Esse desejo o faz lançar-se no

aberto. As palavras, que fazem parte do cotidiano humano são re-inventada pelo autor na experiência do fazer poético, para dizer da verdade revelada na experiência mesma do fazer poético. A obra de arte literária, então, através dessa necessidade de dizer, mas dizer diferente, usar as palavras, mas de forma inédita em expressão e significado, instaura o novo.

“A instalação da verdade na obra é o produzir um ser tal que antes não era ainda nem jamais voltará a ser (...).”²⁶

Por fim, como afirma Maurice Blanchot in “O espaço literário”, a obra é sempre em todos os sentidos e em todos os momentos, original; sempre começa: “E ela é nova ‘agora’, renova esse ‘agora’ que parece iniciar, tornar mais atual, e é, enfim, muito antiga, assustadoramente antiga, o que se perde na noite do tempo, sendo a origem que sempre nos precede e é sempre dada antes de nós (...).”²⁷

CONCLUSÃO

Desvendar o espaço aberto, o lugar iluminado, onde o autor penetra no momento da criação do texto literário, confirmado como um lugar de experiência essencial, de retorno às origens, é desvendar a “verdade” como “alétheia”. O destino do ser, por meio da linguagem, se anuncia na obra de arte literária. O autor nem se dá conta que, é do destino do ser que se inspira no fazer literário, destino que se encontra inserido no destino do mundo. O autor e sua obra nos mostram assim, o caminho de volta para o ser o seu sentido essencial. Mas, é preciso aprender a ver nas entrelinhas do que ele escreve, na ambigüidade dos termos, dos sons, dos ritmos, do silêncio; porque não nos é dado explicitamente. Como nos aconselha Heidegger, nós temos que aprender a escutar o que dizem estes poetas porque eles não nos enganam. A linguagem poética não nos engana, e, se esforça em aprimorar as formas do dizer, buscando elevá-lo até a fonte da qual se origina, tão fiel quanto é possível, em essência, ao destino que, por meio desse dizer se faz anunciar. Uma linguagem que, para tanto, frequentemente, rompe com as regras de sintaxe, desafia a lógica e, às vezes até, sabe mais que o autor, esta linguagem não nos engana, ao contrário, nos revela uma verdade. Longe estamos, porém, de compreendê-la em toda a sua profundidade. “... a verdade é desocultamento do existente como existente. A verdade é a verdade do ser”.²⁸

A luta do existente como existente no aberto é a luta mesma do autor ao lançar-se no lugar vazio, no espaço aberto para nele criar. Dessa forma, desvendar o mistério do fazer literário, o enigma da criação literária, é desvendar o mistério de revelação e ocultamento da verdade no aberto. A obra de arte literária é um dos modos do aparecer da verdade. A obra de arte literária celebra e conserva a essência da verdade como alétheia.

NOTAS

- (1) Octávio PAZ. **O arco e a lira**. p. 204
- (2) *Ibid.*, p. 205.
- (3) Martin, Heidegger. **Sobre a essência da verdade**. p. 140.
- (4) "En medio de lo existente en conjunto mora un sitio abierto. Es una iluminación. Pensado desde lo existente, es más existente que lo existente. Ese medio abierto, en consecuencia, no está rodeado por lo existente, sino que el medio iluminador mismo rodea — cual la nada, que apenas conocemos — todo lo existente".
- IDEM, IM: **Sendas perdidas**. (Holzwege). p. 44.
- (5) *Ibid.*, p. 44.
- (6) IDEM, **Sobre o "Humanismo"**. p. 149.
- (7) *Ibid.*, p. 160.
- (8) Octávio PAZ, op. cit., p. 194.
- (9) Maurice BLANCHOT. **O espaço literário**. p. 181.
- (10) Octávio PAZ. Apud. "(...) A outra margem alcançada... Aderir ao mundo objetivo é aderir ao ciclo do viver e do morrer, que são como as ondas que se levantam no mar; a isso se chama: esta margem... Ao nos desprendermos como água correndo incessantemente; a isso se chama: a outra margem".
- (11) Octávio PAZ, op. cit., p. 161.
- (12) Maurice BLANCHOT. op. cit., p. 157.
- (13) Martin HEIDEGGER. **Sobre o "Humanismo"**. Carta a Jean Beaufret. p. 149.
- (14) Maurice Blanchot. op. cit., p. 18.
- (15) *Ibid.* p. 50.
- (16) Octávio PAZ, op. cit. p. 156.
- (17) Martin HEIDEGGER, **Sendas Perdidas**. p. 33.
- (18) *Ibid.* p. 36.
- (19) *Ibid.* p. 37.
- (20) *Ibid.* p. 39.
- (21) Octávio PAZ, op. cit. p. 180.
- (22) *Ibid.* p. 182.
- (23) Leyla PERRONE. Moisés. **A criação literária**. In: **II Bienal Nestlé de Literatura Brasileira. Ensaios/Seminários. 2. Criação, interpretação e leitura do Texto literário**. V. II p. 11.
- (24) *Ibid.* p. 9-16.
- (25) Octávio PAZ, p. 20.
- (26) Martin HEIDEGGER. **Sendas Perdidas**. p. 51.
- (27) Maurice BLANCHOT, op. cit., p. 229-230.
- (28) Martin Heidegger. **Sendas Perdidas**. p. 67.

BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD, Gaston. **La Poétique de la rêverie** PUF, 1974.
- _____. **L'espace onirique** in: **Le dront de rêver.**, p. 195-200. 3. ed., Paris, PUF, 1973.
- _____. **A poética do espaço**. Abril Cultural, São Paulo, 1978.
- BARBOSA, Elyana. **Indivíduo e autor** in: **Revista Brasileira de Filosofia**. Vol. XXXIV (133): 74-79. 1984.
- _____. **O secreto do mundo: Uma leitura de Gaston Bachelard**. São Paulo, 1985 (Tese/USP).

- BLANCHOT, Maurice. **O espaço literário**. Tradução de Álvaro Cabral. Rocco, Rio de Janeiro, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Sendas Perdidas (Holzwege)*. Tradução de José Rovira Armengol. 2. ed. Editorial Losada, Buenos Aires, 1960.
- _____. **Sobre a essência da verdade. A tese de Kant sobre o ser**. Tradução de Ernildo Stein. Revisão de José Geraldo Nogueira Moutinho. Livraria Duas Cidades, 1970.
- _____. **Sobre o "Humanismo"**. Tradução de Ernildo Stein. Os pensadores. Abril Cultural, 1979.
- _____. *Essais et conférences*. Traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par can Beaufret. Éditions Gillimard, 1958.
- _____. *Da experiência do Pensar*. Tradução de Maria do Carmo Tavares de Miranda. Ed. Duas Cidades, 1969.
- LISPECTOR, Clarice. **Para não esquecer**. Círculo do Livro S. A. Rio de Janeiro, 1986.
- NUNES, Benedito. **Passagem para o poético (Filosofia e poesia em Heidegger)**. Ensaio 122. Editora Ática, 1986.
- PAZ, Octávio. **O Arco e a Lira**. Tradução de Olga Savary. 2. ed. Editora Nova Fronteira. Rio de Janeiro, 1982.
- PESSOA, Fernando. *Idéias Estéticas da Arte da literatura in: **Obra em Prosa em Um Volume***. Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar S. A., 1986.
- PICON, Gaetan. **O escritor e sua sombra. Introdução a uma estética literária**. Tradução de Antônio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo, Editora Nacional e Editora da USP, 1969.
- POUND, Ezra. **ABC da literatura**. Organização e apresentação da edição brasileira de Augusto de Campos. Tradução de Augusto de Campos e José Paulo Paes. Editora Cultrix, São Paulo, 1986.
- PROENÇA FILHO, Domício. (organizado por). *II Bienal Nestlé de Literatura Brasileira. Ensaio/Seminários 2. Criação, interpretação e Leitura do Texto literário. Vol. II*. Norte editora Ltda. São Paulo, 1986.

ATUALIDADE DA TEORIA DOS ÍDOLOS

Aldo VANNUCCHI

Coordenador Municipal do Ensino
Superior de Sorocaba

INTRODUÇÃO

Evidentemente, não há métodos, técnicas ou recursos capazes, por si sós, de desenvolver o espírito científico e muito menos de gerar novas teorias ou novas conquistas, no campo da Ciência. Se existissem, teríamos descoberto a metodologia do gênio ou o mapa da mina da originalidade.

O que há mesmo é a estrada difícil da observação, da experiência, da aproximação, do confronto, da hipótese. A intuição feliz e avassaladora pode brilhar na origem de tudo, mas, em última instância, o saber científico só se concretiza como construção penosa, alicerçada sobre elementos a serem trabalhados com o máximo de objetividade e rigor.

Facilitam, porém, essa caminhada certas atitudes metodológicas, cujo desconhecimento ou descaso sempre custarão bem caro. Uma delas é a própria determinação de excluir do horizonte de trabalho tudo quanto for preconceito, visão unilateral ou idiosincrasia, para captar fielmente a realidade, evitando os extremos tanto do ceticismo como do dogmatismo. Esse um dos pressupostos básicos do espírito científico. Por falta dele, pouco se caminhou na Antigüidade e na Idade Média. Foi necessário o desabrochar dos tempos modernos, para que, de toda a preciosa mas dispersa experiência multissecular da humanidade, se saltasse para a consolidação das principais ciências naturais e humanas, hoje constituintes do vasto acervo do saber científico.

Uma das personalidades que mais contribuíram para esse salto de qualidade foi FRANCIS BACON¹, quatro séculos atrás. Contemporâneo de Descartes e Galileu, seu inconformismo com o atraso e a esterilidade do saber da época, fizeram-no assumir o mandato de profeta e missionário da Ciência.

Preocupado "não com a vitória sobre os adversários, por meio de argumentos, mas na vitória sobre a natureza, pela ação; não em emitir opiniões elegantes e prováveis, mas em conhecer a verdade de forma clara e

manifesta"² ele se propôs, basicamente, duas tarefas: primeiro, limpar e desbastar o terreno da mente, para depois bem equipá-la, no intuito de melhor conhecer e interpretar os fenômenos naturais.

Neste trabalho, queremos comentar apenas a primeira dessas tarefas, consubstanciada na famosa "Teoria dos Ídolos", de impressionante atualidade, a nosso aviso.

CONTEXTO DA TEORIA

Por mais graves e justas que sejam as reservas feitas a Bacon, seja quanto à vida pessoal³, seja quanto às suas idéias, merece ele relevo particular na História da Filosofia e da Ciência, pelo papel que representou, num momento muito rico da civilização ocidental, quando esta iniciava a marcha para a sociedade industrial⁴.

Lê-se e ouve-se, às vezes, que Bacon inventou o método indutivo. Não é bem assim. Verdadeira no seu núcleo, essa afirmação precisa ser relativizada⁵. Indução já praticava Sócrates, a seu modo, com a maiêutica. Aristóteles também recomendava e usava a indução formal, simplesmente invertendo o processo dedutivo, no campo estrito da reflexão, transitando das experiências individuais e particulares dos sentidos para o conhecimento universal, ou seja, do conhecido para o desconhecido. Qualquer pessoa, aliás, usa a via indutiva, mesmo sem a conhecer explicitamente, quando generaliza (quase sempre apressadamente e mal), a partir de alguns casos superficialmente observados.

Portanto, podemos dizer que a indução, num sentido largo constitui criação e patrimônio da humanidade. O mérito intransferível de Bacon foi insistir na importância da coleta prévia de dados e em tornar mais precisos os passos da indução moderna, querendo-a científica. Por outras palavras, antes de raciocínios conclusivos, encarecia ele se partisse sempre de elementos pesquisados, observados e avaliados experimentalmente para se alcançar os princípios de máxima generalidade, no pressuposto seguro de que a natureza é estável, uniforme e constante nos seus processos. Assim, Bacon não só primou por condenar as generalizações apressadas como também insistiu em que, na verdadeira indução, importa respigar seja os casos positivos ("tabela de presença do fenômeno") seja os negativos ("tabela de ausência"), para não cair na simples enumeração, sem crítica, dos dados obtidos, omitindo a instância contrária. Tudo isso leva o chanceler de Jaime I a recomendar, com muito senso prático, a "experientia litterata", isto é, que se passe tudo, rigorosamente, para o papel, pois "nenhuma forma de invenção é conclusiva senão por escrito"⁶. Foi Bacon, portanto, o primeiro e o mais eloquente homem do Renascimento a insistir na aplicação séria e precisa do método experimental, em

vista de frutos reais para o bem estar da humanidade como um todo⁷. Essa a razão, aliás, por que combateu, renhidamente, o método dedutivo e a sua formulação clássica, o silogismo: “a nossa lógica atual é inútil para o incremento das ciências”⁸; “a única esperança radica na verdadeira indução”⁹. Esperança de quê? De que “em poucos anos (sic!) seria realizado o descobrimento de todas as causas e o estabelecimento de todas as ciências”¹⁰.

Deduzido o exagero retórico de tal prognóstico, fica-nos a certeza de que Bacon pôs-se, de fato, à frente do seu tempo. Se em seu “*Novum Organum*” — autêntico “best-seller” da época — fustigava duramente sábios e filósofos anteriores e contemporâneos, era para destronar um saber feito só de palavras e abstrações e instaurar a pesquisa metódica das causas dos fenômenos e das leis naturais.

Decifrar a natureza, essa a obsessão baconiana, pois só como “ministro e intérprete da natureza”¹¹, terá o homem saber e poder, ou seja, uma ciência que não apenas preenche e entretém a mente, mas também a transforma e mobiliza. Ciência operacional e operacionalizada.

Como interpretar retamente a natureza, porém, se a inteligência humana estiver presa a preconceitos e julgamentos falsos? Surge assim a célebre “teoria dos ídolos”, com lugar de proa no “*Novum Organum*”, e representada, três anos depois, no “*Dignidade e Acréscimo das Ciências*”. Aplicá-la constitui fase preliminar indispensável do labor científico. Momento de profilaxia, essa “cura da mente” representa, para Bacon, medida salutar necessária contra as doutrinas viciosas e a mais vã idolatria¹².

SINTESE DA TEORIA

“São de quatro gêneros os ídolos que bloqueiam a mente humana.

Para melhor apresentá-los, lhes assinamos nomes, a saber: Ídolos da Tribo, Ídolos da Caverna, Ídolos do Foro e Ídolos do Teatro”¹³.

Didaticamente, assim começa Bacon a expor sua engenhosa doutrina dos ídolos mentais, que embaraçam nosso conhecimento e deformam nossa visão do mundo. Há os que são próprios de toda a espécie ou tribo humana (“*idola tribus*”). Nascem das nossas limitações naturais: “O intelecto humano é semelhante a um espelho que reflete desigualmente os raios das coisas e, dessa forma, as distorce e corrompe”¹⁴.

Outra classe de ilusões e enganos, segundo o filósofo inglês, provém da natureza individual de cada um de nós: “cada um... tem uma caverna ou cova que interpreta e corrompe a luz da natureza”¹⁵. São os ídolos da caverna (“*idola specus*”).

Terceiro tipo de ídolos, “de todos os mais perturbadores”¹⁶, são os que Bacon chama de ídolos da praça pública (“*idola fori*”), prove-

nientes da intercomunicação humana. Ele sintetiza muito bem: "as palavras... bloqueiam espantosamente o intelecto"¹⁷.

Por fim, pululam também os "ídolo theatri", falácias criadas como fábulas de "mundos fictícios e teatrais"¹⁸.

POR QUE ÍDOLOS?

Quem conhece o clima intelectual do Renascimento não se admira da presença permanente da linguagem religiosa na literatura da época. Menos ainda quando compulsa a obra de um nobre inglês, apóstolo de um mundo novo, que cresceu num lar, onde, por influência materna, a leitura diária da Bíblia constituía ato obrigatório. Daí as incontáveis citações, referências e alusões escriturísticas em toda a obra baconiana.

Acresce lembrar também que o culto católico-romano das imagens para Bacon e toda a sua Igreja Anglicana representava detestável idolatria.

Do combate a esses ídolos materiais, em nome de uma fé centrada na supremacia do espiritual e na hegemonia salvadora de Cristo, era inevitável passasse Bacon a profligar também "a mais vá idolatria" dos que veneravam sofismas e ilusões, fantasmas e preconceitos, curvando-se diante de imagens intelectuais divinizadas, que impossibilitam o conhecimento fiel dos fenômenos naturais, merecendo, por isso, o mais drástico exorcismo.

A anátema da Escritura, especialmente nos livros proféticos, contra os ídolos pagãos, mentiras sedutoras, não-deuses, "pedaços de madeira cortados na floresta"¹⁹, reaparece assim na pena barroca de Bacon, com alvo diferente, mas não com menor vigor: os ídolos das noções falsas que entulham o intelecto humano, obstruindo o acesso à verdade.

Contudo, importa esclarecer também que, com base em seu sentido etimológico de imagem enganadora, "ídolos" apareciam já na primeira filosofia grega, notadamente na teoria do conhecimento da "escola de Demócrito, que mais que as outras penetrou os segredos da natureza"²⁰. Só que o lorde inglês lhes emprestou sentido diverso e até oposto, divisando neles não instrumentos para o conhecer, senão óbices a serem terminantemente "abandonados e abjurados"²¹.

OS ÍDOLOS DA TRIBO

O simples fato de Bacon identificar a espécie humana com uma tribo já revela, de certa forma, como ele nos via a todos ainda em estágio primitivo, no estalão da Ciência. Por outro lado, foi já nos albores da Idade

Moderna, com as grandes navegações e as conquistas de novos mundos mais a imprensa ("essa admirável invenção, tão propícia à propagação do saber")²², que a Ciência se definiu como tal e iniciou sua arrancada vitoriosa por todos os quadrantes da terra²³.

O que caracteriza, negativamente, a tribo humana, na busca do saber. Bacon é muito claro: a incompetência dos sentidos e a interferência do sentimento. Daí as distorções. Em lugar da observação cuidadosa e isenta, inúmeras explicações fantasiosas dos fenômenos naturais; ao invés da "experiência ordenada e medida"²⁴, a representação antropomórfica e/ou teológica da natureza, como se ainda vivêssemos num mundo animista e tribal.

Continua inteiramente válida, em nossos dias, a análise baconista. Ainda hoje "o homem se inclina a ter por verdade o que prefere"²⁵. Ainda hoje, para muitos, "a observação não ultrapassa os aspectos visíveis das coisas, sendo nula ou exígua a observação das invisíveis"²⁶.

OS ÍDOLOS DA CAVERNA

Além da correlação metafórica com o Mito da Caverna de Platão, aqui baseia-se Bacon na indignada crítica de Heráclito: a maioria das pessoas vive como se tivesse uma inteligência absolutamente individual²⁷.

Ora, essa caverna ou cova pessoal "intercepta e corrompe a luz da natureza: seja devido à natureza própria e singular de cada um; seja devido à educação ou conversação com os outros; seja pela leitura dos livros ou pela autoridade daqueles que se respeitam e admiram; seja pela diferença de impressões, segundo ocorram em ânimo preocupado e pre-disposto ou em ânimo equânime e tranqüilo"²⁸.

Com invejável lucidez, Bacon anatomiza esse estreito mundo pessoal, denunciando alguns perigos principais, como a mania pelo velho ou pelo novo, o exagero de síntese ou o excesso de análise, o apego desmedido por certas épocas e autores: "poucos são os temperamentos que conseguem a justa medida"²⁹.

Em última análise, a tentação maior, quer na seara científica quer na filosófica, incide no estulto endeusamento do saber individual.

OS ÍDOLOS DA PRAÇA PÚBLICA

Se cada um de nós afaga uma caverna interior, ninguém vive também sem praça. Parece que o dentro silencioso de cada pessoa o id freudiano? — exige o fora pleno de luz, de trânsito, de comércio³⁰.

Bacon fotografou magistralmente esse fascínio perigoso da praça, sintetizando-o no feitiço da palavra. Sem esta, não explicamos a realidade; com ela e por causa dela, deformamos a verdade das coisas. O mesmo veículo prioritário da comunicação funciona como manancial inesgotável de equívocos e discussões.

“Os homens crêem que a sua razão governa as palavras. Mas sucede também que as palavras volem e refletem suas forças sobre o intelecto, o que torna a filosofia e as ciências sofísticas e inativas”³¹.

Como fugir a isso? Não basta escoimar o trabalho científico ou a reflexão filosófica do verbalismo. É preciso primar pela precisão terminológica e, mais ainda, ater-se, rigorosamente, à realidade objetiva ou, como escreve Bacon, “aos fatos particulares e às próprias ordens e séries”³².

Ajuntaríamos que a advertência baconiana cresce de ponto, hoje em dia, se considerarmos o supercongestionamento atual da praça humana, em virtude dos meios de comunicação de massa, criadores e transmissores não só de palavras, mas também de sons, cores, gostos, imagens, expectativas e sonhos. Poucos permanecem suficientemente lúcidos e aptos a superar a preguiça mental por eles gerada. Refletir cansa sobremaneira a quem prefere a recepção passiva das influências externas.

OS ÍDOLOS DO TEATRO

O talento de alguns pode dar na alienação de milhões. Vãs teorias, sistemas espúrios ou leis iníquas, bem urdidas e fantasiadas, facilmente serão absorvidos por cérebros acrílicos, máxime se defendidos e apregoados pelos numerosos e envolventes “ídolos do teatro”.

Hoje, esse teatro do mundo se ampliou sem medida. Inclui não só os astros do palco, mas também os do rádio, da televisão, do cinema, da moda, da política, da música popular, do esporte. Não há brasileiros sugerindo Pelé ou Sílvio Santos para presidente da República, como nossa salvação?

Admirável, pois, a perspicácia de Bacon ao nos advertir que esses ídolos “não são inatos, nem se insinuam às ocultas no intelecto, mas foram abertamente incutidos e recebidos por meio das fábulas dos sistemas...”³³.

A desgraça é que até nos santuários da Ciência e da Filosofia se lhes rende culto incondicional. E como pode alguém empreender pesquisa científica séria ou meditação filosófica autêntica se adora as autoridades da área e os ídolos de moda?

No ambiente de Bacon, endeusavam-se a alquimia, a magia, a superstição casada com teologia, Platão, Aristóteles, a Escolástica, daí re-

sultando que os intelectuais passavam “a preferir as disputas e os discursos amenos, distantes da realidade, em vez de se comprometerem com o rigor na investigação”³⁴. E hoje?

ÍDOLOS E IDEOLOGIA

O exame da teoria dos ídolos transporta-nos, naturalmente, para a complicada questão da ideologia. Aliás, de Destutt de Tracy, que, duzentos anos atrás, cunhou o termo (ideologia = ciência das idéias)³⁵, até uma simples obra para iniciantes como “O que é Ideologia”, de Marilena Chauí³⁶, a referência aos ídolos baconianos é constante e como que obrigatória. Mannheim chega mesmo a afirmar que essa teoria, até certo ponto, antecipa o conceito moderno de ideologia³⁷.

Durkheim, ao estabelecer como primeira regra fundamental do método sociológico que os fatos sociais sejam considerados como coisas, relembra Bacon, exigindo se afastem, sistematicamente, todas as pré-noções, ou seja, os “ídola”, espécie de fantasmas que desfiguram o verdadeiro aspecto das coisas e confundimos com elas³⁸.

Das quatro categorias de ídolos, os sócios-políticos (os da praça e os do teatro) têm sido os mais invocados na análise crítica do problema ideológico. Apontando-os e desmascarando-os, Bacon transcendeu os limites da lógica e da epistemologia das ciências naturais, para oferecer pistas convidativas à metodologia das ciências humanas, especialmente a Política. Nesse sentido é singularmente relevante o elogio de Bacon a Maquiavel, a quem ele reverencia “por manifestar e descrever claramente e sem ficção o que os homens fazem e não o que deveriam fazer”³⁹.

Essa contradição na práxis, radicalmente ideológica, nasce da pressão que os interesses (de classe) exercem sobre o conhecer humano. A realidade que se me apresenta hoje, caso não me agrade, eu a falseio ou mascaro, num processo rotineiro e viciado. Na perspectiva individual, pode-se chamar esse esquema autojustificativo de racionalização, mas em nível social, estamos, de fato, nos dobrando aos ídolos baconianos, ou seja, à pura e simples ideologia, para não dizer idolatria.

Valeria a pena, por exemplo, analisar, na contraluz dos ídolos da praça pública, o discurso político dos nossos representantes, desde as menores Câmaras Municipais até o Congresso Constituinte. Palavras carregadas da maior densidade social, como trabalho, justiça, liberdade, cultura, educação, etc., na boca da maioria dos delegados do povo (ou do poder?), assumem, invariavelmente, todos os contornos típicos de simulacros da ideologia dominante.

De total atualidade também a referência baconiana aos ídolos do teatro, quando se sabe que a encenação costuma ser o recurso chave de

todas as ideologias. Se os interesses dos poderosos sofrem arranhões, encena-se que o País caminha para o caos. Se alguém se atreve a contestar a mitificação de um nome, seja ele Aristóteles ou Marx, Tomás de Aquino ou o Papa, Einstein ou Gorbachev, imediatamente se levantarão prosélitos inflamados invocando a excomunhão do sacrílego. Pois não existe apenas o fetichismo da mercadoria. Campeia também o de personalidades. Como se a História, a Filosofia e a Ciência evoluíssem apenas pelo mérito e prestígio dos gênios, dos santos, dos heróis, dos ditadores e dos ideólogos.

OS ÍDOLOS NA ESCOLA

Na leitura do "Novum Organon", surpreende topar Bacon, exposta a teoria dos ídolos, tecendo crítica cerrada à Escola (academias, colégios e estabelecimentos semelhantes), que deixa a condição de "sede dos homens doutos e do cultivo do saber", para se reduzir a espaço onde "tudo se dispõe de forma adversa ao progresso das ciências"⁴⁰. Surpreende, explicamos, não porque a reprimenda fosse então descabida, mas porque as razões alegadas para essa crítica persistem, perigosamente válidas até os nossos dias.

Qual a invectiva de Bacon contra a Escola? Dois pontos bem concretos: que ela privilegia a rotina e aprisiona a liberdade de criação. E tudo isso porque, nesses locais de ensino, as pessoas estão encerradas "como em um cárcere, em escritos de alguns autores".

Logo adiante, o chanceler surpreende novamente. O mesmo autor que aceita a repressão contra tudo o que perturba a "ordem civil", preconiza, no campo da Ciência, a necessidade do "ruído das novas descobertas e dos progressos ulteriores".

Impossível não saltar para a "Sociedade sem Escolas" de Illich a profetizar um tempo desescolarizado ou, pelo menos, dotado apenas de instituições não-manipulativas, instituições que promovam o crescimento pessoal, através da convivialidade, com a superação da mítica obrigatoriedade tradicional da escola, "a mais direitista das instituições"⁴¹.

Bacon não se limitou, todavia, ao julgamento severo da instituição escolar. Filósofo da idade industrial, imaginou, carinhosamente, a escola do futuro, "um colégio instituído para a interpretação da natureza e produção de grandes e maravilhosas obras, sob o nome da Casa de Salomão ou Colégio dos Trabalhos dos Seis Dias"⁴².

Trata-se de um super-ativo instituto científico, menina dos olhos da sociedade, "a mais nobre fundação que jamais houve sobre a terra"⁴³, da qual ele descreve, com minúcias, o funcionamento, geral, a distribuição de tarefas do pessoal técnico (onde há até pesquisadores inter-

nacionais, os "mercadores da luz"), os instrumentos de que dispõem, as normas que observam e as várias fases do seu trabalho de pesquisa. De notar, particularmente, a íntima ligação dessa escola ideal com as demais instituições da comunidade, como o hospital, a usina energética e o centro agrícola. E, para estupefação nossa, Bacon termina com a seguinte informação, bem apropriada a nós, povo e governo brasileiros, arredios a planejamentos: "Por fim, fazemos o circuito e visitas periódicas às principais cidades do reino, e nessas segundo a necessidade, tornamos públicas as novas e mais úteis invenções, de acordo com o que nos pareça oportuno. Fazemos também predições de doenças, pragas, invasões de animais nocivos, escassez, tempestades, terremotos, grandes inundações, cometas, estações do ano e de diversas outras coisas e ofereceremos conselhos sobre o que deve ser feito para preveni-los e prepará-los"⁴⁴.

DOS ÍDOLOS À UTOPIA

Positivamente, impressiona essa paixão de Bacon pelo novo. Já no prefácio do "Novum Organum", ele deixa claro seu escopo: "a descoberta de vias completamente novas e desconhecidas". Em vista disso, não só contrapõe ao "Organon" aristotélico o seu livro — "nova e certa via da mente"⁴⁵ para chegar à vitória real e prática sobre a natureza, como também redigiu a sua utopia — "Nova Atlântida" — referência evidente à Atlântida platônica, mas desta muito diferente, porque o paraíso que aí desenha é o de um Estado cuja felicidade e perfeição residem, basicamente, no controle da natureza, mediante o labor científico permanente.

O que Bacon prescreveu na primeira obra, ele agora aplica na segunda, "tal como fez Colombo, que, antes da sua maravilhosa navegação pelo oceano Atlântico, expôs as razões que o levaram a confiar na descoberta de novas terras e continentes, além do que já era conhecido"⁴⁶. Portanto, primeiro "as razões", depois "a maravilhosa navegação", isto é, antes argumenta contra os ídolos, para depois buscar "as novas terras e continentes" das ciências. Assim, já naquele tempo se comprovava a tese de que toda utopia é uma ordem sonhada sobre uma desordem que se pretende destruir.

Embora livro curto, aliás inacabado, "Nova Atlântida" ocupa lugar de realce na literatura utópica, ao atribuir às ciências a função messiânica de organizar socialmente Bensalém, a ilha perfeita: "se existisse no mundo um espelho digno do olhar dos homens, esse seria este país"⁴⁷. O autor o descreve como uma sociedade dirigida por uma elite tecnocrática, espécie de associação de cientistas entregues a pesquisas, para benefício de todos: projetam e constroem escafundros, submersíveis, aviões, telescópios, microscópios, telefones, aparelhos de ar condicionado e outros en-

genhos automáticos. Trabalham em estações meteorológicas, experimentam radiações, resguardam alimentos mediante refrigeração artificial⁴⁸. Fazem estudos no campo dos cereais, legumes, verduras e frutas, dedicando expressiva atenção à indústria de alimentos.

Assombra verificar quanto coisa Bacon previu do mundo de hoje, em pleno século XVII! Realmente, contra tudo o que os ídolos têm de petrificados e paralisantes, o pensamento de Bacon voa alto e longe, confirmando que a utopia não se resume em puro sonho solto, mas significa projeto audacioso de mudanças e antecipação criativa do amanhã.

CONCLUSÃO

O mérito e a grandeza de Francis Bacon — misto de cientista, filósofo e político — foi conceber, à luz das invenções da época, a possibilidade de transmutar as condições de vida humana, pelo manejo racional e direto das forças naturais, a partir de uma lógica baseada no particular e no concreto.

Apesar de ter subestimado o método matemático, típico do pensamento moderno, soube intuir a importância das leis físicas e de suas aplicações práticas, para o bem da humanidade. Descontados os excessos de suas diatribes contra antigos e coevos, Bacon permanece ainda hoje respeitado e muito atual. Evidentemente, nesses séculos rolados após sua morte, o espírito científico e até a Filosofia se desenvolveram numa dimensão superior ao próprio olhar utópico da "Nova Atlântida". Mas Bacon continua a merecer o papel, que ele mesmo fortemente reivindicou, de guia intelectual⁴⁹.

Cientistas e filósofos, docentes e pesquisadores, alunos e mestres, todos ganharíamos bastante se nos habituássemos ao expurgo metuculoso de todos os nossos ídolos mentais. Essa a condição primordial e indispensável para o acesso à verdade que, na bela expressa baconiana, é o sempre desejado "reino do homem"⁵⁰.

NOTAS E CITAÇÕES

(1) Bacon (1561-1626) planejou escrever uma obra grandiosa "Grande Reconstituição" — com que pretendia restaurar o saber humano (estagnado desde a Idade Média) e consolidar a Ciência, num mundo novo em formação. Desse projeto, destacamos aqui dois livros que publicou em vida: "Dignidade e Acréscimo das Ciências" (visão geral das ciências estabelecidas e por definir ainda) e o "Novo Órgão" (vias e meios de chegar à verdade, diferentes e até opostos aos de Aristóteles). Merece também referência a obra póstuma "Nova Atlântida, romance utópico em que procurou tornar tangível a eficácia do seu pensamento.

As citações de NO e NA, neste artigo, baseiam-se no volume: "Bacon" da coleção "Os Pensadores", 2ª edição, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

- (2) NO, Prefácio do Autor, pág. 8.
- (3) Bacon é criticado por muitos como ambicioso demais, ingrato, traidor de amigos e politicamente corrupto. Outros o defendem e aplaudem. Parece-nos sensato o juízo de Bertrand Russel: "Não era um homem de destacada preeminência moral, como seu precursor, Sir Tomas More, mas também não era excepcionalmente corrompido. Moralmente, foi um homem médio, nem melhor nem pior que a maioria dos seus contemporâneos. (História da Filosofia Ocidental, vol. 3º, SP, Editora Nacional, 1957, pág. 66).
- (4) Já foi observado que, três séculos antes de Francis Bacon, na Inglaterra mesmo, o frade Rogério Bacon já avançara as propostas iniciais do empirismo. Isso em pleno feudalismo medieval, o que infirma a tese determinista da relação causal entre sistema de produção e formas de pensamento.
- (5) Notam os autores que Bacon sequer usava a palavra "método" (methodus). Empregava "plano (ratio), "caminho" (via). E vale lembrar também o próprio título do seu livro mais famoso "Novum Organum". Ele fala em novo "órgão", novo "instrumento", não novo método!
- (6) NO, I, 101.
- (7) O próprio Bacon acentua, sem muita modéstia, que era pioneiro desse novo rumo, pois não seguia as pegadas de ninguém e vivia isolado no seu tempo. Cf. NO, aforismo I, 113.
- (8) NO, I, 11.
- (9) NO, I, 14.
- (10) NO, I, 112.
- (11) NO, I, 19.
- (12) NO, Prefácio do Autor, pág. 6.
- (13) NO, I, 39.
- (14) NO, I, 41.
- (15) NO, I, 42.
- (16) NO, I, 59.
- (17) NO, I, 43.
- (18) NO, I, 44.
- (19) Cf. Amós 2,4; Jeremias 2,5.11; 10,3.
- (20) NO, I, 51.
- (21) NO, I, 68.
- (22) NO, I, 110.
- (23) Ironicamente, hoje, mais que nos anos do chanceler inglês, a humanidade parece se sentir realmente uma **tribo** vivendo, de modo compulsório, numa "aldeia global", onde as pessoas são vistas mais como **contribuintes** do fisco do que como gente, à mercê de **tribunos, tributos e tribunais**, cuja **atribuição** primeira é **distribuir** encargos e penas... sem **retribuições**!
- (24) NO, I, 82.
- (25) NO, I, 49.
- (26) NO, I, 50.
- (27) Fragmento 2º.
- (28) NO, I, 42.
- (29) NO, I, 56.
- (30) Cumpre observar que "fora" (advérbio) tem a mesma raiz etimológica do substantivo "forum", o qual, no mundo latino significava praça, feira, local público e oficial (de encontro da população, de comércio e de administração da justiça).
- (31) NO, I, 59.
- (32) NO, I, 59.
- (33) NO, I, 61.
- (34) NO, I, 67.

(35) Repare-se que tanto *idéia* como *ídolo* provém do mesmo verbo grego "*eidō*" =ver, aparecer, representar, parecer. Pela origem da palavra, *idéia* seria a coisa vista e *ídolo* a representação, a imagem.

(36) Coleção "Primeiros Passos", SP., Editora Brasiliense. A 1ª Edição é de 1980.

(37) "Ideologia e Utopia", 3ª edição, Porto Alegre, Globo, 1954, pág. 57.

(38) "Regras para o Método Sociológico", 2ª edição, SP, Editora Nacional, 1960, pág. 16.

(39) Apud Cassirer, "El Mito del Estado", México, Fondo de Cultura Economica, 1947, pág. 142.

(40) NO, I, 90.

(41) Illich, Ivan — "Sociedade sem Escolas", 2ª edição, Petrópolis, Vozes, 1973, pág. 128.

(42) NA, pág. 235.

(43) NA, pág. 252.

(44) NA, pág. 271.

(45) NO, Prefácio do Autor, pág. 6-7.

(46) NO, I, 92.

(47) NA, pág. 254.

(48) Reza a biografia de Bacon que ele morreu de pneumonia conseqüente aos seus esforços de rechear uma galinha com neve, para saber quanto tempo o frio lhe preservaria a carne!

(49) NO, I, 32.

(50) NO, I, 68.

POSITIVISMO, "POSITIVISMO" E OBJETIVIDADE CIENTÍFICA*

Alberto CUPANI

Deptº de Filosofia – UFSC

Existe uma tendência crescente em nossos meios acadêmicos a denominar "positivista" a convicção de que a Ciência constitua um esforço de conhecimento cujos resultados devam ser válidos para todos os que possuírem a devida formação específica (matemática, sociológica, etc.), independentemente de peculiaridades individuais ou grupais dos seres humanos. A **objetividade** científica residiria nessa validade "universal" das afirmações científicas, uma validade alcançada pela conjunção de fatores tais como o proceder metódico, a constante crítica e autocrítica dos cientistas, a atitude imparcial ante os assuntos estudados, a prescindência de interesses outros que a busca da verdade, a utilização de linguagens unívocas e enunciativas (não expressivas ou imperativas), e a atenção preferencial aos aspectos quantitativos dos fenômenos pesquisados. Os resultados seriam objetivos porque intersubjetivamente válidos, e nessa medida indicariam que a tentativa de conhecimento foi bem sucedida, ou seja, seriam "objetivos" em sentido etimológico: corresponderiam aos objetos reais em si mesmos.¹

Naturalmente que a denominação "Positivismo" para essa concepção da Ciência tem sua razão de ser, porque ela muito deve aos esforços do Positivismo e do Neopositivismo históricos para reconstituir e generalizar a suposta conduta dos cientistas naturais. Entretanto, a idéia de que a Ciência deva conduzir a resultados objetivos no sentido antes especificado (ou melhor, deva ser reconhecida por eles) é bastante anterior ao Positivismo. Em grande medida, a inteira história da Filosofia e a Ciência ocidentais pode ser entendida como a renovada tentativa de produzir e justificar um saber objetivo. Por outro lado, foi característico do Positivismo e do Neopositivismo supor que a objetividade científica se baseava, principalmente, na possibilidade de referir as afirmações a dados puros (vale dizer, isentos de interpretação), indicadores de fatos, entendidos como a presença incontestável do real aos sentidos humanos por contraposição às

(*) Comunicação apresentada no III Encontro Nacional de Filosofia (ANPOF) – Gramado (RS), 5 a 8 de setembro de 1988.

meras conjecturas. A Ciência era vista assim, fundamentalmente, como tarefa de constatação, e a pureza do 'positum' permitia a coincidência dos diversos pesquisadores que reconheciam "o mesmo", que podiam ser "objetivos".

Ora, há tempo que os epistemólogos das mais diversas orientações têm mostrado que é ilusório conceber a Ciência como investigação que se serve de dados não interpretados. Apesar da enganosa etimologia, os dados são elaborados: correspondem a questões, hipóteses e teorias em função das quais são procurados. Os dados, por conseguinte, resultam de uma interpretação (ou melhor: são uma certa interpretação), cujo mérito consiste em não ser arbitrária, senão justificada dentro do âmbito de consenso em que tem sentido uma dada pesquisa.²

É provável que muitos cientistas continuem a acreditar que trabalham com dados interpretados; em tal caso, merecem certamente a crítica de serem "positivistas". Sem embargo, é curioso que sejam assim considerados, pesquisadores e teóricos que reconhecem a inevitável interpretação dos dados, mas que defendem apesar disso a objetividade do conhecimento científico, definida pela não arbitrariedade dos dados dentro de um determinado consenso.³ Os críticos parecem presumir, a partir da defesa da objetividade, a crença em dados puros, e se sentem autorizados a falar de "Positivismo". E como a crença em dados puros encontra-se desacreditada, os críticos parecem deduzir que se encontra igualmente desacreditada a própria noção de objetividade científica. Desse modo, "Positivismo" acaba significando a aparentemente injustificada confiança na objetividade científica.

As críticas a que estou me referindo são as provenientes, geralmente, do Marxismo, que combate, por ilusória e ideológica, a idéia de uma Ciência (particularmente, social) objetiva (no sentido, insisto, de uma Ciência cujos resultados fossem válidos independentemente de idiosincrasias individuais ou grupais): sendo os dados sempre interpretados, há de se preferir aquela interpretação que corresponde aos interesses da classe revolucionária.

De acordo com as considerações anteriores, é inadequado denominar "positivistas" aos partidários da objetividade científica.⁴ Todavia, mais delicada que a questão da denominação é a rejeição da idéia de objetividade que parece acompanhar e motivar a censura de "positivismo", pois se não estou enganado, o espírito da crítica parece consistir na convicção da superioridade da verdade-para-nós sobre a verdade-para-todos. Mas essa convicção contradiz toda a marcha histórica da Ciência, posto que todos os recursos, tanto intelectuais quanto materiais, desenvolvidos para demonstrar a validade das idéias científicas, sempre tiveram o sentido de permitir passar da verdade-para-mim ou da verdade-para-nós, à verdade-para-todos. Como poderia ser de outra maneira, se já ao nível do pen-

samento vulgar duvidamos das percepções que parecem apenas nossas, nos esforçamos por convencer aos demais do que (nós) achamos ser verdadeiro e confiamos no que todos parecem perceber, sentir ou pensar do mesmo modo? A questão da verdade é sempre a questão da verdade.

Por outra parte, penso que os críticos reconhecem implicitamente a validade da noção de objetividade científica, porque convertem a consciência de classe (proletária) em condição para aquele consenso dentro do qual uma certa interpretação dos dados impõe-se aos pesquisadores como a correta (vale dizer, como objetiva). A verdade-para-nós encerra a pretensão de ser verdade-para-todos.

*

Se a denominação “Positivismo” é incorreta, e se a noção de objetividade científica não pode ser eliminada, como entender a atitude dos críticos? Por que não evitam uma denominação equivocada e apresentam seus questionamentos ao que chamam “Positivismo” mais bem como contribuições para — digamos assim — aprimorar a objetividade científica (dado que é possível que a concepção “positivista”, pela sua confiança no modelo científico-natural, seja em certa medida insensível a peculiaridades da investigação dos fenômenos humanos)? Sugiro duas razões para a atitude dos críticos.

Desde o ponto de vista teórico, acredito que sua posição não representa, precisamente, um aprimoramento da objetividade científica, senão mais bem um retrocesso: negam (ao menos, explicitamente) a objetividade que suas idéias não parecem merecer. Mas existe um outro ângulo de análise da atitude dos críticos: o ideológico. Denominar “positivistas” a pesquisadores e teóricos que não o são, pode ser uma estratégia para desqualificar posições adversas à própria. Atribuindo a um defensor da objetividade a crença — hoje abandonada — em dados puros, mostrar-se-ia como insustentável a defesa da objetividade, tornando-se plausível a noção de que a Ciência deva ser comprometida.

É verossímil a suspeita de tal estratégia? Acredito que sim. Os teóricos acusados de “Positivismo” são geralmente partidários da sociedade liberal.⁵ Em virtude da associação liberalismo-capitalismo tornam-se inimigos naturais do marxista que, fazendo do Positivismo a ideologia oficial do capitalismo, encontra fácil oportunidade para considerá-los “positivistas”.⁶

*

É provável que alguém considere as reflexões anteriores como supérfluas (não pretendo ser o único nem o primeiro a dar-me conta de tais associações) ou de importância apenas erudita. Eu penso, pelo contrário, que se está dando pouca atenção às confusões antes mencionadas, e que se faz um uso indevido e perigosamente pacífico do rótulo de “positivista”, mediante o qual está se estendendo uma desconfiança cada vez maior com relação à possibilidade de que a Ciência (particularmente, a social, como já foi dito) seja objetiva. Ora, dessa maneira — se o percebe ou não — está se transformando a discussão entre diversas visões pretensamente científicas da realidade (discussão cujo sentido deveria ser o de discernir a **verdade** que lhes pode ser reconhecida), em conflito entre posições ideológicas, em que há de se impor a mais hábil ou a mais conveniente, ainda que não a mais verdadeira.

*

Não ignoro que, como parte da atual crise geral da cultura, está se manifestando certo cepticismo com relação ao valor da noção de verdade na Ciência (basta Feyerabend como exemplo), e tampouco ignoro que a posição marxista não inclui necessariamente a prescindência daquela noção e a redução a propaganda política.¹ Ocorre que, no debate a propósito do “Positivismo”, parece-me que, ao mesmo tempo, se mantém expressamente em jogo a questão da verdade (onde, volto a dizer, a verdade-para-nós é anteposta à verdade-para-todos) e se nega implicitamente a importância da mesma questão.

É difícil encontrar hoje alguém que se considere discípulo ou continuador dos positivistas e neopositivistas. Debater o Positivismo tem por isso, a meu ver, um interesse puramente histórico. O debate em torno do “Positivismo”, pelo contrário, equivale ao debate sobre a objetividade e — pelas razões antes expostas — sobre a confiança na verdade e no seu valor a propósito dos problemas atualmente vividos, principalmente os sociais. Evitar uma denominação impropria seria uma significativa contribuição para um tratamento rigoroso e uma discussão honesta de tais problemas.

NOTAS

(1) Ocupei-me do assunto extensamente no meu livro **A crítica do Positivismo e o futuro da Filosofia** (Florianópolis; Ed. da U. F. S. C., 1985).

(2) Refiro-me ao “paradigma” ou melhor, à “matriz disciplinar” de Th. S. Kuhn, sem endossar todavia todas as suas conseqüências. Ver meu livro já citado.

(3) Entre os teóricos da Ciência tidos por “positivistas”, ver a admissão da interpretação dos fatos em C. G. Hempel (**Filosofia da Ciência Natural**; RJ: Zahar, 1974, pp.

24-25), K. R. Popper (**Conjecturas e Refutações**; Brasília: UNB, s/d, p. 76 ss) e M. Bunge (**La Investigación Científica**; Barcelona, Ariel, 1969, p. 742 ss).

(4) Embora talvez se deseje manter a denominação por outras razões, tais como a defesa da unidade metodológica da Ciência, ou a separação de conhecimento e valoração. Ver L. Kolakowski, **La Filosofía Positivista**. (Madrid: Cátedra, 1981) e N. Stockmann, **Anti positivist Theories of the Sciences** (Dordrecht: D. Reidel, 1983).

(5) A posição liberal de Popper é por demais conhecida. Além de **A Sociedade Aberta**, ver os cap. 17 e 19 de **Conjecturas e Refutações**. M. Bunge defende, não o Liberalismo individualista clássico, senão um "humanismo plenamente liberal" (ver **Ética y Ciencia**; Buenos Aires: Siglo Veinte, 1972, p. 86 ss.). As simpatias liberais de outro "positivista" como E. Nagel transparecem ao final do conhecido artigo "Ciência: Natureza e Objetivo" (in: S. Morgenbesser, **Filosofia da Ciência**; SP: Cultrix, 1974).

(6) Uma reflexão análoga caberia — parece-me — com relação à Hermenêutica de base fenomenológico-existencial quando questiona (pense-se em H. G. Gadamer) a utilização de métodos e até a contraposição sujeito-objeto nas Ciências Humanas, em nome da importância da sensibilidade e formação do intérprete e da voz da tradição. Aqui corre-se evidentemente o perigo de consagrar, 'nolis velis', a verdade-para-mim por sobre a verdade-para-todos... em nome da verdade. Embora não usem a expressão "Positivismo", os partidários da Hermenêutica definem constantemente sua posição em contra de certa imagem da Ciência que coincide com a criticada pelos marxistas, e parecem supor também que a objetividade "positivista" se reduza à objetividade positivista sensu stricto. Tenho sugerido alhures a suspeita de que a Hermenêutica corresponda a posições sociais conservadoras, para as quais o Liberalismo seja um perigo, embora menor que o Marxismo ("Sobre la cuestión de la objetividad en las Ciencias Humanas", comunicação ao Congresso Internacional Extraordinário de Filosofia de Córdoba, 1987; ver também meu artigo "A Hermenêutica ante o Positvismo", in: **Manuscrito**, IX (1), 86).

(7) Ver a posição de A. Schaff em **História e Verdade** (SP: Martins Fontes, 1983). Parece todavia tão própria do Marxismo a crítica da objetividade que um autor que a defende convincente e quase exaustivamente (F. Cunningham, **Objectivity in Social Sciences**; Toronto: Toronto Univ. Press, 1973) acaba suscitando dúvidas sobre a posição marxista que declara.

VIEIRA PINTO PENSANDO A NAÇÃO

Cecília Maria Pinto PIRES

Dept.º de Filosofia — Universidade Federal
de S. Maria (RS)

INTRODUÇÃO

O professor Álvaro Vieira Pinto é um dos pensadores brasileiros que se destaca, filosoficamente, por ter refletido, de um modo crítico, sobre as questões da nacionalidade, especialmente sobre a questão do desenvolvimento nacional.¹

Os trabalhos publicados sobre a questão nacional têm uma situação histórica; foram realizados na circunstância da ação de Vieira Pinto no ISEB, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, na década de 50. O pensamento nacionalista do autor se explicita, simultaneamente, com o próprio trabalho do Instituto. Vieira Pinto aposta no êxito desse organismo e entende que o ISEB poderá "dar existência histórica a um Brasil que até agora não ousamos senão imaginar".²

Neste estudo trabalhamos com a temática da reflexão de Vieira Pinto, fundamental para a compreensão do seu pensamento nacionalista. Esta temática aparece em "Ideologia e Desenvolvimento Nacional" (1956) e em "Consciência e Realidade Nacional" (1960). Analisamos o acento da ideologia nacionalista desses dois trabalhos e tecemos algumas considerações a respeito do pensamento aí expresso.

"Ideologia e Desenvolvimento Nacional" (que é a aula inaugural do ISEB) é um texto que aparece como um primeiro momento da explicitação do problema, com toda a carga de questões e expectativas onde o autor caracteriza o Brasil como uma nação cujo passado intelectual não existe, a não ser através do canto "cultural" da voz de poetas e prosadores.

O segundo momento já exterioriza uma abordagem extensa e intensa da questão nacional e está circunscrito no texto de "Consciência e Realidade Nacional", ensaio de dois volumes, onde Vieira Pinto propõe questões, sugere caminhos e aposta na possibilidade da Nação.

A preocupação do autor na formulação de questões está sempre ligada ao real vivido, ou seja, procura fazer uma conexão entre o

postulado e a materialização do problema. Sua filosofia quer ser engajada, concreta, situada historicamente. É preciso salientar que a sua é uma perspectiva existencialista, marcada pelo vezo vitalista orteguiano, com o tempero da dialética de Hegel. Esta filiação, no entanto, não é admitida, em momento nenhum, por Vieira Pinto; não há referência alguma a qualquer escola filosófica ou corrente de pensamento. Ele aparece como um pensador independente, ou, sem assumir expressamente qualquer rótulo. A única identidade que aceita é ser um pensador nacional, “um filósofo da nação em desenvolvimento”.

Vieira Pinto não aparece no cenário filosófico brasileiro como quem contribuiu, em algum momento, para a formação de um ponto de vista situado histórica e culturalmente. Contudo, vale lembrar que Washington Vítá lhe faz uma referência: “(...) tem Vieira Pinto assegurado seu lugar na história do pensamento brasileiro, marcando o aparecimento de sua obra um momento da filosofia praticada entre nós, principalmente por sua intenção participadora e militante”.³

1. A IDENTIFICAÇÃO DA QUESTÃO NACIONAL: A PROPOSTA DO DESENVOLVIMENTO

Vieira Pinto considera que a ausência de um pensar filosófico produz uma lacuna na visão de conjunto da realidade nacional. Os problemas não são formulados objetivamente, devido a uma ótica estreita, delimitada por uma perspectiva carente de historicidade.

Analisa essa carência:

Faltou (...) ao Brasil, para entender-se a si mesmo, aquilo que Leibniz chamava o ponto de vista do infinito. Nosso ponto de vista sempre foi o finito, ou porque o observador esgotava a capacidade de análise e compreensão, ou porque isto é mais grave — mesmo quando tentava abranger o conjunto da realidade brasileira no espaço mundial e no tempo histórico, o fazia segundo a simples e elementar perspectiva das correlações geográficas e da história meramente descritiva.⁴

A situação mais alarmante do atraso nacional repousou na falta de um Brasil filósofo de uma nação pensante, que oportunizasse a situação e o encaminhamento dos problemas, a partir de uma cosmovisão. Faltou o vínculo entre **teorese** e **pragma**; as carências são identificadas, facilmente. O fator agravante é que o pensador nativo não possuía instrumental teórico para trabalhar conceitos e apressar o processo da consciência da nacionalidade. Tudo isso dificultou a passagem do mundo empírico para o mundo conceitual. Faltou preparo, faltou reflexão, faltou filosofia para que se formasse uma consciência capaz de ter uma visão histórica de tota-

lidade. Sem o recurso teórico, o dado foi mal trabalhado e, sem referencial é difícil a investigação. Daí a afirmação de Vieira Pinto, que “não há interpretação sem categorias prévias de interpretação”.⁵

Aliado ao problema da falta de uma reflexão filosófica, ligada à circunstância nacional, Vieira Pinto se preocupou com um outro aspecto da questão nacional, que era a situação de atraso da nação, agravada pelo aumento quantitativo das massas “ignorantes e apáticas”.

As massas, à proporção que crescem, começam a ser força de pressão no mundo da cultura e dos bens sociais. Ao tomarem consciência de sua situação agem no sentido de conquistar seu espaço social. Advém, então, o desconforto das elites, que tentam sustar o avanço das massas no circuito dos privilegiados. A massa, nesse momento, ultrapassa o sentimento vago de desigualdade social e se entende no direito de participar das benesses sociais. Sua consciência eclode. A fase embrionária está superada. É o nascimento da consciência pessoal e social. É a consciência do coletivo.

Vieira Pinto acredita que esse é um momento muito fecundo, porque se acelera a construção, a nível do simbólico, dos fundamentos do universo conceitual, balisado pela idéia que emergiu do mundo empírico para o mundo interpretativo. Há uma imbricação, segundo o autor, em ter a idéia e ser tido pela idéia.

O homem que possui uma idéia é, ao mesmo tempo um homem possuído por essa idéia. (...) Desse modo, a idéia deixa de ser tida como dado abstrato, para ser considerada como realidade eminentemente social.

A idéia aparece, então, como força impulsionadora da História e modificadora da estrutura social. Esse dinamismo é capaz de movimentar o sujeito para uma ação concreta, que toque os limites do futuro (no caso, o futuro nacional). O futuro, gestado no presente, enquanto processo e projeto, exige o conhecimento das condições conjunturais e estruturais da nação, para que não haja ideações sem conteúdo real. Esse procedimento garante o mínimo de êxito no encaminhamento das questões nacionais.

Há um prisma gnoseológico que orienta o estudo da questão nacional. Vieira Pinto sublinha a necessidade de conhecer o momento da nação, de saber o nível de consciência das massas, de dectar a capacidade operativas das lideranças para que o projeto não pareça por inviabilidade.

O reconhecimento objetivo do dado social, a exploração minuciosa, exata e lúcida do estado da nacionalidade são a condição para que se possa elaborar o melhor projeto possível do futuro, pela simples razão de que, quando obtemos a idéia clara do presente, vemos o que nela se contém potencialmente, permitindo-nos conceber o futuro como função imediata e

contínua do presente, com o que se elimina o coeficiente de surpresa.⁷

Essa análise do futuro embutido no presente com o reconhecimento das possibilidades de êxito do projeto nacional, leva Vieira Pinto a estabelecer algumas teses sobre a questão do desenvolvimento nacional.

A primeira tese enunciada refere o vínculo entre consciência e processo. "O desenvolvimento nacional é um processo"⁸. O processo diz respeito à organicidade, a elementos ordenadores que dirigem a dinâmica da transformação nacional. A consciência se explicita como um desses elementos que orientam e impulsionam o movimento libertador da nação. No processo do desenvolvimento nacional, a Nação deixa de ser um "em-si" e torna-se um "para-si", um sujeito possuidor de consciência.

Essa consciência assumida pela Nação impede que a questão do desenvolvimento seja tratada ao acaso, na indeterminação e na imprevisibilidade. A organicidade do processo, a clareza de objetivos, o saber sua utopia implica em transformação qualitativa. "Em conseqüência deste ponto de vista, temos de aplicar à noção de desenvolvimento nacional os demais aspectos da categoria de processo, especialmente o de finalidade, unidade, especificidade e o de idéia diretriz, que os resume a todos".⁹

Com a noção de processo há necessidade de dar-lhe condições de possibilidade, viabilizando seu conteúdo. Isso será feito com a proposta ideológica, que escapa a um mero esquema conceitual ou a um jogo abstrato e se ordena em diretrizes concretas, voltadas para a ação. "Daqui se descortina a possibilidade da ideologia do desenvolvimento nacional ser não um esquema conceitual, abstrato e improdutivo, mas concepção geral (geral, não abstrata) de que decorrem linhas inteligíveis de ação prática rigorosa".¹⁰

Surge, então, a segunda tese, assim expressa: "Sem ideologia do desenvolvimento, não há desenvolvimento nacional".¹¹ Vieira Pinto a considera como tese central, pois sublinha a idéia-força, responsável pela aglutinação de todas as variáveis intervenientes no processo.

A ideologia é exteriorização da idéia da realidade nacional assumida pelas consciências, coletivamente. O desenvolvimento, enquanto processo, resulta do esforço conjunto das forças nacionais, norteadas por uma "concepção diretriz", ou seja, por uma ideologia que centralize toda a compreensão do estado atual da Nação. "Em outras palavras, para que se torne possível, e depois real, a unidade imprescindível ao rendimento ótimo do processo nacional, é necessário que aquilo que em cada consciência é idéia, seja socialmente ideologia".¹² Para o autor, a ideologia possui a característica do coletivo; a ideologia é o uso social da idéia (que é individual).

A formulação, a nível lógico-conceitual, dessa idéia diretora começa a ter consistência histórica, ao ser praticada como modo e meio

de fazer o país sair da situação de atraso. O processo histórico da Nação está, assim, vinculado à idéia-ideologia do desenvolvimento. Essa idéia, fundamentada na realidade nacional, tem o selo da autenticidade, cuja expressão maior reside na consciência das massas.

Esse é o momento que assinala a superação do estado de estranheza e alienação vivido pelo país. A ideologia cumpre o papel de negadora da situação colonial e de superadora dessa mesma situação. Nesse movimento a consciência crítica se instaura nas massas populares.

Começa a se fortalecer o argumento da ideologia desenvolvimentista, quando é atingida a exteriorização da terceira tese: "A ideologia do desenvolvimento tem necessariamente de ser fenômeno de massa".¹³

Vieira Pinto explica os dois aspectos dessa afirmação: um, positivo, que significa a importância do maior número de idéias constitutivas do projeto de desenvolvimento nacional estar na consciência do povo. A situação final de êxito do projeto depende da "propagação ideológica". Outro, negativo, mostra que o processo do desenvolvimento não depende de ações isoladas de grandes personalidades, mas de estar assentado, devidamente na compreensão popular, sob pena de parecer um "devaneio romântico".

Dessa forma é possível acreditar que o projeto é eficaz; o êxito da ideologia do desenvolvimento será garantido pela intensidade de sua difusão (como discurso) e pela certeza de sua verdade (como idéia). Será essa ideologia a expressão de um pensamento coletivo; daí, a importância da cooperação popular na elaboração do projeto do desenvolvimento nacional. As massas precisam ser esclarecidas acerca das categorias valorativas e interpretativas do projeto, para darem sua contribuição efetiva. É preciso "criar um verdadeiro estado de consciência" para que haja uma autoria popular no conteúdo do projeto ideológico-desenvolvimentista.

Vieira Pinto fala na dinâmica do progresso como um processo resultante da pressão das massas.

O conjunto de manifestações sociais que se denominam, de modo geral, reivindicações populares, — direitos, salários, condições de vida, etc. — apresenta-se fenomenalmente sob a forma de pressão exercida sobre as classes dirigentes, mas em verdade, é apenas expressão da exigência de desenvolvimento. Essas reivindicações exprimem a desconformidade entre a representação consciente que as massas fazem do seu estado vital e as condições econômicas e sociais do meio onde habitam".¹⁴

Essa irrupção mínima da consciência popular dão condições do movimento ideológico, a nível da massa. Vieira Pinto pensa que a massa é o segmento com força suficiente para sustentar a ideologia do desenvolvimento.

A quarta tese enunciada com vistas à legitimidade do projeto de desenvolvimento nacional. “A ideologia do desenvolvimento tem de proceder da consciência das massas”.¹⁵ O povo é quem pronuncia sua exigência, não de um modo abstrato, formal, lógico, distante, mas, de uma maneira consciente, concreta, empírica até, mas convincente. Esse pronunciamento pode ser melhor acabado pelo intelectual, pelo pensador comprometido com a massa, portanto, fiel ao discurso popular. A ideologia do desenvolvimento nunca será manifestação da elite; seus interesses são outros. O desenvolvimento interessa às massas.

Vieira Pinto assinala o papel da “intelligentsia”:

O que compete aos sociólogos, na ordem teórica, e aos políticos, na ordem prática, é fazerem-se arautos dessa verdade, recolhê-la nas suas legítimas origens e interpretá-la com o auxílio do instrumento lógico-categorial que devem possuir, sem distorcê-la, sem violentá-la, sem mistificá-la”.¹⁶

Entendendo o processo de formação da consciência crítica e a explicitação dessa consciência na forma ideológica, como o momento maior da afirmação das massas, afirmação histórica e social, Vieira Pinto estabelece a ideologia como parâmetro unificador entre intelectuais e massa, na medida em que o problema é um só para todos — a questão do desenvolvimento nacional. A unidade é, pois, fator decisivo. Por meio dela é possível vencer os obstáculos sem a pressa do imprevisto e a falácia das pseudo — soluções.

Como viabilizar e operacionalizar a ideologia do desenvolvimento na consciência nacional? Esta questão é prontamente respondida pelo autor — por meio da educação, pela criação de um novo conceito de educação é possível realizar o projeto nacional. “Apresenta-se, assim, a educação como aspecto capital da teoria do desenvolvimento. Para o Brasil atual, a educação é a difusão dessa ideologia”.¹⁷

2. A SUPERAÇÃO DOS PROBLEMAS NACIONAIS: O MOMENTO CRÍTICO — IDEOLÓGICO

O discurso de Vieira Pinto nesse segundo momento tem a particularidade de um bisturi, que corta o tecido nacional e aí trabalha minuciosamente procurando encontrar as razões dos problemas e as possibilidades de soluções.

Na sua investigação percebe que a leitura compreensiva dos problemas nacionais só será possível por meio de uma consciência aberta à realidade. Consta, no entanto, que nem toda exteriorização da consciência tem esse caráter de objetividade. Há uma consciência ingênua que não

procede a uma leitura realista das condições de atraso da nação. Esse tipo de consciência, próprio de uma esfera subjetiva, não faculta nenhum processo interativo ou transformador com o real. Por outro lado, há uma consciência voltada para fora, que, entendendo as razões do atraso nacional, é capaz de pensar na superação dessa realidade. É a consciência crítica, que se constitui fundamentada na exigência de mudança da realidade nacional; daí a sua dimensão objetiva e emancipadora. É a consciência portadora da ideologia, que, por sua vez, é a responsável pelas mudanças nacionais.

Ideologia, no sentido da eficácia social, é a concepção de nova forma de ser para a existência comunitária, em razão da qual se carregam de valor, positivo ou negativo, todos os objetos, as idéias e os acontecimentos da realidade presente. Se não há projeto sem ideologia e se não há processo de desenvolvimento sem projeto, segue-se que a ideologia é fator que determina o desenvolvimento nacional”.¹⁸

Se a ideologia tem essa dimensão marcante no processo do desenvolvimento é necessário que esteja vinculada ao sujeito histórico que a propaga. Esse sujeito postula o projeto e a vivência de um modo antecipado. Vieira Pinto identifica esse sujeito — as massas. Novamente, o acento na massa, que, mesmo sendo iletrada, tem melhores condições de apreensão do real, porque vive intensamente as condições objetivas do mundo do trabalho e sabe que sua vida só será modificada se forem mudadas as condições em que vive. Desse modo o senso de realidade objetiva, próprio da consciência crítica, é acentuado na visão popular.

Associando consciência e realidade, Vieira Pinto mostra uma perspectiva racional na compreensão do real. O problema da verdade é tão somente o problema da realidade contextualizada. Esse é o lugar em que atua a consciência crítica. Ela se desenvolve dentro de um contexto de fatores sócio-econômicos, que podem ser interpretados racionalmente, ou seja, podem ser entendidos na sua verdade, porque podem ser lidos pela razão. A razão é a norma da consciência crítica. Assim toda transformação, toda revolução não é negadora da racionalidade, porque é ratificadora da crítica. Mostra, então, que “a revolução não possui um só e mesmo conteúdo em todo momento da história. Conforme a fase de determinado processo social nacional, deve-se perguntar pelo que, em tal fase, constitui a revolução possível, aquela que, justamente por ser possível, é no momento a necessária”.¹⁹

A subordinação à circunstância do momento é o traço característico da postura ideológica e crítica, pensada por Vieira Pinto. Na fase que o país está vivendo (década de 50) não é permitido nenhum tipo de vanguardismo, distante da legitimação coletiva. Isso significa que vivemos o tempo da impaciência, mas sem atitudes subjetivistas e ingênuas. É esse o sentido da submissão ao momento para fazer a revolução possível.

É a consciência, atenta e objetiva que faz a libertação acontecer na realidade nacional. A consciência ocupada é aquela que está "em permanente atenção ao universo de coisas e homens a que está ligada".²⁰ Esse termo cuidado é empregado com o sentido mesmo de vigilância, característica da consciência ocupada com a Nação. Distingue Vieira Pinto ocupação e preocupação. A ocupação é própria dos pensadores dos países subdesenvolvidos, que estão pensando as saídas para o país numa dinâmica de reflexão e ação coletivas. A preocupação é própria de pensadores dilettantes, que mantém o espírito "pré-ocupado", sem nada resultar objetivamente, em termos de mudanças substanciais. A preocupação do homem brasileiro atual tem um sentido inédito, pois manifesta que ele "está ocupado em tarefas novas e solicitado sempre a outras, imprevistas".²¹

O cuidado para o homem brasileiro tem uma prática revolucionária, porque implica em mudança das condições de vida das massas trabalhadoras que procuram ultrapassar o atraso, atingindo um estágio superior de desenvolvimento. O nosso cuidado é essa impaciência que nos ocupa e que produz em nós o "sentimento de urgência", isto é, a pressa em sair do processo de marginalização social e cultural para viver um processo civilizatório. Esse cuidado se reflete na construção da ideologia do desenvolvimento, resultante da consciência crítica das massas, que sabem ser a tarefa de construção nacional um esforço histórico de vivência coletiva.

A perspectiva da ideologia nacionalista aponta para a necessidade de se ter critérios para a averiguação das urgências nacionais; há que se ter um método de avaliação das possibilidades de emancipação nacional. Entende Vieira Pinto que não se pode "ir aos fatos num estado de inocência lógica".²² É imprescindível a contínua verificação do vínculo entre o modelo interpretativo e o fluxo dos acontecimentos. Esse papel cabe à ideologia — saber construir categorias interpretativas adequadas aos fatos, de tal modo que haja instrumental capaz de trabalhar a realidade.

Para o fim específico da análise que empreendemos, chamamos de ideologia a reflexão da sociedade sobre si mesma, originariamente na consciência individual de cada um dos seus membros e, a seguir nas modalidades de comportamento relativamente uniformes da consciência coletiva, reflexão essa que é tão subjetivante, enquanto representação intelectual de um estado de coisas, quanto objetivante, como projeto de transformação desse estado da realidade".²³

A unificação do subjetivante com o objetivante produz mediações que situam o sujeito na circunstância nacional. O homem não tem uma imediata interação com o mundo fora do âmbito nacional. É um sujeito no mundo, por meio das condições da Nação.

Vieira Pinto tem um momento forte de pensador nacional:

Entre mim e o "mundo" interpõe-se o Brasil. E isso duplamente: não só porque essencialmente vejo o universo a partir de um ponto interior à realidade brasileira, porquanto não tenho acesso direto aos acontecimentos do mundo, e sim aos do Brasil, enquanto refletidos no conjunto universal e refletindo, por sua vez, esse conjunto; mas, também, porque não posso compreender a história do mundo passado e futuro, senão enquanto afeta o curso dos acontecimentos do meu próprio espaço nacional".²⁴

Respalhado nesse raciocínio se constrói a Nação, de um modo conceitual e de um modo vivencial. A ideologia tem a força e o poder de tornar verdadeira a nacionalidade pelo fato de orientar a consciência coletiva no rumo da libertação nacional.

Isto posto, é possível pensar no modo da ordenação do conteúdo ideológico proposto pela massa. Entra em cena, nesse instante o pensador autêntico, que deve ser capaz de acolher "o balbúcio ideológico" expresso pelo povo e torná-lo um enunciado coerente, com clareza doutrinária. "Torna-se necessário o pensador aguçar a sensibilidade para discernir e captar quanto haja de autêntico nesses prenúncios ideológicos difusos no pensamento como em qualquer outra forma de pensamento de comportamento popular".²⁵

Essa espécie de radar ideológico, que deverá ser acionado pelo pensador comprometido com a massa, define a perspectiva metodológica de Vieira Pinto ao propor a mediação nacional, pela vivência coletiva da ideologia. Essa perspectiva procura apontar contradições como eixos centralizadores da questão nacional. Essas contradições se polarizam entre centro-periferia, colônia-metrópole, mundo subdesenvolvido e desenvolvido, nação dominada e nação dominante. Nessas equações sempre está, como pano de fundo, a "ideologia emancipadora", capaz de produzir metamorfose na vida nacional. Para Vieira Pinto, não há dúvida de que é possível todas as nações chegarem ao desenvolvimento. No caso brasileiro, esse caminho tem que ser feito do nosso modo, as categorias tem que ser pensadas com os nossos referenciais, os projetos devem estar circunscritos as nossas necessidades.

Os fatores ideológicos produzem e dirigem o processo do desenvolvimento. Esses fatores só se tornam dinâmicos se agilizados pela consciência que decide, compreende, quer e operacionaliza toda a questão trabalhada pela ideologia. Desse modo, verifica-se que o projeto do desenvolvimento nacional não é algo dado de uma só vez, abruptamente. É trabalhado praticamente pela consciência, que apreende a realidade nacional a ser modificada. Como cada momento tem uma inflexão diferente, a consciência percebe os vários momentos e elabora vários projetos."... o

projeto do desenvolvimento nacional é, na verdade, uma sucessão de projetos, mantidos em continuidade pela intenção geral, que, como causa final, os unifica".²⁶

Um projeto cumprido desvenda novas possibilidades para a realização de outros projetos, todos eles encadeados na totalidade de um projeto maior. Isto leva ao entendimento de que a ideologia do desenvolvimento de um país não pode ser pensada, apenas. Ela deve ser vivenciada a cada instante em que se explicita, dentro do processo.

Vieira Pinto adverte que, no momento, o que está sendo feito é a "teoria da ideologia", mas é preciso avançar e realizar a ideologia. É evidente a importância da teoria, para manter a unidade do processo, na prática. A prática é "o cumprimento de decisões ideológicas da consciência social".²⁷ Além disso, enfatiza o autor que a ideologia do desenvolvimento tem que estar ligada à prática coletiva, pois sem o vínculo prático, os problemas não se solucionam; ficam trabalhados apenas no plano teórico.

Vieira Pinto esclarece que o conceito de prática tem conotações diferentes em cada contexto nacional. Em um país desenvolvido a prática tem um significado; e, num país subdesenvolvido como o nosso, o conteúdo da prática se dimensiona com o estágio de evolução da consciência nacional. Com isso, elimina a universalidade do conceito de prática, porque ele está condicionado à etapa social de determinada comunidade.

Assim no que diz respeito à consciência social, a noção de "prática" não admite ser estabelecida em termos universais, não tem conteúdo idêntico em todos os contextos históricos, nem se apresenta do mesmo modo como critério de valor em qualquer momento cultural, mas deve ser relacionada com a fase na qual se encontra a comunidade no seu processo de desenvolvimento. No país subdesenvolvido em esforço de desenvolvimento, são as massas que detêm o critério da **práxis social**".²⁸

A ideologia produzida na consciência das massas será vivida intensamente, a partir das possibilidades dessas massas, num país subdesenvolvido. Não será, portanto, a pressa de uma elite que agilizará o processo do desenvolvimento, mas a organização da massa. E, aqui, Vieira Pinto coloca o problema das elites: estas só poderão subsistir se fizerem aliança com as massas. As elites precisam compreender que, se os problemas não lhe afetam, como classe, atingem sua nação; essa é uma realidade coletiva, onde os interesses devem ser coincidentes.²⁹

Investiga Vieira Pinto uma nação tutelada não só externamente (pela metrópole), como internamente (pela elite) e recolhe como resultado dessa investigação o dado incontestável — as massas até aqui viveram no enclausuramento cultural, político, econômico e social produzido pela ati-

tude autoritária dos agentes internos e externos responsáveis pela situação de subdesenvolvimento do país. Urge, que haja algo com possibilidades de romper a estrutura vigente e em condições de produzir uma nova situação. Esse “algo” deve ter sua origem no interior do próprio sujeito. A contradição é gerada na situação real. Logo, esta nova concepção só pode advir da massa, gerada nas condições que a negaram como sujeito histórico. Assim, conclui, a ideologia que libertará a nação não pode ser produção de uma elite, pois isso atestaria a passividade da massa. E, no seu momento ideológico, a massa não está alienada mas participante, tendo “uma atuação material positiva e eficiente, que não pode deixar de ser fonte de representações”.³⁰

3. O CONTEÚDO DA PRÁXIS NACIONALISTA

A intenção de Vieira Pinto é apontar formas de realização da política nacionalista. Apresenta como condição essencial para a viabilização dessa política “o fim da alienação internacional do trabalho”, o que implica na libertação do país da malha internacional que o prende e que expropria o fruto do seu trabalho. É a negação do senhor pelo escravo, no melhor estilo da dialética idealista.

Essa práxis exige a consciência da situação de exploração, a compreensão de que o país espoliado e colonizado “é na essência um país proletário”, que tem urgência de se libertar da teia do capital internacional para poder acumular recursos e fortalecer a economia nacional. A ideologia encontra seu espaço de operacionalização na política.

A política nacionalista deve ter como regra suprema abolir esta servitude internacional, restaurando o valor do trabalho nacional, pelo íntegro aproveitamento dele por parte do país, e fazendo-o realizar-se em modalidades superiores, verdadeiramente humanas, extinguindo as formas desumanas mantidas pelo estado de servitude colonial.³¹

A superação da contradição principal — situação de subdesenvolvimento, agravada pela relação colonial — é a meta da política nacionalista, que deve ser assumida não só pelas massas, mas também, pela “intelligentsia”, especialmente pelos teóricos da economia e do planejamento nacionais. Esses, particularmente, precisam construir uma cidadela que defenda os interesses da nação contra o avanço e o domínio do estrangeiro.

a) A organicidade coletiva

A consciência ideológica do coletivo se intensifica e busca se organizar de um modo prático. A certeza da exploração estrangeira se

reveste de instrumento de luta contra o rico que gera a miséria e a pobreza. O operário nacional, cômico dessa realidade, não servirá mais como força de trabalho para que o estrangeiro acumule riquezas. As riquezas devem ser acumuladas em âmbito nacional. "O primeiro grau de humanização do operário consistirá portanto em abolir a dependência com o sistema estrangeiro, fazendo-o trabalhar para o sistema nacional".³²

A leitura crítica e rigorosa da consciência capta o trabalho, como "trabalho para si". O trabalho não pode ser esvaziado dos conteúdos da nacionalidade, ou seja, não será um "trabalho para outro", o que equivale dizer não à exploração de matérias-primas nacionais por parte das empresas internacionais, bem como negar a política da exportação de riquezas minerais. "A política da exportação de minérios equivale, portanto, a uma política de desemprego. Importa assinalar igualmente que a decisão de exportar minérios e outros bens essenciais aprisiona o país em um círculo vicioso, paralisador de toda possibilidade de desenvolvimento".³³

Há como que um despojamento das possibilidades nacionais, no sentido do enriquecimento interno e da dignificação de sua mão-de-obra. Pode-se ler na política nacionalista expressões como: queremos, também, ser desenvolvidos; desejamos, também, participar do processo de produção de riquezas; almejamos, como todos, sair da situação de miséria e atraso e ocupar um lugar no conjunto das nações. Isto significa assumir a Nação. "Fazer o país trabalhar para si, eis como se enuncia o primeiro princípio de política nacionalista. Primeiro, e condição de todos os demais".³⁴

As massas se fortalecem à proporção que participarem das decisões nacionais e conseguirem uma ascensão social. Segundo a lógica do raciocínio de Vieira Pinto, assim como a ideologia provém da consciência das massas, também a realização política da ideologia conta com o trabalho das massas organizadas. Aparece com nitidez a postura nacional-popular do autor:

O nacionalismo é fundamentalmente ideologia das massas porque visa libertá-las das opressões e espoliações de que são vítimas. Não apenas tem nelas a inspiração, os motivos e a verdade dos seus princípios, mas depende delas para ser historicamente eficaz. A política nacionalista funda-se no poder político das massas trabalhadoras".³⁵

Sendo assim, o processo libertador da nação depende, efetivamente, da capacidade operativa das massas, enquanto sujeitos da ação histórica. A verdade nacional é a verdade popular. A compreensão desse fato gera o favorecimento de todos os meios que reúnam a força política das massas e a organizem em sindicatos, federações, partidos políticos, enfim, em todo e qualquer espaço de viabilização da política nacionalista.

Ao lado disso, a preservação dos recursos naturais do país é um ponto a ser ressaltado no processo organizativo das massas porque essas são as principais vítimas dos desmandos políticos, dos planejamentos enfraquecidos, das políticas econômicas servis que acabam por resultar em "uma franja de capacidade ociosa, a qual se fosse utilizada daria ao país, sem necessidade de novos investimentos, imediato acréscimo de fatores produtivos, que, por falta desta orientação, permanecem abandonados".³⁶ Nesse quadro aparece a importância de um governo nacionalista para ser o executor da diretriz da ideologia do desenvolvimento nacional. Esse governo, inclusive, terá o compromisso de incorporar a mão-de-obra nacional na dinâmica da economia, conquistando, assim, novas balizas no avanço do desenvolvimento nacional.

b) A questão do capital

Vieira Pinto assume uma atitude de denúncia da situação colonizadora do capital estrangeiro, que chega a sua expressão imperialista e dominadora. A autonomia da Nação requer o pleno poder sobre os recursos econômicos e financeiros auferidos em território nacional. O pensador nacionalista repudia o capital estrangeiro e faz um chamamento para que todas as forças se aglutinem e resistam ao processo produtivo desencadeado pelos interesses internacionais.

Essencial é compreender que, em consequência do desenvolvimento econômico conquistado, atingimos uma fase imediatamente seguinte do nosso processo de consciência, fase qualitativamente diferente: não se trata mais agora de promover o desenvolvimento enquanto tal, mas de realizar a emancipação nacional com base no desenvolvimento.³⁷

O autor chama atenção para o fato da mudança de etapa; o entusiasmo desenvolvimentista deve dar lugar a uma compreensão profunda da realidade nacional, em termos de "salto qualitativo", ou seja, é preciso conceituar a ideologia do desenvolvimento a partir de uma nova visão — a de que a emancipação econômica do país só se houver um repúdio veemente ao capital estrangeiro.

À medida que cresce a consciência crítica das massas, a simples bandeira do desenvolvimento não é mais satisfatória como conteúdo de luta e de organização. O momento nacional exige emancipação soberania. A "fase emancipatória" exige mais do que a pregação ideológica do desenvolvimento. Requer independência, autonomia, ruptura com o estrangeiro, com o capital internacional. Essa postura radical, esclarece Vieira Pinto, é absolutamente necessária para que não haja estagnação e para que não cresça o conservadorismo ideológico, que propaga o desenvolvimento puro e simples, sem perspectivas libertadoras.

Reitera o autor um novo nacionalismo no país, um nacionalismo que tenha presente a qualidade do processo do desenvolvimento e não, apenas, a quantidade. Essa balisa demarcatória assinala o corte do país com qualquer vínculo que o submeta ao estrangeiro, em todos os setores, mas, especialmente, no setor da economia nacional.

Não advogamos medida utópica; defendemos uma atitude ideológica. Até bem pouco, a bandeira do desenvolvimento, identificando-se com a do nacionalismo, satisfazia as exigências da consciência mais adiantada do momento; hoje, tais exigências configuram um novo ideal, o da emancipação nacional, e o convertem em centro da nova ideologia, a qual representa o momento seguinte de um só e mesmo processo de consciência. Toda consciência social que atualmente omita a exigência de que o nosso desenvolvimento se emancipe do capital estrangeiro, perde o título de nacionalista, torna-se conservadora, porque reitera uma posição vivida e ultrapassada, a que defendia o desenvolvimento a qualquer custo, mesmo com o generoso apoio do capital estrangeiro.³⁸

Na análise que faz sobre o problema do capital estrangeiro entre nós, Vieira Pinto acentua o caráter dialético do processo do desenvolvimento, cujas contradições afloram à proporção que o capital nacional repudia o internacional. Alerta, no entanto, que essa dialeticidade requer uma tática aprimorada, uma vez que é preciso rejeitar a pregação dos serviços do capital estrangeiro, desfazendo suas argumentações falaciosas.

A questão se agrava e a denúncia se faz necessária. É preciso falar "que o capital estrangeiro é, na sua maioria, uma ficção econômica", que nos anestesia para ficarmos dóceis aos seus avanços, numa clara demonstração de imperialismo e exploração. Essa violência agride a dignidade nacional e proporciona reações violentas como a proposta de expurgo das empresas estrangeiras ou a exigência da nacionalização das referidas empresas. Lembra Vieira Pinto que a própria consciência nacional evoluiu no entendimento da questão acerca do capital estrangeiro, passando da fase de luta pela auto-afirmação do capital nacional face ao capital estrangeiro, à etapa da necessidade do controle desse capital; no momento, estamos vivendo a fase mais lúcida da consciência nacional, que se traduz na "imperiosa necessidade de ser impedida, de agora em diante, qualquer forma de investimento estrangeiro privado, e promovida o mais breve possível a completa nacionalização de todas as empresas estrangeiras existentes no País".³⁹

Várias nuances toma a postura nacionalista de Vieira Pinto. Passa desde um matiz desenvolvimentista para um forte tom de nacionalismo engajado, que culmina com intensa pregação ideológica a respeito da acumulação do capital nacional. É urgente a tomada de decisão.

Ou a tomamos, e conseguiremos realizar a economia nacional autêntica, emancipadora do País e condição de sua possibilidade de constituir-se em ser histórico independente; ou nos descurdaremos de tomá-la, e procederemos a uma acumulação incompleta para nós, parcial naquilo que nos beneficia, deixando reverter à economia hegemônica, que nos domina, a menor parcela da acumulação aqui produzida⁴⁰.

O desenvolvimento capitalista não é alguma coisa a ser questionada. É antes uma conquista, desde que nacional. "Se quisermos prosseguir edificando o nosso desenvolvimento em regime capitalista, enquanto isso for conveniente, temos de supervalorizar o capital nacional, pois este não vale só pelo que contém em valor monetário, mas transporta ainda um sobrevalor, o seu significado político".⁴¹ É o modo de conseguir a emancipação econômica, fortalecida na produção do que é nacional. A conveniência de manter esse regime, ou não, será decidida pela consciência ideológica, que sempre será a consciência das massas. Esse paradigma do coletivo é o critério usado por Vieira Pinto para propor o desenvolvimento aliado ao enriquecimento nacional. Há que superar a fase de miséria, de desequilíbrio social, de dependência externa privilegiando o que ele chama o "teorema central da teoria nacionalista", que é o desenvolvimento nacional financiado pelo e com o trabalho das massas. Em última análise, uma nação desenvolvida, rica e amancipada é resultado do trabalho popular. Esse teorema é a bússola que orienta as estratégias a serem utilizadas no confronto com os agentes do capital internacional.

c) As possibilidades nacionais

As massas acordadas para a situação de dependência colonial instauram o momento nacional de eclosão da consciência coletiva, consciência essa, que rompe com a estrutura colonial e marca o tempo da crítica e do julgamento da condição periférica do país. Começam a ser delineadas as possibilidades nacionais.

A ação operativa das massas será mais eficaz se contar com o apoio e amparo do Estado, que deve ser um defensor da Nação, a ponto de combater os "ideólogos do colonialismo", os "arautos do capital privado", os "aproveitadores do nosso atraso". O nacionalismo de Vieira Pinto atinge, então, a instância do instituído. "Cabe ao Estado promover, pela política nacionalista, o aproveitamento do trabalho nacional como origem dos recursos internos, suprimindo o lucro estrangeiro e a ação dos seus agentes, nativos ou forâneos, sempre desmoralizadores do esforço do povo".⁴²

A cidadela construída em torno da economia nacional aponta para a viabilidade da nação, não apenas no que se refere ao seu desenvolvi-

mento, como no que diz respeito ao seu processo emancipatório, na totalidade. Essa é uma tarefa precípua das massas, que percebem na luta nacionalista a condição de sua sobrevivência e humanização. As massas possuem uma dinâmica capaz de movimentar a nação, de um modo substantivo. As condições materiais de mudança começam a acontecer, quando, efetivamente, há um trabalho crítico no real. Vieira Pinto acredita que "é uma revolução social o que se tem de processar, pois outra coisa não significa transformar a qualidade da nação de subdesenvolvida em plenamente desenvolvida".⁴³ Acena como se dará esse processo revolucionário; indica que será uma incumbência das massas esse processo, as quais poderão contar com a ação de seus eleitos, no parlamento, que representarão, democraticamente, a vontade popular. Essa via formal, pensa o autor, pode ser a mais adequada, embora seja lenta. Adverte que as urgências nacionais podem se tornar mais prementes e, nesse caso.

a contradição fundamental do subdesenvolvimento, a divisão entre os setores entreguista e nacionalista da nossa economia, e o séquito de sérias situações que acarreta, como as desigualdades regionais, se agravará a tal ponto que será impossível impedir as forças expansivas autóctones, cuja progressão é incoercível, de abrir caminhos por meios violentos. Somente a remodelação da nossa estrutura econômica, modificando coletivamente as condições de vida das massas, conduzida por uma política nacionalista consequente, resolverá os problemas sociais do momento. Não há que contar com outro meio".⁴⁴

A consciência nacional, na sua formação dialética, é capaz de absorver todos os impactos provenientes da questão do desenvolvimento. É evidente, no entanto, que essa mudança qualitativa da consciência exige um acompanhamento educacional. Não será, pois, um processo educativo formal e elitista o instrumento adequado para o trabalho de educação popular. O desafio nacionalista mais sério é o da educação das massas, para que elas estejam preparadas para as consequências do desenvolvimento. É, além disso, um desafio político, que precisa ser assumido não pelas estrelas acadêmicas das nossas escolas, mas por pessoas realmente envolvidas com o problema da educação popular.

A intenção de Vieira Pinto é ressaltar a capacidade das massas para legitimamente participarem do processo nacional, capacidade esta, que deve ser estimulada pela educação e pelo trabalho dos que estão convertidos à Nação. As massas são inteligentes e por isso conseguem se saberem e se assumirem. Nesse sentido, intui, que a revolução social não poderá ser feita por letrados, mas pelas massas que desejam fazer a experiência de libertação.

Um dos bons exemplos do modo ingênuo de pensar está em afirmar que a revolução de que necessitamos terá de ser feita

não pela espada, nem pelo voto, mas pela escola. Deparamo-nos aqui com uma das simplicidades em que incorrem até mesmo dignos e respeitáveis expoentes do pensamento de intenção nacionalista. A escola e a universidade não podem fazer a revolução de que o Brasil precisa, simplesmente porque é a revolução que tem de fazer a escola e a universidade de que o Brasil precisa. A escola não faz a revolução, porque a revolução tem de ser feita nela; logo, será conduzida por outras forças, que nela terão de operar a transformação indispensável".⁴⁵

Decididamente, o sujeito da práxis histórica deverá viver um processo de transformação da consciência, para produzir mudanças reais. Essa é uma realização das massas — a mudança nacional.

A revolução indicada não demonstra que será um movimento de metamorfoses significativas, no sentido de mudanças radicais. Será um movimento transformador, dentro de um processo ainda liberal-burguês, com os tons populistas. Tudo está a sugerir que o propósito revolucionário deve desencadear um processo de reconhecimento de si (de auto-afirmação nacional) semelhantes ao da dialética do senhor e do escravo. Esse empenho em envolver a massa no processo de desenvolvimento nacional atesta a importância de efetivar a morte do senhor para que o escravo saia de sua condição. Na morte do senhor, a liberdade do escravo. Na negação da Metrópole, o nascimento da Nação.

CONCLUSÃO

Álvaro Vieira Pinto se propõe uma tarefa de pensador. Um pensador desapegado da forma, porque fiel ao conteúdo do real. Essa fidelidade tem seu momento maior, quando ele pensa a Nação. A realidade — nação é a sua práxis, é a sua referência como sujeito histórico, que faz Ciência, porque tem Consciência.

Os postulados do seu pensamento são definidores do seu perfil filosófico. Pensa uma Nação que precisa ter consciência crítica para poder se libertar do atraso cultural e pensa um sujeito que precisa fazer Ciência de um modo dinâmico e coletivo para que a Sociedade seja beneficiada com o progresso. Esta postulação é a de um sujeito situado no real, participante da História, que se abre para uma leitura crítica e dialética do mundo.

Para Vieira Pinto, o homem que tem consciência de sua realidade nacional e o homem que faz Ciência possuído pela Existência é o homem que vive a dialética, na sua totalidade. Vive "diá", a dualidade, a separação, se sabe um sujeito, é consciência de si. Vive "lektikós", é apto a

palavra, é conveniente ao diálogo. Dessa vivência brota a lucidez do político e a objetividade do cientista.

A dicotomia que é mostrada entre a Consciência Ingênua e a Consciência Crítica é o macro divisório entre a situação formal e a situação dialética. Enquanto a primeira é fortalecida por princípios fixistas; a segunda não considera as situações determinadas previamente e se dimensiona pelo movimento da História. Interessa a Vieira Pinto um Brasil com consciência crítica, que seja capaz de pensar a contradição, isto é, capaz de pensar dialeticamente.

Vieira Pinto mostra ser um pensador cuja filosofia é um compromisso social com a Nação.

Seu vezo hegeliano permite que compreendamos a sua síntese, traduzida como um momento da estabilização do processo nacional, onde a Nação é sujeito. Essa consideração auxilia o entendimento da ideologia, como referencial para o desenvolvimento nacional. A ideologia é o modo de realização do conceito de nação. A idéia e a ideologia se fundem no instante da exteriorização, no acontecer racional da nação. Daí a afirmação de que "tudo que é nacional é racional".⁴⁶ A apropriação da racionalidade se dá de um modo coletivo, na medida em que o estado de alienação fica superado pelo movimento da consciência das massas.

A colônia produziu essa alienação e a ideologia do desenvolvimento será a forma superadora dessa situação. A ideologia é, pois, condição para ultrapassar o limite do subdesenvolvimento e romper a barreira do futuro. O momento da consciência é simultaneamente o momento da ideologia e, conseqüentemente, da etapa do desenvolvimento.

É assim que Vieira Pinto pensa a Nação e tenta convencer a todos do sentido demiúrgico da ideologia, dirigido objetivamente para a concretização da nacionalidade.

NOTAS

(1) VIEIRA PINTO nasceu em 1909. Sua formação acadêmica foi na área médica, mas sua inclinação de trabalho ocorreu na área filosófica. Sua tese para o exercício da cátedra, versou sobre a Cosmologia de Platão. Como seus contemporâneos, teve formação escolástica, que mais tarde abandona. Ao assumir o trabalho filosófico, no ISEB, destacou-se por sua proposta nacionalista, debatendo o desenvolvimento do país, sob uma perspectiva crítica.

(2) VIEIRA PINTO, A. *Ideologia e desenvolvimento nacional*. 2ª ed. Rio de Janeiro, ISEB, 1959, p. 53. A relação de Vieira Pinto com o ISEB está tratada na nossa tese de doutorado, ora em execução.

(3) WASHINGTON VITA, L. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre, Ed. Globo, 1969, p. 130.

(4) Cf. *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*, p. 13.

(5) *Idem*, p. 15.

- (6) *Idem*, p. 20.
- (7) *Idem*, p. 22.
- (8) *Idem*, p. 23.
- (9) *Idem*, p. 24.
- (10) *Idem*, p. 25.
- (11) *Idem*, p. 32.
- (12) *Idem*, p. 28.
- (13) *Idem*, p. 34.
- (14) *Idem*, p. 37.
- (15) *Idem*, p. 38.
- (16) *Idem*, p. 39.
- (17) *Idem*, p. 50. Esse tema da educação das massas será retomado por Vieira Pinto, no 2º volume de "Consciência e Realidade Nacional", ao enunciar os princípios da Política nacionalista.
- (18) VIEIRA PINTO, A. **Consciência e Realidade nacional**. Rio de Janeiro, ISEB, 1960, V. I, p. 34. A propósito dessa definição da ideologia, Michel Debrun, comenta que, para Vieira Pinto, "a história é essencialmente a história presente". Cf. o Problema do Ideologia do Desenvolvimento, In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais** v. II, nº 2, 1962, p. 244.
- (19) *Idem*, v. I, p. 83. O conceito de revolução em Vieira Pinto é muito próprio do seu nacionalismo. Ele não se serve nem do conteúdo da revolução burguesa, nem assume a práxis da revolução proletária. A sua é uma revolução nacional e essa nacionalidade é que possui conteúdo revolucionário.
- (20) *Idem*, v. II, p. 22.
- (21) *Idem*, v. II, p. 22.
- (22) *Idem*, v. II, p. 29. A realidade precisa ser trabalhada com categorias de interpretação, que, decodifiquem o seu processo.
- (23) *Idem*, v. I, p. 45. É interessante observar os movimentos que o conceito de ideologia assume no interior do seu discurso. Seu pensamento tem uma mobilidade contínua, tal como o Logos de Heráclito ou a Razão de Hegel.
- (24) *Idem*, v. II, p. 30. Michel Debrun refere que Vieira Pinto tem "a obsessão de uma opção concreta", Cf. op. cit., p. 238.
- (25) *Idem*, v. I, p. 145.
- (26) *Idem*, v. I, p. 52.
- (27) *Idem*, v. I, p. 54.
- (28) *Idem*, v. I, p. 56.
- (29) VIEIRA PINTO comete aqui uma ingenuidade, embora conteste a consciência ingênua. Como é possível haver coincidência de interesses entre classes econômicas e sociais tão distanciadas como elite e massa? ! o autor esquece as contradições reais entre as classes, envolvendo-as numa única ideologia — a ideologia da nação.
- (30) C. R. N., v. I, p. 143.
- (31) *Idem*, v. II, p. 434. O nacionalismo começa, então, a ser detalhado e operacionalizado em termos de uma prática política, cuja negação maior é o domínio da metrópole, que implica na denúncia do imperialismo econômico e político.
- (32) *Idem*, v. II, p. 436. Vieira Pinto entende que é condição essencial, para a supremacia econômica da nação, o trabalho do povo voltado "para si".
- (33) *Idem*, v. II, p. 441.
- (34) *Idem*, v. II, p. 444. É a tese de construção do País pelas forças internas. A hegemonia terá substrato nacional.
- (35) *Idem*, v. II, p. 446. Explícite-se o vezo populista de Vieira Pinto.
- (36) *Idem*, v. II, p. 449.
- (37) *Idem*, v. II, p. 457.
- (38) *Idem*, v. II, p. 458. Essa questão foi vivida, de um modo polêmico, no ISEB, em 1958, por ocasião do surgimento do livro de Helio Jaguaribe. "O Nacionalismo na Atualidade Brasileira".

(39) *Idem*, v. II, p. 461. Essa pregação não tinha a menor possibilidade de ser aceita em pleno apogeu desenvolvimentista, tributário da política de dependência econômica produzida pelo capital internacional. É evidente que Vieira Pinto, apesar de sua consciência antecipatória, não conseguiria imaginar o volume do investimento estrangeiro em nosso país e até onde chegariam os desdobramentos do discurso desenvolvimentista, que, ele julgava uma fase preliminar, mas, que acabou se entendendo por duas décadas.

(40) *Idem*, v. II, p. 462.

(41) *Idem*, v. II, p. 462-63.

(42) *Idem*, v. II, p. 466.

(43) *Idem*, v. II, p. 469.

(44) *Idem*, v. II, p. 470.

(45) *Idem*, v. II, p. 503.

(46) *Idem*, v. II, p. 112. Vieira Pinto vê como legítima a aplicação do princípio da dialética à questão nacional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DEBRUN, Michel. O problema da ideologia do desenvolvimento. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. II, nº 2, 1962, p. 263-279.

VAZ, Henrique de Lima. Consciência e realidade nacional. **SPES**, ano IV, nº 14, 1962.

VIEIRA PINTO, A. **Ideologia e desenvolvimento nacional**. 2ª ed., Rio de Janeiro, ISEB, 1959.

_____ **Consciência e realidade nacional**. Rio de Janeiro, ISEB, 1960, v. I e II.

WASHINGTON VITA, L. **Tráfico de idéias**. São Paulo, Editorial Grijalbo, 1967.

_____ **Panorama da filosofia no Brasil**. Porto Alegre, Ed. Globo, 1969.

O TEMA DO CORPO NA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

Carlos José MARTINS

Mestrando em Filosofia – PUCCAMP

A tradição filosófica e científica tem concebido o corpo como realidade parcializada, distinta do espírito. O corpo vem sendo considerado como coisa, como extensão, matéria, como um epifenômeno, uma substância de segunda categoria submetida à alma. Temos aí uma concepção mecanicista do corpo, onde este aparece como corpo objeto, mosaico de partes extra partes, reduzido a uma funcionalidade e/ou a uma instrumentalidade.

O problema que aí se coloca é o de que: depois de tornar o corpo um objeto, um instrumento, um mecanismo e dissecá-lo em partes, como restituir-lhe a “vida” (a percepção, a motricidade, os afetos, a sexualidade, a comunicação, etc.)?

É a esta questão que vem responder a obra de Merleau-Ponty (1908-1961). No sentido de superar o dualismo e a dicotomia entre corpo e espírito — demarcada sobretudo pelo cartesianismo — o autor lança mão de uma análise fenomenológica da problemática com extrema propriedade. Tomando o conceito de “corpo próprio”, aponta para uma concepção de corpo como estrutura original não pertencendo à ordem da “pura coisa” nem à ordem da “pura idéia”. Mas, como o lugar que integra o “em-si” e o “para-si”, onde o “verbo” se faz “carne” e a “carne” se faz “verbo”.

Aqui o corpo não se apresenta reduzido a uma realidade fisiológica. E sim veículo de minhas intenções, modo singular de meu ser no mundo. Enraizado no espaço, porém não como uma coisa e sim ao modo de uma experiência vivida, dinâmica e significativa. Abertura às coisas e ao outro, animada pelos afetos, pela sensibilidade motora e perceptiva.

Merleau-Ponty toma como tema as experiências mais significativas e reveladoras do modo de ser peculiar ao “corpo próprio” e nos demonstra como aquilo que antes se via marcado pela exclusão e pela antinomia, torna-se expressão, no corpo, de um entrelaçamento e de um engajamento. Daí a importância dada às relações que se

constróem entre interior e exterior, subjetividade e objetividades representação e sensibilidade etc.

Como tentaremos expor, será no estudo do tema do corpo inserido na existência que revelará o que há de mais expressivo na vida humana, o reino do possível e da factilidade e, como nos lembra Merleau-Ponty "se já não estamos de antemão salvos, também não estamos condenados"...

A ESPACIALIDADE DO CORPO PRÓPRIO E A MOTRICIDADE

A espacialidade do corpo próprio é uma espacialidade de situação e não uma espacialidade de extensão, exterior, objetiva, mera justa-posição de partes.

A espacialidade do corpo esboça-se através de um "esquema" no qual o corpo encontra-se "orientado ao mundo e comprometido com ele". Tal concepção difere da concepção cartesiana que implica uma "espacialidade de posição", onde os objetos encontram-se justapostos e mantêm entre si uma relação de exclusão. Isto em razão do fato do corpo aí estar separado da consciência e por esta ser tomado como coisa, apresentando portanto, uma espacialidade própria das coisas.

Dado que o corpo se move, desloca-se no tempo e no espaço, a motricidade é a expressão, antes melhor, é o modo de ser por excelência do corpo no mundo. A relação entre espacialidade e motricidade se exprime no fato de que, sendo a espacialidade do corpo próprio uma espacialidade de situação, esta implica a possibilidade de ação, do contrário, sem a motricidade, a espacialidade tornar-se-ia algo abstrato, sem sentido e o corpo se veria convertido em um fragmento de espaço.

Portanto, o corpo não está submetido a sofrer passivamente o espaço e o tempo, ele os assume ativamente, tomando-os no seu sentido originário. "Por isso não se deve dizer que o corpo está dentro do espaço, nem que ele está dentro do tempo. Ele habita o espaço e o tempo".

Esta cumplicidade entre o corpo ativo e o espaço-temporalidade é o que torna possível a transformação do mundo, o que demonstra que a "natureza" do "homem não é só PHYSIS, é também PRAXIS, produção, POIÉSIS". A motricidade no homem é expressão do vivido, não se contenta com o físico ou o biológico, porque para além destes há mais ser.

“Não há motricidade humana sem sentido (...) não se pode investigá-la ao nível exclusivo das propriedades físicas e biomecânicas, porque há nela algo que subsume uma causalidade mais complexa e mais ampla, onde o físico e o biológico não permitem por si só a síntese do humano”.

O CORPO COMO EXPRESSÃO E A INTERSUBJETIVIDADE

A partir da experiência da espacialidade e da motricidade do corpo próprio, apreendi-me como não sendo puramente coisa nem puramente sujeito, mas como abertura essencial para o mundo, como ser em tensão dialética e dinâmica com este.

Meu corpo, como ser aberto para o mundo, coloca-me em relação com qualquer coisa. Porém, depara-se com algo que não manifesta-se exclusivamente como coisa, mas como portador de um comportamento vital, o que implica que este é qualquer coisa de singular no meio do mundo, pois, possuidor de uma significação.

Nesta minha experiência de abertura para o mundo, encontro corpos que se comportam como o meu, por meio de reações, expressões, linguagem e cultura que me são familiares e com os quais posso interagir, através do prolongamento de suas intenções. Estes, como que, outros-eus coabitam o mesmo mundo que eu, coexistem comigo neste mesmo espaço-tempo e com ele, como também comigo, mantêm relações portadoras de sentido, o que nos possibilita a comunicação e assim podemos nos afetar, criando nos seus vários desdobramentos possíveis o mundo da intersubjetividade.

Assim negamos a objetividade do corpo do outro, pois ao percebê-lo o encontramos animado por um comportamento, que se desdobra por sua vez no seu caráter simbólico constituidor desta que é uma das formas mais acabadas da vida intersubjetiva, qual seja, a linguagem.

CONCLUSÃO

Ao termo deste trabalho podemos ensaiar aqui, ao modo de síntese como a que nos ensinou Merleau-Ponty em sua dialética, portanto, “síntese aberta”, que diz, porém, que também sempre dá a dizer... Em assim sendo: “... O corpo é por excelência o modo de ser do homem no mundo, modo peculiar de quem está-no-mundo-para-alguma-coisa, ser prático, sinal de um projeto, intencionalidade

operante, vocação de abertura ao outro, coexistência de consciências engajadas, instauradas sobre o solo originário da percepção, animado pelo desejo, mediado pelo simbólico e pelo trabalho, singular possibilidade de ascensão do mundo humano ao mais humano".

BIBLIOGRAFIA

- CORRÊA, J. de Anchieta. "O conceito de corpo: Em busca do propriamente humano". Revista do Corpo e da Linguagem. Maio de 1987, Vol. V, nº 14, ps. 199 a 212, Rio de Janeiro-RJ, Brasil.
- HANNA, Tomas. "Corpos em Revolta: uma abertura para o pensamento somático". Rio de Janeiro, Editora Mundo Musical S. A., 1976.
- HAY, J. G. e REID, J. G. "As Bases Anatômicas e Mecânicas do Movimento Humano". Rio de Janeiro, Prentice Hall, 1985.
- LAPIERRE, André "A Simbologia do Movimento, Psicomotricidade e Educação". Trad. Bras., Porto Alegre, Artes Médicas, 1986.
- LE BOULCH, Jean. "Rumo a Uma Ciência do Movimento Humano". Trad. Bras., Porto Alegre, Artes Médicas, 1987.
- LE CAMUS, Jean. "O Corpo em Discussão: da reeducação psicomotora à terapia de mediação corporal". Trad. Bras., Porto Alegre, Artes Médicas, 1986.
- MERLEAU-PONTY, M. "A Estrutura do Comportamento". Trad. Bras. Inter-Livros, Belo Horizonte, 1975.
- _____. "A Fenomenologia da Percepção". Trad. Bras. Freitas Bastos, Rio de Janeiro, 1971.
- MUNOZ, J. Adolfo Arias. "La Antropologia Fenomenológica de M. Merleau-Ponty, Madrid, Editorial Fraqua, 1975.
- SÉRGIO MANUEL. "Para uma Epistemologia da Motricidade Humana: prolegómenos a uma nova ciência do homem". VEGA, Lisboa, 1988.
- _____. "Um Objeto de Estudo: A Motricidade Humana. Revista Brotéria, Março de 1988, Lisboa-Portugal.
- _____. "Algumas Teses sobre a Ciência da Motricidade Humana". Revista Brasileira de Ciências do Esporte. Vol. 8, nºs 2 e 3, Janeiro/87 e Maio/87, São Paulo-SP, Brasil.
- _____. "Motricidade Humana – Uma Nova Ciência do Homem". Desporto e Sociedade, Ministério da Educação e Cultura, Direção Geral dos Desportos, Lisboa; Setembro de 1986.
- _____. "Uma Nova Ciência do Homem – A Quin antropologia". Revista Desportos nº 7, Bimestral (Julho-Agosto 83), Direção Geral de Desportos, Lisboa-Portugal.

DO OUTRO ENQUANTO ABSOLUTA ALTERIDADE QUE FUNDAMENTA O ENCONTRO

Péricles MARIOTTO

(Mestrando em Filosofia – PUCAMP)

“Àquele que habita e contempla no amor, os homens se desligam do seu emaranhado confuso próprio das coisas; bons e maus, sábios e tolos, belos e feios, uns após outros, tornam-se para ele atuais, tornam-se TU, isto é, seres desprendidos, livres, únicos, ele os encontra cada um face-a-face.”

Martin Buber

Peregrinos de caminhos desejados por uma liberdade que insiste na possibilidade de vencermos as facticidades que nos rodeiam, inquietos diante de uma realidade que pode ser isto ou aquilo sem, no entanto, esgotar-se nisto ou naquilo mas velando-se no pudor do mistério que a envolve e sustenta, suspensos entre uma sístole e uma diástole, espaço ínfimo de tempo no qual já somos passado e o futuro ainda não se fez, por tudo isto, perambulamos nas orlas do manto da vida, véu de Maia em cuja presença apenas o silêncio é possível e coerente.

Silêncio, porém, que não se restringe à mera formalidade de sons ausentes; pois aquele que silencia quer, antes de mais nada, auscultar melhor e não simplesmente privar-se do barulho. E o que subsiste no silêncio é a inquestionável presença do Outro, o qual encontra no recolhimento daquele que silencia a possibilidade para pronunciar a palavra, a sua palavra, que interpela ao diálogo. Da resposta que damos a esta interpelação ou, mais exatamente, enquanto acontece a interpelação e o responder, ou ainda, na presentificação do instante imediato do encontro, acontece a relação, e “Que ninguém tente debilitar o sentido da relação: relação é reciprocidade” (Eu e TU, p. 9).

Mas a palavra, mesmo tendo assumido, especialmente no ensurdecido barulho dos meios de comunicação atuais, o lugar de destaque como veículo de possibilidade do entendimento e do “diálogo” entre humanos, embora “o mais ardoroso falar de um para o outro não constitui uma conservação (...)” (D. D. p. 35), não é o veículo exclusivo da relação dialó-

gica. Ao contrário, até mesmo no instante em que cessam as palavras acontece o encontro, algo nos diz alguma coisa mesmo em sua "insonoridade" e "quem compreende aqui o 'dizer' como uma metáfora não está compreendendo" (...) "mas o dizer a que me refiro é uma linguagem real. Na casa da linguagem há muitos compartimentos e este é um dos mais íntimos" (D. D. p. 42). Podemos ilustrar esta presença dialógica sem palavras, recordando o famoso êxtase de Óstia, descrito por Agostinho em suas Confissões, que acontece (termo este muito querido por Buber e que se contrapõe à esforçar-se, conquistar) durante uma conversa de Mônica e Agostinho: "Enquanto assim falávamos, anelando pela sabedoria, atingimo-la momentaneamente num ímpeto completo do nosso coração (...). Voltamos ao vão ruído dos nossos lábios (...)"¹

O vão ruído dos nossos lábios é a confirmação do significado etimológico de palavra: do grego parabolé, avisinhar-se, acercar-se, estar junto (para); lançar-se, arrojarse, atirarse (bálo), palavra é a aproximação carinhosa que fazemos à cercania do mistério, ou seja, toda palavra é histórica. Sua gênese é a presença do Ser no mistério vivenciado pela imediatez da presença do fato diante da consciência primitiva. Mas primitivo não quer ser sinônimo de antepassado, antes, somos primitivos toda vez que, abdicando do que sabemos sobre as coisas colocamo-nos diante delas na abertura da possibilidade de que elas nos digam algo ou, como tão bem exprime Buber, "Não é a alma da árvore ou sua dríade que se apresenta a mim, é ela mesma" (EU e TU), p. 9) porque "a força de sua exclusividade apoderou-se de mim" (EU e TU, p. 8). Ao nascer, portanto, toda palavra é mito: vela o mistério com aquilo que ele não é — palavra —, para permitir que no auscultar a palavra aproximemo-nos (parábola) da força originária de originante na qual esta mesma palavra tem sua natividade e sua epifania.

Assim como estamos "em casa" na ausência das paredes que nos rodeiam, moramos na casa da linguagem que é, paradoxalmente, a presença e a distância do outro. "As palavras e a linguagem não constituem cápsulas, em que as coisas são empacotadas para comércio de quem fala e escreve. É na palavra, na linguagem, que as coisas chegam a ser e são".²

O mundo portanto, este mundo no qual fomos inseridos e, por força de tal inserção, não há mais como realizarmos a nossa humanização a não ser pelas vias que nos conduzem ao coração do mundo, coração este que é a cristalina transparência da totalidade presente na singularidade dos entes, este mundo é o nosso grande Outro. Grandeza que, paradoxalmente, presentifica-se na humildade daquilo que não precisa de grandes alaridos para sustentar-se no desvelamento de si mesmo. A força da exclusividade do Outro é ele ex-sistir sem nenhuma forma de coação ou imposição, é seu genuíno estar-aí na independência absoluta de eu percebê-lo ou não: "A rosa é sem porquê/ Floresce por florescer/Não olha si mesma/ E não pergunta se alguém a vê" (Angelus Silesius).

Mundo e linguagem são, portanto, nossa dependência e nossa liberdade; dependência enquanto somos matéria inserida na materialidade do mundo, matéria esta que nos desafia e tende a nos submeter na inexorabilidade de suas leis e liberdade enquanto o transcendemos, depois de maturada imanência, pois “o homem não pode viver sem o ISSO, mas aquele que vive somente com o ISSO não é homem” (EU e TU, p. 39), nomeando-o, dirigindo-lhe o nosso TU e abrindo-nos ao seu TU. Mundo e linguagem, simultaneamente destino e liberdade, “juraram fidelidade mútua. Somente o homem que atualiza a liberdade encontra o destino. Quando eu descubro a ação que me requer, é aí, nesse movimento de minha liberdade que se me revela o mistério. Mas o mistério se revela a mim não só quando não posso realizar esta ação como eu pretendia, mas também até na própria resistência. (...) liberdade e destino unem-se mutuamente para dar sentido; e neste sentido o destino, até há pouco olhar severo suaviza-se como se fosse a própria graça” (EU e TU, p. 62).

Por isso a nossa atitude frente ao Outro, que pode ser e é, na maioria das vezes ambígua, determina a sua graciosa gratuidade quando dirigimo-nos a ele como um TU, ou a sua infernal presença — Sartre já disse que o inferno são os outros — se o outro é o ISSO: “Oh! Mistério em segredo. Oh! Amontoado de informações! Isso, Isso, Isso!” (EU e TU, pg. 6).

Desprender-se do mundo do Isso na permissão e na paciência da espera da revelação do TU é o destino que nos compete e a via de condução ao aprendizado do nosso serviço ao Ser. “Cumprir arear, limpar, brunir, varrer, despojar-se, estar aberto, na viagem que fazemos. Cumprir doar a tudo o que existe o espaço indeterminado — e generoso — de nossa liberdade, para que nele tudo esplenda. Cumprir soletrar, com carinho, o nome das coisas e do próximo, como um pastor que, no campo, pastoreira e abóia as reses do rebanho sob sua guarda”.³

Na generosidade da nossa doação, doação de um espaço cuja magnanimidade cresce para o alto e para cima, do ente mais simples e singelo às manifestações mais refinadas do espírito, deparamo-nos também com a generosidade de sermos acolhidos. À intensidade da nossa doação ao Outro corresponde a intensidade de tudo o que nos doou, fato este tão magnificamente elaborado por Heráclito, pensador da unidade e do movimento: “Quanto mais eu me der a ti, mais eu me tenho a mim. Quanto mais tu te deres a mim, mais tu te tens a ti”.

Nesta vida de relação à qual fomos destinados e por isso nos destinamos, deparamo-nos com três esferas de construção, nas quais a linguagem tem, paulatinamente, seu iniciar e seu coroamento. A primeira esfera é a vida com a natureza. “Com a natureza” não quer dizer assim: a natureza que está aí e com a qual posso me relacionar. Relacionar-se “com a natureza” quer dizer: deixar falar aquilo que sustenta todas as coisas enquanto presença que permite a identidade de isto ou aquilo ser natureza.

Por isso, nesta primeira esfera de relação, diz-nos Buber, estamos no limiar da linguagem. De fato, nesta esfera podemos apenas nomear as coisas e estas passam a ser aquilo mesmo que nomeamos. Nesta esfera, a linguagem dirige-se sempre de nós às coisas; não há reciprocidade, há apenas a sempre renovada esperança de que as coisas sejam aquilo que designamos ao lado da certeza, experienciável em raras ocasiões de descontracção, leveza e presença, de que jamais atingimos o coração da natureza ou a *physis* grega.

A segunda esfera é a nossa proximidade vivida com os homens. “Nesta esfera”, diz-nos Buber, “a relação é manifesta e explícita: podemos endereçar e receber o TU” (EU e TU, p. 7). É precisamente nesta esfera que a linguagem é a forma da relação (EU e TU, p. 117), nesta esfera nossos caminhos individuais encontram guarida, acercamo-nos da tradição, intojetamos costumes, filiamo-nos a uma terra, festejamos com cantos e danças, tudo é festa da linguagem.

A terceira esfera, a vida com os seres espirituais, “embora envolta em nuvens, se revela, silenciosa, mas gerando a linguagem. Nós preferimos, de todo nosso ser, a palavra-princípio, sem que nossos lábios possam pronunciá-la” (EU e TU, p. 7). Portanto, aquilo que gera a linguagem está no seu limiar e no seu coroamento. Assim, o TU Eterno buberiano é princípio e fim da relação: “As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno” (EU e TU, p. 87). Como princípio e fim o Tu eterno deve “ser invocado à maneira própria de cada esfera” (EU e TU, p. 7) para que em cada uma delas vislumbremos “a orla do Tu eterno, nós sentimos em cada Tu um sopro provindo dele” (o Tu eterno) (idem).

Mas entre as esferas, uma há que se destacar conforme Buber, e é a vida com os homens. “Aqui a linguagem se completa como seqüência no discurso e na réplica. Somente aqui, a palavra explicitada na linguagem encontra sua resposta. (...) Aqui, e somente aqui, há realmente o contemplar e o ser contemplado, o reconhecer e o ser-reconhecido, o amar e o ser-amado” (EU e TU, p. 118).

O outro humano, portanto, é a presença da radicalidade da alteridade do TU que me remete à consciência de minha solidão. Por encontrar-me com o outro, o TU humano, numa verdadeira relação dialógica, no suportamento da riqueza de sua diferença, tomo consciência mais plena de mim mesmo, abandono o casulo narcísico do ensimesmamento de uma consciência experimentadora, para abandonar-me à fluência do Nós. O TU, especificamente o TU humano, sem jamais poder ser tratado por mim como um meio — sobre isto temos o alerta kantiano — é a única possibilidade, no encontro, de eu sentir a presença do TU eterno, O outro lança-me, pelo seu amor, à transcendência de mim mesmo.

Até aqui desenrolamos o nosso caminhar. Buber foi o irmão mais velho que sondou os perigos e alegrias do caminho. Estamos ainda na

trilha do mesmo caminho: redescobrir a face do humano em meio a um mundo dominado pela tirania do isso. O TU humano começa a ser, portanto, o limite do nosso pensar:

“Pensar é a limitação a um pensamento que em algum tempo como uma estrela no céu do mundo permanece fixo”.⁴

NOTAS

(1) Santo Agostinho; **Confissões**, Livro IX, capítulo X, O Êxtase de Óstia, Abril Cultural, coleção Os Pensadores, 1982, pg. 182.

(2) HEIDEGGER, Martin; **Introdução à Metafísica**, Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, tradução de Emmanuel Carneiro Leão, 1966, pg. 44.

(3) PELLEGRINO, Hélio; **A construção da alegria**, Jornal do Brasil, Recife, fevereiro de 1985.

(4) HEIDEGGER, Martin; **Da experiência do Pensar**, tradução, introdução e notas de Maria do Carmo Tavares de Miranda, Editora Globo, Porto Alegre, 1969, pg. 31.

BIBLIOGRAFIA

Livros escritos por Buber:

BUBER, Martin; **EU e TU**, introdução e tradução de Newton Aquiles Von Zuben, Cortez & Moraes, São Paulo, 1979, 2ª edição revista.

BUBER, Martin; **Do diálogo e do dialógico**, tradução de Marta E. de Souza Queiroz e Regina Weinberg, Editora Perspectiva, 1982, São Paulo. (Abreviado em nosso trabalho com a sigla D. D.)

PENSAMENTO ORIENTAL

A FILOSOFIA INDIANA

Constança Marcondes CÉSAR

Instituto de Filosofia – PUCCAMP

Tentaremos expor, no que segue, breve panorama histórico e assinalar alguns conceitos-chaves do pensamento indiano.

Podemos dividir o pensamento indiano antigo em quatro grandes períodos: a) o **védico**, que abrange do século XV ao V a.C. Os textos mais importantes do período são: o **Rig-veda**, o **Sama-Veda**, o **lagur-Veda**, o **Atarva-Veda**. Textos menores, também importantes, desse período, são: **Bramanas**; **Sutras**; **Araniacas** e **Upanishads**; b) o **heróico**, de transição, durante o século X a.C.; a) o **bramânico heterodoxo**, do século V ao IV a.C., no qual as principais manifestações são o **jainismo** e o **budismo** e d) o **período ortodoxo**, em que surgem as escolas **loga** e **Vedanta** (século III a.C.).

O período védico é o mais antigo, anterior mesmo à civilização grega. Nele floresce um pensamento filosófico-religioso de grande profundidade e sofisticação, que se expressa inicialmente de forma poética, embora seu conteúdo metafísico seja especialmente interessante. Os **Vedas** constituem um resumo de tudo o que há de mais importante na filosofia indiana. **Veda** quer dizer **saber**, escritura santa, revelada pelos sábios **Rishis**. Revelação intuitiva, mediante a qual a verdade eterna é representada por **Braman**, criador do universo. Conhecimento sagrado, revelado intuitivamente aos sábios, conhecimento sagrado e secreto, lembrando os **mistérios gregos**. Conhecimento revelado, iniciático, cujas chaves são detidas pelos sábios. Revelava-se unidade do mundo, homem e Deus, ou seja, que o homem, o mundo e Deus são uma totalidade una, segundo uma perspectiva monista-panteísta. A totalidade é **Braman** e o mundo e o homem nada mais são que modos de manifestação da divindade, unidade indivisível.

O Rig-Veda diz, tratando da criação do mundo: "Não existia nem o Ser nem o não-ser, não existia atmosfera nem céu, nem a morte nem a imortalidade o dia não era separado da noite; só respirava o Um a partir de si mesmo e não havia nada senão Ele".

O **Reg-Veda** é uma coleção de orações, invocações, tratando da origem do Universo; o **Sama-Veda** é um conjunto de contos e máximas

religiosas, ensinando a viver; o **lagur-Veda** é constituído de fórmulas sacrificiais, de carácter mágico-religioso; o **Atarva-Veda** são imprecações e exorcismos, contra os demônios e os males.

Da mesma época, os textos menores; **Bramanas**, comentários explicativos dos Vedas, gergens da especulação filosófica, propondo uma base lógica e universal para os textos sagrados; os **Sutras**, livros de aforismos, pequenos textos que ensinam a interpretação dos Vedas; os **Araniacas**, "textos das selvas", contendo máximas e pensamentos profundos, para serem meditados na solidão dos bosques pelos **sadhus**, homens santos. Ainda hoje existem os eremitas que vivem nos bosques, em meditação.

Os **Upanishads** são os mais filosóficos desses escritos. "Textos das doutrinas secretas", expressam a sabedoria por excelência. Assim, na Índia, o mais filosófico é também o mais sagrado e o mais importante. Os **Upanishads** são comentários, que abordam o Ser Supremo, o "eu" e o mundo externo. Ou seja, tratam das relações entre o homem, o mundo e Deus. O "eu" de que falam não é simplesmente o "eu" individual, concreto, mas a alma que existe em nós e que é nossa via de acesso à divindade.

Para expressar esta unidade total do universo, a unidade entre a mais íntima interioridade e a alma do todo, os indianos usam a palavra OM ou AUM. A palavra é comentada nos **Upanishads**; simboliza a unidade do universo e é o som que representa o som de todas as coisas, aquilo que faz com que o universo seja um. Representa também a trindade indiana, Braman, Shiva e Vishnu. Os **Upanishads** dizem, a respeito desta palavra: "No fonema A, primeira parte do monossílabo, nascem e se dissolvem a terra, o fogo, o Rig-Veda e o Braman Criador"; a letra A é, pois, o símbolo da criação e da destruição do universo.

"No fonema U, segunda parte do monossílabo, nascem e se dissolvem o espaço, o ar, o lagur Veda e Vishnu, o Protetor. No fonema M, nascem e se dissolvem o céu e a luz, o **Sama-Veda** e Shiva, o Senhor", isto é, o aspecto destruidor de Deus.

A vida de Deus é uma contínua criação e destruição do Universo.

A palavra AUM representa, como dissemos, a trindade indiana; e também os livros sagrados, a totalidade dos elementos e essa dinâmica de criação e destruição permanentes, a perpétua mobilidade da energia no universo.

Os **Upanishads** dizem: "é preciso saber que a alma é una, mesmo quando parece apresentar diferentes formas; está presente em cada indivíduo, embora pareça múltipla, como a lua quando se reflete na água. As almas também parecem muitas, mas na realidade, a Alma é una". A totalidade é animica, sagrada, divina.

O **período heróico**, ocorre no século X a.C. Várias mudanças se passam na Índia. Os dravidianos que já habitavam a região no século XV a.C. encontram os povos árias, procedentes da Mesopotâmia e Irã. A palavra **ária** significa **nobre** e é o título que tal povo se dá a si mesmo. A passagem da sociedade tribal para a divisão do país em reinos é acompanhada de rivalidades e lutas e por uma evolução religiosa que conduz à emergência do período bramânico, no qual a estrutura da Índia atual começa a se esboçar e onde ocorre a hegemonia de Delhi (520 a.C.)

O bramanismo se desenvolve em decorrência da enorme importância, no período, da casta dos **brâmanes** (sacerdotes). A sociedade é dividida em castas e esta estrutura é, na verdade, uma proteção, na vida social, daquilo que se considerava o grande **Braman**. Da cabeça de Braman procedem os sacerdotes; do seu peito e coração, os guerreiros; das suas mãos, os lavradores, artesãos e comerciantes; dos seus pés, os **sudras** (escravos). Os **párias** são os que nascem de Deus.

Braman é uma palavra sagrada, uma fórmula sacrificial dos **Vedas**, que designa também os que recitam os textos sagrados, os sacerdotes e, substantivada, o próprio ser Absoluto.

Ao lado do conceito de **Braman** está um outro conceito importante: **Atman**, que representa a essência do homem e das coisas, a centelha divina presente na totalidade do mundo. Braman, por encarnação, por uma expansão, faz surgir a totalidade dos seres e esta multiplicidade é Atman. A essência do Homem e de tudo o que é, é Atman. Dizem os textos antigos: "Isto tu és: tu és intimamente Braman, porque teu Atman é Braman e Braman é Atman."

Na centelha divina que nos habita, há um reflexo de Deus, presença de Deus em nós. Nós somos deuses, somos aspectos de Deus, como a totalidade do universo. Desta forma, um moanismo **panteísta** caracteriza o pensamento indiano, desde os **Vedas** até o período bramânico. Moanismo panteísta, pois a essência das coisas é Atman a multiplicidade que conhecemos e que tomamos por realidade nada mais é que **maya**, ilusão. A multiplicidade é uma ilusão, uma vez que a totalidade é uma. Dessas concepções, de que Deus está presente no Universo e que o mundo é ilusão, decorrem um certo **pessimismo**, **fatalismo** e **ascetismo**; **pessimismo** em virtude da desvalorização do mundo sensível; **fatalismo**, caracterizado por um desinteresse pela vida imediata; **ascetismo**, que busca a libertação do mundo empírico, a fim de chegar ao Braman-Atman, única verdade.

O caminho para dissipar as ilusões é o do **conhecimento** e todos os movimentos filosóficos do período falam desse esforço e desse caminho. Resulta numa perspectiva metafísica interessante, uma vez que o real não é identificado com o dado imediato, mas com aquilo que subjaz às aparências. Sob as aparências está o verdadeiro sentido, a verdadeira realidade.

O bramanismo foi uma sistematização litúrgica, social e intelectual, da religião védica; não constitui novidade absoluta em relação à tradição antiga, mas consiste numa tentativa de expressar as concepções filosóficas dos **Vedas** e traduzi-las na vida humana e social.

O **período heterodoxo** tem no **jainismo** e no **Budismo** suas principais correntes de pensamento. Aparentemente hostis ao Bramanismo, por suas características, não chegam de fato a uma ruptura absoluta com a tradição.

No budismo, dá-se a não-aceitação da divisão da sociedade em castas, o repúdio aos cultos rituais e aos sacrifícios humanos; no jainismo, ocorre a valorização do mundo exterior, sensível.

A palavra jainismo deriva de uma palavra sânscrita que quer dizer **vencedor**. A corrente filosófica foi fundada por um príncipe guerreiro, e admite duas possibilidades de conhecimento: uma, a do conhecimento intuitivo, direto, imediato; outra, a do conhecimento indireto e imperfeito, perceptivo. Em vez de depreciar o mundo sensível como pura ilusão, afirma que este possibilita conhecimento, embora imperfeito, da realidade. Caracteriza-se pela busca da sabedoria e uma moral ascética, que lembra a moral dos **estóicos**, versão ocidental daquilo que os jainistas se propuseram. Para o jainismo, o bem é realizar o que de melhor existe em nós. Devemos, pois, realizar maximamente nossa dimensão espiritual, a fim de atingir o **nirvana**, absoluto desprendimento de si, que leva ao não-sofrimento, à beatitude, pela libertação do sensível.

Dos sistemas heterodoxos, o mais célebre é o budismo, inclusive pela repercussão que alcançou em toda a Ásia. Foi fundado por Sáquia Muni, "o sábio da família dos Sáquias", o príncipe Sidarta. O príncipe nasceu em 560 a.C. e viveu uma mocidade de prazeres. Aos 29 anos renuncia à sua situação social, para se entregar, por sete anos, à meditação, estudo e ascese. Segundo a lenda, o príncipe abandona o mundo porque, vivendo sempre em seu palácio, não conhecia as dores dos homens e, um dia, ao sair passeando pela cidade, descobre a dor da morte, ao ver um enterro; a dor do envelhecer, ao encontrar um velho acabrunhado pela velhice; a dor do sofrimento físico, vendo um doente. No seu passeio, Sidarta encontra a finitude e a morte e passa a desvalorizar a vida que levava. Toma consciência de que a única coisa que vale a pena, para o homem sujeito ao sofrimento, é buscar a sabedoria, uma vez que a felicidade é fugaz. Os sete anos de meditação a que a lenda se refere têm um sentido simbólico, o da evolução do homem. Meditando sete anos sob uma árvore, o príncipe alcança a iluminação intui a identidade entre a alma individual e a cósmica. Torna-se, assim, um "buda", um "iluminado". Esta iluminação significa que o príncipe tornou-se consciente de quatro verdades: a de que a dor universal; a de que a origem de dor são as paixões, os desejos; a de que o fim da dor é obtido mediante a aniquilação do desejo

(**nirvana**, momento em que a alma se liberta das suas paixões, que a aprisionam); a de que o meio para chegar ao nirvana à a ascese, contemplação e mortificação.

Para o nirvana, há oito caminhos possíveis (octoplavia): o crer, querer, falar, atuar, viver, esforçar-se, pensar e meditar, **retamente**: Ou seja, através da ação, vida, palavra, vontade, crença, qualquer um pode chegar à sabedoria.

O budismo fala da vinculação do homem ao absoluto e será um dos mais importantes movimentos de difusão do pensamento indiano no mundo. Desenvolveu duas modalidades: a do **pequeno veículo** que floresceu no Ceilão, Birmânia e Sião; a do **grande veículo**, no Nepal, Tibete, China, Coréia e Japão.

O budismo propõe um ideal de sabedoria, que pode ser atingido por um dos oito caminhos; visa o desapixonamento face ao sensível, de que Buda é o modelo exemplar.

Denominador comum aos Vedas, jainismo e budismo é a idéia de que há, no coração do homem, uma lótus, uma flor e de que no centro desta flor existe um círculo, dentro do qual se acha a alma, que é luz. Quando o homem atinge o centro do lótus, adquire conhecimento e "a alma sabe tudo que pode saber, canta, dança e grita de alegria", porque descobre o centro de seu ser.

Um momento importante do bramanismo é o da volta a ortodoxia. O **período ortodoxo** (século III a.C. a VIII d.C.) caracteriza-se pelo surgimento de seis sistemas filosófico-religiosos, que substituem a apresentação poética dos **Vedas** por uma formulação mais reflexiva da problemática mundo-homem-Deus. Os seis sistemas (dos quais os mais importantes são loga e Vedanta), constituem pontos de vista, perspectivas sobre a antiga tradição védica. Não se discute a tradição, mas lê-se os textos sagrados buscando o encontro com a divindade. Os seis sistemas surgem de um secretismo religioso, uma espécie de neo-bramanismo. É quando a trindade védica, Braman, Vishnu e Shiva é colocada em primeiro plano e floresce uma literatura jurídica, de que o código de Manu (séc. III a.C.), lei que regia a vida dos indianos, é a máxima expressão. A característica mais impressionante deste período é o sentido profundo da vida e do mal, bem como a desvalorização do mundo empírico, onde dominam a morte e o sofrimento. A **ioga** é, pois, um dos **darshanas** ("pontos de vista"); palavra sânscrita, **ioga** quer dizer **união**, do homem individual com a vida universal. Constitui um conjunto de técnicas que visam a iluminação e foi codificada por Patanjali. Tais técnicas visam favorecer a interiorização e levar à sabedoria. A indução à meditação e concentração recorre a **mandalas** ("círculos mágicos"), desenhos que representam a totalidade cósmica e humana.

Vedanta é o último dos sistemas ortodoxos, correspondendo a um movimento presidido por Samkara ("o sábio"), o qual sistematiza, sob a forma de aforismos (Brama-sutras), a antiga tradição bramânica. São escritos de pura metafísica, uma vez que especulam sobre o universal e o infinito. As idéias-chaves que veiculam afirmam que Atman é Braman, e que só existe o Um. A alma individual é chamada **jiva** e é identificada a Braman, alma universal. A fim de que possa surgir, no homem, a consciência da identidade entre o individual e o universal, Braman se personaliza, para estar a altura da consciência humana. Assim, o deus se manifesta através de personificações sucessivas. Há, pois, diversidade de manifestações, dentro de uma unidade fundamental. Assim, por exemplo, Braman representa o aspecto criador do universo e Shakti, sua esposa, a energia presente no mundo; Vishnu representa o destino, a conservação do universo; Shiva, o tempo e a destruição e sua esposa Kali, a morte.

A vida e a morte são, desta forma, símbolos do Absoluto. Há um ritmo cósmico, uma sucessão de criações e destruições do universo, correspondendo ao ritmo da vida de Braman.

A idéia de ritmo é muito importante na filosofia indiana; está associada a uma harmonia, entre o micro e o macrocosmo. Nos textos dos Vedas, dos Bramanas, dos Puranas, Deus é **causa** (Puruska) e **efeito** (Prakti) do universo. A alternância de manifestação e destruição dos mundos, mostra o movimento perpétuo da divindade. A pluralidade material do mundo é ilusão, **maya**. E todo o pensamento indiano é uma tentativa de indicar como podemos libertar-nos da ilusão; trata-se de perceber, sob o mundo sensível, a única realidade, a única do todo. Tal é o objetivo, conhecimento e sabedoria. **Maya** quer dizer **véu**. O mundo é **véu** que oculta a verdadeira realidade, que a ele subjaz. O sensível **vela** a realidade essencial. O que nos leva a renascer no mundo é a **ilusão**, a qual nos vincula a uma sucessão de vidas. Somos prisioneiros do mundo que amamos, até descobrirmos a verdade. Enquanto isto não acontece, estamos atados à roda da vida, **samsara**, a roda dos renascimentos.

O pensamento indiano, em todas as suas variantes, constitui um esforço de libertação da ilusão. A hatha-yoga, por exemplo, propondo o domínio do corpo físico, na verdade pretende não só a dominação do sensível, mas a libertação dele.

Todas as nossas ações engendram **Karma** ou **dharmas**. **Karma** quer dizer **ação** e consiste na lei de retribuição das ações, no princípio de causalidade atuando na existência. Quando agimos bem ou mal, estamos sob o domínio do **Karma** ou **dharmas** (dever). Ou obedecemos ao deus interior (**dharmas**), ou agimos engendrando conseqüências (**Karma**) e é isto que nos vincula aos renascimentos sucessivos. Quando, por ignorância, agimos imperfeitamente, estas ações têm ressonância nas vidas sucessivas, até esgotarmos o **Karma** (conseqüências inelutáveis das ações).

Quando o **dharma** domina, em vez de sermos vítimas dos acontecimentos, controlamos cada vez mais a nossa vida. É um agir, que resulta da sabedoria e não do acaso, produzindo implicações positivas, encadeamento positivo dos acontecimentos da vida e, em consequência, libertação. O sentido de responsabilidade ética está ligado à idéia de **dharma**.

A raja-ioga mostra que a ação deve ser a melhor possível, **agora**. Os indianos associam a ação errônea à ignorância, como os antigos gregos; o Sócrates platônico, por exemplo, identificava sabedoria e ação correta.

Para os indianos, somos manifestações de Deus; como a Lua, que é uma só, mas cujo reflexo parece múltiplo na água, no dizer dos **Upanishads**. Daí decorre o respeito a todos os seres; não se mata o animal, porque reconhecemos em qualquer tipo de ser a presença do Absoluto; donde a doutrina da não-violência (**Ahimsa**), retomada contemporaneamente por Gandhi.

No poema do Baghavat Gita (séc. IV d.C.), encontramos: "Sentiu temor; por isso teme todo aquele que está só; mas se não existe senão Eu, por que temer?" O poema é uma espécie de resumo dos **Vedas**, mostrando a vida como **batalha**. O caminho para a divindade faz-se através da luta pela conciliação entre os opostos. O poema trata ainda no retorno ao ar, da libertação (**moksha**), pela atitude devocional. A devoção é **bakti**, respeito ao deus que nos habita e habita o mundo. No dizer dos **Upanishads**: "Como de um fogo jorram centelhas idênticas, assim as inumeráveis criaturas procedem do ser indestrutível e voltam a ele".

Em resumo, os conceitos centrais da filosofia indiana são:

a) a noção de **Karma**: princípio de causalidade no âmbito da ação. Toda ação imperfeita engendra consequências inelutáveis;

b) a noção de **dharma**: ação correta, que gera libertação;

c) a identidade entre a alma universal (Braman) e a alma individual (Atman);

d) a manifestação e destruição periódicas do mundo expressam o ritmo harmonioso do universo, onde a vida e a morte constituem uma indivisível totalidade;

e) a libertação das ilusões, da sedução pelo sensível, mediante a consciência de que sob o mundo das aparências há algo mais real, onde o homem encontra o sentido último do seu existir.

CONCEITO DE LEI NO JUDAÍSMO*

Dr. Walter REFHELD
(USP-IBF)

No monoteísmo ético, no judaísmo, na visão dos profetas de Israel toda História é, em última análise, um caminho para o auto-aperfeiçoamento segundo normas inerentes à vontade divina.

Estas normas expressam-se na Lei. E, onde se encontra a Lei na Bíblia?

O Pentateuco (5 livros de Moisés) contém cinco códigos de lei: — o mais antigo é o código da aliança (Êxodo: 21-24) e data do VII século. — O Deuteronômico — no 5º livro de Moisés de 12-26 que é do fim do século VII. — O Código da Santidade — VI século que se encontra no Leviticus-17 a 26. — O Código dos Sacerdotes do VI ao V século distribuídos sobre vários livros da Bíblia: Êxodo — 25 a 31; 35 a 40; Leviticus — 1 a 16; Números — 5 a 6, 15, 17 a 19, 28 a 30; o mesmo conteúdo legal aparece várias vezes com formulação diferente.

Já na Bíblia a lei aparece em quatro códigos diferentes nos cinco livros de Moisés; mas o desenvolvimento da conceituação da lei não para aí, pois atravessa os séculos.

Se a lei decorre de normas contidas na vontade divina, esta vontade nunca pode ser captada plenamente e abrangentemente por nenhum texto humano; sempre permanece um resto. A isso denominamos "Lei do Resto". Matematicamente seria formalidade como segue:

$$\text{Lei Divina} + \text{Resto} \left[\begin{array}{l} \text{o que a linguagem humana} \\ \text{não consegue traduzir, captar.} \end{array} \right] = \text{Vontade Divina}$$

Não é somente este o único motivo da evolução da lei judaica. Além disso a lei precisa de uma adaptação à realidade que está em constante modificação; é preciso uma contínua complementação.

Isto quer dizer que logo depois de que a lei escrita tenha sido redigida do século V, já começou a evolução do que chamamos de "Lei

(*) Texto apresentado no curso sobre **Pensamento Oriental** promovido pelo Instituto de Filosofia da PUCAMP de março a junho de 1989.

Oral", que começou, mais ou menos, com o que a tradição judaica chama de "Grande Assembléia", onde estavam presentes os últimos profetas, sábios e escribas do V século. A partir daí criou-se uma lei oral ao redor da lei escrita.

Ela visava criar uma cerca ao redor da lei escrita. Uma vez que se pode, e segundo os profetas de Israel, se deve considerar a destruição de Jerusalém e do 1º estado da Judéia como um fracasso da "Aliança". Fracasso que se deu porque uma parte dos contracentes não cumpriu com as condições estabelecidas; Israel seguiu outros deuses e não cumpriu com os mandamentos de Deus. Então a outra parte também não se achou mais obrigada a cumprir as suas obrigações, ou seja, proteger Israel, seu Estado, sua Capital. Portanto, depois da destruição do 1º templo o problema de uma autêntica e boa observação da lei e de uma nova concepção da "Aliança" que não poderia fracassar outra vez, se tornou uma questão muito importante, uma necessidade muito urgente. Então se fez tudo para impedir que a Lei fosse novamente infringida. Tentou-se criar uma cerca ao redor da lei.

Exemplo de como essa "cerca" funciona:

Existe nos cinco livros de Moisés, em três lugares, uma recomendação muito simpática ao meu sentimento que proíbe cozinhar o filhote no leite da mãe. Para garantir a completa impossibilidade de cozinhar um filhote no leite da mãe, a lei oral proibiu todo consumo simultâneo de carne e leite. Se obedecermos a esta lei, jamais poderemos chegar a transgredir essa injunção de que não se deve cozinhar o filhote no leite da mãe. Assim surgiu a lei dietética do judaísmo.

Logo depois da lei Bíblica (dos cinco livros de Moisés) ter sido redigido, começou essa lei oral, que é desenvolvida durante sete séculos (cinco séculos antes de Cristo ao segundo século depois de Cristo). Ela se chama **Mishnã** e significa, literalmente, Retomada da Lei Bíblica, mas de uma forma mais completa no intuito de eliminar a própria possibilidade de se transgredir um preceito bíblico. Havia uma proteção rigorosa de redigir a Lei Oral. Mas ela acabava sendo tão obscura que era quase impossível memorizá-la toda e perseguições externas ameaçavam a sobrevivência dos eruditos. Assim se decidiu infringir a proibição de escrever a Lei Oral para salvá-la.

Mal a **Mishnã** era redigida, em fins do II século, já surgiam academias, tanto na Palestina como na Babilônia, simultaneamente, com o fim de discutir esta lei, frase por frase, parágrafo por parágrafo, capítulo por capítulo, tratado por tratado. Trata-se de 63 tratados.

E novamente essas discussões, durante muito tempo, eram transmitidas oralmente. Foram por sua vez, redigidas no momento crítico, quando o volume do material a ser lembrado de cor, ficou tão volumoso que ficava impossível lembrar tudo; e por outro lado, quando surgiam

ameaças externas à sobrevivência de Israel. Então, nesses momentos, tudo aquilo que estava sendo até aí lembrado, foi redigido. Temos hoje uma espécie de protocolos abreviados dessas discussões, que se chama “**Guemará**”.

Agora **Mishnã** e **Guemará** no seu conjunto perfazem o **Talmud**; ele hoje é impresso de tal modo que primeiro se citam alguns versículos da **Mishnã**; segue a discussão sobre este texto depois é citado outro trecho e em seguida discutido. Existe um **Talmud** babilônico que traz a discussão sobre a **Mishnã** nas academias da Babilônia e um **Talmud** Jerusalemita, que não surgiu em Jerusalém mas na Palestina e que traz as discussões das academias Palestinas.

É uma obra imensa com 63 tratados. Mas mesmo com o encerramento do **Talmud** o processo de formação da Lei não pára porque surgem novas dúvidas e dificuldades. Depois do encerramento do **Talmud** é que se consulta as mais importantes autoridades rabínicas da época, a cerca da solução de um problema e eles escrevem suas respostas.

Essas respostas chamamos de “**Responsae**” e perfazem uma imensa literatura, que vai do VI/VII século até o XIII século.

No XII século a literatura sobre a lei judaica tinha se tornado imensa e vasta. Surge então a primeira codificação do filósofo Maimonedes que reuniu todo o material existente a partir da Bíblia até as “**responsae**” sobre cada problema. Essa obra se chama **Mishné-Torá**, publicada em 1180.

Quatro séculos mais tarde, no ano de 1567, na própria Palestina, naquele círculo de místicos que estavam concentrados na cidade de Zafet, um rabino chamado Josef Caro publicou uma obra chamada “**Shulchan Arukh**”.

“**Shulchan-Arukh**” significa “**Mesa Posta**”. Pretendeu colocar numa mesa tudo que se necessitava em questão de lei.

A partir de então para a corrente ortodoxa do judaísmo a “**Mesa Posta**” é a obra decisiva para qualquer problema em assunto legal judaico. A parte não ortodoxa, liberal, no entanto, não acha porque esse desenvolvimento da Lei deveria parar justamente no ano de 1567 e muitas indagações, certamente deveriam continuar a evoluir; pois a outra parte de judeus já não se baseia mais 100% nessa obra.

A ORIGEM DE TUDO ISSO

Tradicionalmente achava-se que todos esses códigos eram transmitidos por Deus a Moisés diretamente. Nenhum pesquisador da Bíblia (hoje) pode mais admitir isto, porque há tantas versões diferentes e tantas soluções diferentes na investigação da Lei que mostra claramente que se procede uma evolução.

No ano de 1902 se descobriu na Babilônia uma pedra estranha que era um antigüíssimo código de leis, o famoso "Código de Hamurabi". Hamurabi era rei de um império grande e representativo nos seus dias. Ele realmente tinha a intenção de criar no seu estado uma vida legal, um regime de direito em que justamente os socialmente fracos seriam protegidos e os economicamente fortes mantidos em limites. Logo que esse código foi decifrado mostraram-se grandes semelhanças com o "Código da Aliança" (1º código Bíblico) e já que esse ano 1902 era época do assim chamado "cientificismo"; uma época em que tudo parecia explicável a partir da lógica científica e a própria Bíblia não mantinha um prestígio muito alto, muita gente estava satisfeito e esfregava as mãos dizendo: Vejam só como esse "Código da Aliança" (da Bíblia) no fundo é apenas um plágio, centenas de anos mais tarde, de algo que já se encontra no código de Hamurabi uns sete a oito séculos mais antigo.

No entanto posteriormente uma minuciosa comparação mostrou que estes códigos, não apenas apresentavam semelhanças, como também diferenças; e essas diferenças eram muito, significativas.

Primeiro tentaremos mostrar que a lei bíblica não é algo que caiu pronto do céu, mas que é uma última ramificação de uma majestosa árvore de pensamento jurídico que se tinha desenvolvido no Oriente próximo já a partir do 3º milênio antes de Cristo. Logo depois de descoberto o "Código de Hamurabi", se descobriram muitos outros códigos, em parte ainda mais antigos.

Hoje em dia podemos traçar esta árvore majestosa; sendo o tronco mais antigo os arquivos de **EBLA**, situada na Síria, que datam de 2400 a 2250 a.C., Este lugar está sendo explorado, investigado, estudado por algumas universidades italianas e o trabalho ainda está em curso; muito daquilo que foi encontrado ainda não está publicado, de modo que lá, ainda vamos encontrar muitas novidades, surpresas que vão iluminar melhor esta antiga cultura.

Uma coisa parece evidente: uma certa afinidade entre certos termos encontrados em EBLA e termos bíblicos. Até a língua e os nomes encontrados em EBLA são muito semelhantes aos que conhecemos na Bíblia.

As culturas mais antigas da Babilônia são dos Sumérios, grupo indogermânico, ariano, e de povos semíticos que florescem lá simultaneamente.

Em 2240 a.C. os Semitas prevaleceram e o rei Saigon criou um grande império, submetendo os Sumérios. Mas um século e meio mais tarde houve a reviravolta: Os Sumérios subjugaram os Semitas e criaram o império de Ur onde se encontrou o "Código de Ur-Nammu" que data de 2050 a.C. Mas também este império é destruído pelos Elamitas, antepassados dos persas, que desceram para o Golfo Pérsico.

Seguiu um período em que, na Babilônia, somente havia pequenos estados, cidades-estados, e, entre estas, em Isin, criou-se um código, chamado pelo seu rei Lipit-Ishtar, pela primeira parte do 19º século a.C.; enquanto que em Eshnuna surgiu, ao redor do ano 1800 a.C. o “Código de Eshnuna”. Simultaneamente, já fora da Babilônia, nas margens do Eufrates superior, florescia Mari, uma cultura semítica importante, onde foram encontrados tabletes do 19º e do 18º século.

No século 18 a.C. Hamurabi criou novamente um grande império na Babilônia onde introduziu o seu código. Fora da Mesopotâmia propriamente dito mas ainda influenciada pelas grandes culturas babilônicas, surgiu na área chamada hoje Líbano, no lugar da aldeia Ras Shamra, uma brilhante cultura semítica na cidade de Ugarit, de onde se retirou todo um arquivo.

A cultura de Ugarit que já floresceu no 15º e 14º século é bastante relacionada com a cultura bíblica. Finalmente possuímos hoje o Código dos Hititas em dois tabletes, encontrados em Hatusa, capital de um grande império na Ásia Menor, no 13º século a.C., cuja importância bélica ressoa ainda na Bíblia.

Todos estes códigos precederam o “Código da Aliança”, redigido no estado de Israel das dez tribos do norte, no 8º século. Como no caso do monoteísmo ético, temos que concluir que Israel não inventou a Lei, mas lhe deu um desenvolvimento muito especial e característico da sua visão de Deus e do mundo.

CARACTERÍSTICAS DA LEI BÍBLICA E COMO SE DIFERENCIA DOS DEMAIS GRANDES CÓDIGOS DE LEI DO ORIENTE

A Lei Bíblica distingue-se, em primeiro lugar, pela pretensão de que a autoridade legislativa da lei não é humana, mas divina. Embora outros legisladores como o próprio Hamurabi, (como consta na introdução de seu código), também se declararam inspirados por Deus; nenhum deles teve a pretensão de dizer que esta lei é de Deus, e que foi apenas transmitida por um ser humano.

Esta pretensão tem importância fundamental; é decorrência direta da idéia teocrática da Bíblia.

O Estado segundo o pensamento político moderno, foi criado para proteger o cidadão de ataques de dentro e de fora. O Estado foi criado por uma espécie de contrato social entre os cidadãos, que delegaram o seu próprio direito de uso da violência para uma 3ª instância (seja ela um homem ou uma assembléia) que usasse a violência em nome de todos e a favor de todos, na defesa de todos.

Esta concepção é muito difundida no pensamento político europeu, de Hobbes, via Locke até Rosseau e muitos outros autores também se preocuparam com esta idéia de um Contrato Social.

Mas a base fundamental de todo esse pensamento é de que o Soberano, seja ele eleito ou não, seja ele um parlamento, um presidente ou um monarca, empregasse monopólio do uso legal da violência física a favor de todos. Acontece que nas várias formas de Soberania que conhecemos isto não acontece.

Começando com uma Soberania que reside numa única pessoa, num ditador ou num usurpador, num rei absoluto. Seria esperar o sobre-humano imaginar que este rei usasse o poder que tem exclusivamente a favor de todos e nunca pensaria na sua própria vantagem.

Isto só seria possível, no esquema descrito pelo filósofo Platão, onde o rei tem que ser filósofo e respectivamente o filósofo rei, mas como na história concreta nunca os filósofos eram reis, nem os reis eram filósofos, então esta é uma idéia que ficou apenas na teoria.

Se passarmos para uma outra forma de soberania que chama aristocracia, ou seja, regime dos melhores, dos nobres, dos que têm sangue azul, enquanto que nós temos apenas sangue vermelho, também deles não se pode e nem se deve esperar que usem o poder do Estado, apenas a favor de todos os cidadãos e nunca pensem a favor da própria classe.

O mesmo acontece numa forma de soberania que chamamos plutocracia que é o governo dos economicamente mais fortes. Provavelmente estes se tornaram assim influentes, porque sempre souberam cuidar muito bem de seus interesses e não se pode realmente esperar que, uma vez no governo, eles esquecerão estes interesses totalmente e atuarão única e exclusivamente pelo bem comum. E finalmente chegamos à Democracia. É um regime de representação popular, onde realmente a soberania é constituída como representação da maioria do povo. Podemos esperar de uma Democracia que não exista o aproveitamento do poder com interesse próprio ou de classe? Acredito que infelizmente a resposta deva ser Não. Não apenas a partir do exemplo que temos hoje em dia no Brasil, mas também pelo exemplo que temos do regime que consta formalmente como a mais perfeita democracia que é a democracia dos Estados Unidos, onde durante muitas décadas, talvez séculos, a minoria dos negros tem sido brutalmente explorada e suprimida por uma maioria branca; evidentemente os judeus podem nos contar longas histórias de onde majorias exploraram minorias.

Então não teria solução o problema do interesse, o problema de uma soberania que realmente utilizasse o monopólio do uso legítimo da violência exclusivamente a favor de todos e nunca a favor de uma maioria ou minoria. O pensamento bíblico dá uma resposta e diz: "Se a soberania ficar nas mãos de Deus, então não poderá haver exploração de maioria ou

minoria em nenhum sentido". Que esta é realmente a idéia teocrática da Bíblia, pode-se concluir do capítulo 8 do 1º livro de Samuel. Quando Samuel deve fazer a passagem da teocracia para a monarquia, e quando apresenta ao povo as desvantagens da futura monarquia, fala exclusivamente de casos de exploração, casos em que o soberano vai se utilizar dos poderes que ele possui a seu próprio favor contra os demais cidadãos .

A idéia teocrática bíblica surge, portanto, do problema dos interesses, surge da necessidade de eliminar os interesses da soberania do Estado.

Isto dará um cunho de profunda justiça social à lei que surge dessa concepção teocrática.

Devemos compreender bem: Deus como concebido pelo monoteísmo ético é um Deus de todos os seres humanos, de todo mundo, mas é também, Soberano do Estado, apenas em Israel, onde mediante um contrato social, Deus recebeu a incumbência de legislar, proteger o Estado, mediante compromisso dos cidadãos desse estado de lealdade e de obediência.

DISTINÇÃO ENTRE TEOCRACIA E HIEROCRACIA

"Teocracia" é o regime bíblico de uma soberania isenta de interesses. "Hierocracia" é um regime que dá todo o poder a uma classe, a dos sacerdotes.

A diferença está em que, na Teocracia bíblica **não existe** hereditariedade do poder; enquanto que na hierarquia, no regime sacerdotal, esta hereditariedade existe.

O 1º que exerceu o poder e era porta voz de Deus no regime teocrático, foi Moisés. Ele não herdou o poder de ninguém também não conseguiu fazer herdar o seu poder a ninguém. Não foram os filhos de Moisés os seus sucessores, mas Josué que foi nomeado por Deus e tampouco era sacerdote.

Mais tarde, quando o povo de Israel estava instalado na terra prometida e, quando não houve mais um representante permanente do Rei, seus representantes não foram sacerdotes mas os assim chamados, **juízes**, não no nosso sentido da palavra, mas figuras carismáticas que em momentos de crise conseguiam mobilizar a força do povo, falando em nome de Deus, e atuando em nome de Deus, até que a crise fosse superada; em seguida o juiz volta ao anonimato. Quer dizer há importantes diferenças entre a teocracia bíblica e um regime dos sacerdotes.

Também o regime teocrático bíblico tem as suas fraquezas e o livro da Bíblia que trata predominantemente da teocracia bíblica é o Livro

dos Juízes, onde nos dezesseis primeiros capítulos fala-se entusiasticamente da teocracia bíblica, ficando depois um tanto cético. Lê-se no 17º capítulo, versículo 6 — palavras como: “Naquele tempo não houve Rei em Israel e portanto todo mundo fazia o que certo parecia aos seus olhos”, uma severa crítica, evidentemente.

O absurdo ao qual chegou a teocracia bíblica é que na pretensão de que pudesse utilizar a soberania ao seu próprio favor, proibindo que ninguém pudesse exercer a soberania a não ser Deus, chegou-se de fato a condições em que cada um fizesse o que bem queria e ninguém mais ficou protegido das incursões do outro.

No Estado teocrático Deus dá a lei e ninguém mais. A lei não pode ser, como é entre nós, o resultado de um embate político seja parlamentar ou não, pois este embate, carrega em si o interesse como um vício. Portanto, a lei de Israel pretende não defender e não emanar de nenhuma autoridade humana, também não da autoridade do Estado. Na Lei não está mencionado nem o Estado, nem seus órgãos executores.

Se a Lei é de autoridade divina e não de autoridade humana ela evidentemente tem que ser muito mais abrangente do que uma lei do Estado.

A Lei do Estado apenas abrange atos públicos, atos que de uma ou outra forma podem prejudicar o próximo.

A lei divina é muito mais abrangente atingindo até os mais íntimos impulsos humanos muito antes que possam surgir ou serem executados.

A lei bíblica abrange: a lei criminal, civil, familiar, moral e a lei religiosa. Qualquer infração contra a lei religiosa é também uma infração da lei do Estado. Por isso o infrator da lei do sábado é punido tão severamente porque ele nega a soberania.

A lei bíblica é normativa em todos os domínios. Há uma completa ausência do poder coativo nesta lei — não há menção do Estado, não há menção de órgãos de repressão e as penas são executadas pela sociedade. E, ainda no Novo Testamento mais ou menos 1400 anos posterior ao código bíblico há descrição de uma execução, um “apedrejamento”; o réu não é executado pelo Estado, de modo que Jesus podia dizer ao povo que estava prestes a executar o veredicto: “Quem de vocês se sentir sem culpa, que jogue a primeira pedra”.

Em geral a lei judaica determina, que quem era testemunha decisiva, quem praticamente deu o material para uma condenação à morte, tinha que jogar a primeira pedra. Isso deveria pesar na (uma lei sem Estado) consciência.

Vocês não encontram na Lei um Estado para executar penalidades. Os reis e os chefes de estados não são fontes da lei, ao contrário, todos são sujeitos à lei como qualquer outro cidadão.

Muito diferentemente de qualquer outro código conhecido hoje, temos no código Deuteronômico (no 2º código do século VI a.C.) uma lei do monarca em Deuteronômico, capítulo 17, versículo 14 a 20 em que diz: o monarca deve sempre ter a Lei ao seu lado, ler nela dia e noite e julgar na base desta lei; jamais poderá ele fazer uma lei ou transgredir uma lei, pois ele estará sujeito a ela, da mesma forma como qualquer outro cidadão.

E tem um número de interessantes fenômenos na Lei que geralmente as nossas leis não apresentam: Por exemplo, vocês têm leis que estão radicalmente contra a razão econômica, ou mesmo, contra a própria razão, a própria lógica. Existe uma lógica do coração, uma lógica do bem estar humano que é mais importante do que a lógica formal.

Eis alguns exemplos: A mais antiga lei do trabalho do mundo era a lei do sábado. Implicava em que, no sétimo dia, todos deveriam descansar sem exceção à partir do patrão, da sua família, até os escravos, servos e os animais. Isto, evidentemente, num regime econômico de trabalho escravagista era um dos maiores absurdos econômicos imagináveis. Imaginem o que os representantes das nossas classes produtoras teriam dito naquela época quando se legislou que ninguém trabalharia no sábado, nem os escravos que pagaria toda a produção existente.

Existem outras leis. A lei que se chama pela palavra hebraica — “Leget”, ou “apanhagem” que se encontra em Leviticus 19-9 e Deuteronômio 24-20 a 22.

Aí há duas leis. Uma chama-se “Leget” que diz que no processo da colheita é proibido passar duas vezes pelo campo, pelo pomar, ou por um vinhedo. O que na primeira passagem tiver caído no chão, ou ficado no arbusto, ou na terra, pertence aos pobres, aos necessitados, às viúvas.

E no livro de Rute se tem um exemplo bonito, numa pequena mais linda novela, como uma moça (que aliás tem mostrado qualidades morais excepcionais) uma moça não judia, que acompanhou a sogra judia para não a abandonar, acompanhando-a para uma terra estranha, a Palestina; como ela pobre que era conseguiu através desta lei de Leget, indo atrás dos seivadores do campo, colher o bastante para o seu sustento e o de sua sogra. A pequena novela tem um “Happy-End”, pois ela casa com o dono do campo. Mas o importante é justamente o fato social. Esta lei é radicalmente anti-econômica.

Imaginem se hoje impuséssemos ao agricultor que ele não pudesse passar duas vezes pelo campo, ou não pudesse fazer um processo industrial duas vezes e o que sobrasse iria para todo o povo? Ele gritaria e diria, que isto incrementaria a inflação tremendamente, e seria o fim do mundo. Também naquele tempo esta lei era claramente anti-econômica e quase irracional. Mas a lei bíblica coloca acima da lógica formal e acima da

lógica econômica uma lógica humana. E ainda mais: a Lei, evidentemente, não visava garantir a estrutura política de um Estado, não visava preservar as estruturas sócio-econômicas vigentes numa sociedade, mas pretendia a sua reforma. Era uma lei essencialmente revolucionária que visava uma sociedade melhor do que a existente que não se regeria apenas pela lógica em política social.

A Lei é revolucionária de acordo com o conceito bíblico da história, e de Deus que é dinâmico e não estático. A própria história é dialética e portanto uma lei que possa vingar numa história dialética deve divergir, até certo ponto, do esquema de uma lógica aristotélica que foi concebida única e exclusivamente para fatos estáticos.

O PROBLEMA DO FORMALISMO

Uma das acusações que mais freqüentemente têm sido feitas às leis do judaísmo é o seu formalismo. Realmente os talmudistas derivavam da Bíblia, dos cinco livros de Moisés, 613 mandamentos, desses 613 mandamentos: 365 são proibições e 248 são imposições, determinações.

Na interpretação talmúdica, o número de 365 representa os dias do ano e o de 248, segundo a medicina talmúdica representa os membros do corpo humano. Assim esses 613 mandamentos abrangem o homem totalmente em todo seu tempo e toda sua substância.

O grande problema é que isso pode levar-nos a um tremendo formalismo e todos os sábios, os mestres talmudicos estavam preocupados com o problema dos conteúdos. Existem inúmeros textos bíblicos que se referem a isso.

Exemplo: no texto dos profetas destinado ao supremo feriado judaico lemos, no capítulo 58 de Isaías o que é uma das mais lindas críticas neste sentido. O Yum Qijur contém o mandamento de jejuar por 24 horas pelo menos.

O profeta mostra o povo gritando: "por que jejuamos nós se Tu (Deus) não olhas para nós, humilhamos as nossas almas e Tu não presta atenção! E responde: "É, porque no dia do Vosso jejum prosseguis nas vossas empresas e exigis que se façam todos os vossos trabalhos. Eis que jejuais para contendas e rixas e para ferirdes com o punho; não jejuais, hoje, de maneira que a vossa voz se faça ouvir no alto. Acaso pode tal jejum ser o que escolhi, o dia em que o homem humilha a sua alma? Consiste, por ventura, em inclinar o homem a cabeça como junco e em estender debaixo de saco e cinza? Porventura chamarás a isso jejum e dia aceitável a Deus? Acaso não é este o jejum que escolhi: Romper as cadeias da malvadez, desatar as algemas do jugo, deixar ir livres os oprimidos e

quebrar toda a dominação? Acaso não consiste ele em repartires o teu pão com o faminto e em recolheres em casa os pobres desamparados, em cobrires o nu, quando vires e não te esconderes da tua carne? — Então romperá a luz como a aurora e depressa nascerá a tua cura! (Isaías, 58, 3-8).

Existem inúmeras passagens proféticas neste sentido que investem contra uma concepção apenas formalista das leis e dos mandamentos. E finalmente isto também é a posição do próprio Jesus, que no capítulo V de Mateus — versículos 18 a 19, diz: “Até que o céu e a terra passem, nenhum jota ou til se omitirá da Lei, sem que tudo seja cumprido”. Mas a exigência da Lei evidentemente, para Jesus, não consiste em cumprir formas, mas em viver o seu conteúdo.

FUNDAMENTAÇÃO DA LEI

Isto também é a preocupação dos grandes rabinos do Taimud; 613 mandamentos deu-nos Moisés, 365 mandamentos negativos proibições que correspondem aos 365 dias do ano, e 248 mandamentos positivos (determinações) que correspondem aos 248 membros do corpo humano.

Veio David e os fundamentos em somente onze (Salmo 15)

Quem ó Eterno, pode demorar na Tua tenda.
 E quem residir no Teu sagrado monte?
 Aquele que caminha com integridade,
 E pratica a justiça,
 Fala a verdade no seu coração
 E não difama com a sua língua.
 Não faz mal ao seu próximo
 Nem traz vergonha a quem com ele lida.
 Rejeitando com seus olhos o desprezível
 Dá honra aos que temem o ETERNO.
 Jamais volta atrás com seu juramento
 Mesmo que resulte em prejuízo próprio.
 Não empresta seu dinheiro com usura,
 Nem aceita suborno contra o inocente:
 Quem atuar dessa forma, jamais cambaleia.

Veio Isaías e os fundamentos em seis: (33,15)

Quem entre nós conseguirá morar no meio do fogo
 E, quem, entre nós, residir nas brasas eternas?
 Quem anda com a justiça e fala com retidão;
 Quem recusa o ganho da opressão,
 E sacode das mãos todo o suborno!

Quem tapa seus ouvidos para não ouvir falar
de sangue e fecha seus olhos para não ver o mal.

Veio Miqueias e os fundamentos em três: (6,8)

Ele te fez saber, ó homem, o que é bom,
E o que o Senhor deseja de ti:
Apenas que pratiques a justiça
E ames a caridade
E andes humildemente com teu Deus

Veio de novo Isaías e os fundamentou em dois: (56,1)

Assim diz o Senhor:
Guardem o direito
E pratiquem a caridade,
Pois a minha salvação está próxima...

Veio Habakuk e os fundamentou em um: (2,4)

Mas o justo viverá pela sua fidelidade

(Talmud Babilônico, Tratado Macot, 24 q)

Geralmente nas Bíblias cristãs fidelidade é traduzida por fé. Com esta tradução, o próprio Paulo se utiliza desse versículo em sua argumentação contra a lei judaica.

Mas a palavra hebraica no texto de Habakuk não significa fé no sentido cristão. É uma palavra que de um lado expressa fidelidade e de outro lado confiança: uma combinação entre fidelidade de confiança, enquanto que o conceito de fé cristã se liga a, crença de algo que não pode ser verificado nem compreendido.

Percebe-se que o Talmud tenta putificar a Lei, conforme o conceito judaico, de uma concepção formalista e quer mostrar que esses numerosos preceitos (613) no fundo se baseiam em muito poucas normas.

Uma última observação a cerca da importância do conceito bíblico judaico de Lei. Pode-se achar que é um conceito totalmente ilusório, totalmente teórico e sem nenhuma razão de ser dentro da nossa vida prática.

Por outro lado, a nossa prática política mostra que os vícios dos interesses minam todo e qualquer regime político que até agora se tenha inventado neste mundo.

Portanto a lei para ser justa não pode depender exclusivamente do processo político; ela deve ter uma base absoluta, acima da política. É isso que a lei Bíblica, a lei judaica pretende. Ela pretende criar o conceito de uma lei cuja base não é a disputa política, mas que é Lei de forma absoluta, como ela é inscrita na nossa consciência e como ela é ensinada pelos grandes acontecimentos da história universal.

E esta idéia se arraigou no pensamento jurídico europeu; não apenas pela idéia de que uma das bases da nossa lei é “**jus-naturalis**”, a lei do direito natural, aquilo que está inscrito em nossa consciência em nossa lógica como o certo e justo, como também há muito tempo existe uma preocupação de libertar grande parte da humanidade, cidadãos oprimidos, da sua opressão, a partir de uma lei que se pretende também superior a uma legislação apenas resultante de um processo político.

A primeira redação de uma declaração libertadora deste tipo foi “The Declaration of Human Rights” — na Declaração da Independência dos Estados Unidos de 1756, que influiu profundamente na “Declaration des ... promulgada anos depois, em 1789 pela Revolução francesa e ainda em 1948 temos a grande lei da “Declaração Universal dos Direitos Humanos” promulgados pelas Nações Unidas que também não depende, não decorre de um embate, de um interesse político, mas que se coloca, como justiça absoluta, acima de toda e qualquer autoridade humana exatamente absoluta, acima de toda e qualquer autoridade humana exatamente como o fez a lei bíblica a 2.500, 3000 anos atrás.

COMPARAÇÃO ENTRE O CÓDIGO DE HAMURABI O CÓDIGO DA ALIANÇA, O CÓDIGO DO DEUTERONÔMIO E A LEI DA SANTIDADE

O panorama de fundo para estes códigos é uma economia escravagista, em que todo trabalho era executado por escravos e o homem da sociedade que se prezava não trabalhava, pois o trabalho desprestigiava. Por isso comparava-se por muito ou pouco dinheiro escravos.

Há três classes de súditos da coroa na lei de Hamurabi:

Os AWILUM — privilegiados, uma classe média muito alta.

Os MUSKENUM — artesões ou escravos libertados, uma classe bem mais baixa.

Os Escravos — provavelmente a classe mais numerosa.

§ 15: Se um awilum fez sair pela porta (da cidade) um escravo, ou uma escrava do palácio, ou um escravo, ou uma escrava de um muskenum, ele será morto.

Mencionam-se aqui os dois extremos na escala social: O “palácio” do rei e o “muskenum”, a classe menos prestigiada fora dos escravos. Procedendo assim a legislação evidentemente inclui também o “awilum” que se encontra entre o “palacio” e o “muskenum”.

§ 16: Se um awilum escondeu em sua casa um escravo, ou uma escrava fugitivos do palácio ou de um muskênem e a convite do arauto não os fez sair: o dono dessa casa será morto.

A pena capital recai não só sobre quem facilita a fuga de um escravo, mas também sobre quem esconder em sua casa um escravo fugitivo e não o apresentar quando o arauto anunciar na cidade a fuga e conclamar os cidadãos a entregar os escravos fugitivos.

§ 17: Se um awilum prendeu no campo um escravo ou escrava fugitivos e o reconduziu ao seu dono: o dono do escravo dar-lhe-á dois ciclos de prata.

A legislação bíblica do Deuteronômio proíbe a entrega de um escravo fugitivo que procurasse refúgio na casa de um israelita (cf. Dt. 23, 16-17).

§ 18: Se esse escravo não quis declarar o nome de seu proprietário: ele o levará ao palácio sua questão será esclarecida e ele será reconduzido ao seu senhor.

§ 19: Se ele reteve esse escravo em sua casa e depois o escravo foi preso em sua mão esse awilum será morto.

§ 20: Se o escravo fugiu da mão daquele que o capturou esse awilum pronunciará para o dono do escravo um juramento (em nome) de Deus e será livre.

Um awilum que capturar um escravo fugitivo é responsável diante da lei babilônica pela restituição desse escravo a seu proprietário. Se contudo o escravo capturado conseguir escapar das mãos de seu capturador, este deverá pronunciar na presença do dono do escravo um juramento diante da divindade proclamando sua inocência e declarando não ter agido negligentemente.

Para possibilitar a comparação com estes conceitos legais relativos a escravidão, apresentamos agora os respectivos parágrafos no “Código da Aliança”, do “Código do Deuteronômio” e do “Código da Santidade”.

CÓDIGO DA ALIANÇA

Ex. 21,1 – 11

1. Eis as leis que lhes proporás:
2. Quando comprares um escravo hebreu, seis anos ele servirá; mas no sétimo sairá livre, sem nada pagar.
3. Se veio só, sozinho sairá; se era casada, com ele sairá a esposa.
4. Se o seu senhor lhe der mulher e esta der à luz filhos e filhas a mulher e seus filhos serão do senhor, e ele sairá sozinho.
5. Mas se o escravo disser: “Eu amo a meu senhor, minha mulher e meus filhos, não quero ficar livre.
6. O seu amo o levará aos juízes e o colocará junto à porta ou a ombreira e lhe furará a orelha com uma sovela; e ele ficará escravo para sempre.

7. Se alguém vender a sua filha como serva, esta não sairá como saem os escravos.
8. Se ela desagradar ao seu senhor, ao qual estava destinada, este a fará resgatar; não poderá vendê-la a um povo estrangeiro, usando de fraude para com ela.
9. Se a destinar a seu filho, este a tratará segundo o costume em vigor para as filhas.
10. Se tomar para si uma outra mulher, não diminuirá o alimento, nem a vestimenta, nem os direitos conjugais da primeira.
11. Se a frustrar nessas três coisas, ela sairá sem pagar nada, sem dar dinheiro algum.

CÓDIGO DO DEUTERONÔMIO

Dt, 15, 12-18

12. Quando um dos teus irmãos, hebreu ou hebréia for vendido a ti, ele te servirá por seis anos. No sétimo ano tu o deixará ir em liberdade.
13. Mas, quando o deixares ir em liberdade, não o despeças de mãos vazias:
14. Carregar-lhe-ás o ombro com presentes do produto do teu rebanho da tua eira e do teu lagar. Dar-lhe-ás conforme a bênção que o ETERNO teu Deus te houver concedido.
15. Recorda que foste escravo na terra do Egito, e que o ETERNO teu Deus te resgatou. É por isso que te dou hoje esta ordem.
16. Mas se ele te diz: "Não quero deixar-te", se ele te ama, a ti e a tua casa, e está bem contigo.
17. Tomarás então uma soveia e lhe furarás a orelha contra a porta, e ele ficará sendo teu servo para sempre. O mesmo farás com a tua serva.
18. Que não te pareça difícil deixa-lo ir em liberdade: ele te serviu durante seis anos pela metade do salário de um diarista. E o ETERNO, teu Deus, te abençoará em tudo que fizeres.

CÓDIGO DA SANTIDADE

Lev, 25, 39-46

39. Se o teu irmão se tornar pobre, estando contigo, e vender-se a ti, não lhe imporás trabalho de escravo;
40. Será para ti como um assalariado ou hóspede e trabalhará contigo até o ano do jubileu.
41. Então sairá de tua casa, ele e seus filhos, e voltará ao seu clã e à propriedade de seus pais.

42. Na verdade, eles são meus servos, pois os fiz sair da terra do Egito, e não devem ser vendidos como se vende um escravo.
43. Não dominarás com tirania, mas terás o temor de teu Deus.
44. Os servos e as servas que tiveres das nações que vos circundam; delas podereis adquirir servos e servas.
45. Também podereis adquiri-los dentre os filhos dos forasteiros que habitam entre vós, bem como das suas famílias que vivem convosco e que nasceram na vossa terra: serão vossa propriedade.
46. E deixa-os-ei como herança a vossos filhos depois de vós, para que os possuam como propriedade perpétua.
Te-los-eis como escravos; mas sobre os vossos irmãos, os filhos de Israel, pessoa alguma exercerá poder de domínio.

A Bíblia faz distinção entre dois tipos de estrangeiro: uns são chamados **Guer**: Um estrangeiro que resolveu viver na terra de Israel e se considera sujeito à Lei, merece e goza da mesma proteção da Lei, como qualquer filho de Israel. O outro é o "Nokhri", o estrangeiro que vem explorar temporariamente as riquezas do país ou tratar de qualquer outro assunto em Israel. Não é considerado sujeito à lei de Israel e é tido como um estrangeiro.

Percebe-se claramente uma evolução nestas leis. Na lei de Hamurabi, devolver ou proteger um escravo era um crime que tem como castigo a pena de morte.

Na lei da Aliança — todo escravo não estrangeiro e que está debaixo da lei de Israel sai livre no sétimo ano.

Na lei do Deuteronomio ele não sai vazio, mas tem que receber uma recompensa adequada pelos anos que trabalhou pelo seu senhor.

Pelo "Código da Santidade", ele nem deve ser considerado como escravo, mas como um assalariado, um hóspede.

Eis uma clara evolução do conceito.

Evidentemente, num mundo baseado numa economia escravagista o último passo na abolição da escravatura ainda não podia ser dado. Ainda se faz uma distinção entre seres humanos que são propriedade de Deus e, portanto, não podem ser propriedade de Deus. O último passo nesta evolução somente poderá ser dado numa etapa seguinte.

SIMBOLOGIA PARA COM O NÚMERO SETE

O sete aparentemente é um símbolo de liberdade, perfeição, completação.

Sete era o número dos planetas na astronomia antiga, praticamente do universo todo.

Se o escravo tiver servido seis anos, falta um por completar. A semana tem sete dias porque no sétimo dia se completou a obra pelo descanso. Aí está a mais importante explicação do chamado princípio sabático. Não se trata somente e simplesmente de um dia de descanso; se trata de algo muito mais importante, de uma tentativa de corrigir periodicamente as distorções criadas pelo processo de produção econômica. Este processo de produção econômica, tão fundamentalmente cria grande distorções.

Em primeiro lugar cria a divisão de trabalho, inerente todo o processo de produção, pois nele alguém manda e o outro obedece, aquele que manda julga que todo o produto é dele e aquele que obedece é mal e mal indenizado.

Isto cria uma enorme diferenciação entre os seres humanos, não apenas do ponto de vista econômico, poucos ricos, muito pobres, como produtor também de uma grande diferença em prestígio social, porque um engenheiro, um mestre são gente de calibre, mas o operário que toca o tear não vale nada.

Além disso o processo de produção econômica também distorce a nossa hierarquia de valores.

Dentro do processo de produção, o supremo valor é o da utilidade respectivamente é o valor da eficiência; dentro desse processo não interessa solidariedade humana; amor, verdade, nada a que não seja eficiência e utilidade.

Agora dentro das nossas vidas humanas a hierarquia dos valores é totalmente diferente. Lá em cima se escreve o valor da verdade e sem verdade não há justiça. Lá em cima se escreve o valor da solidariedade humana, do amor e todos esses valores não aparecem dentro do processo de produção econômica.

Então é necessário um periódico reajuste, uma correção dessas três distorções: a social, econômica e dos valores. É isso que pretende o dia de sábado. É no sábado que o dono é igual ao servo e não existe distinção. Pela concepção judaica, quando vem o sábado, todos são iguais, todos fazem parte do "Príncipe de Israel" que vai encontrar a Princesa Sábado. Antigamente nos círculos místicos de Zafét, no século XVI, as pessoas saíam ao anoitecer para os campos para receberem a "Princesa Sábado".

Hoje em dia, nas sinagogas, talvez com excessão das reformistas, em determinado momento, todos se voltam para a porta para receberem a "Princesa" e todos fazem parte disso. Esta compreensão do sábado como conectivo das distorções do processo de produção econômica; confirma-se em outras leis bíblicas por exemplo na lei do "ano sabático".

Se no sábado, tudo e todos são iguais, algo de semelhante acontece no ano sabático. Não se pode semear ou colher; mas as plantas crescem e a produção pertence a todos para colherem o que necessitam. Uma sugestão provisória do direito da propriedade rural para corrigir as distorções do processo econômico.

Na nossa economia social, atual, todos somos escravos do trabalho; nós todos somos escravos da produção econômica. No filme de C. Chaplin — “Tempos Modernos”, o operário, depois de trabalhar tanto apertando parafuso na esteira rolante, vai para as ruas, continua fazendo este mesmo movimento. É porque isto entrou no seu sangue e este homem se tornou um escravo do trabalho. O sábado vem a ensinar que “o homem não deve ser escravo mas, o dono do trabalho”. A razão que é dada para explicar este fato e a de que Deus teria descansado no sétimo dia depois de ter trabalhado seis dias na criação do mundo. Ora, Deus porventura necessitaria desse descanso? Deus porventura teria ficado tão cansado que precisasse desse descanso? De forma alguma. E, o que fez Deus? Deus se mostrou Senhor da obra; distanciou-se dela para apreciá-la e poder dizer: isto é muito bom!

Este mesmo direito é o direito de todo ser humano; dar periodicamente um passo para trás; apreciar o seu trabalho; avaliá-lo. Somente assim este trabalho se transforma em “obra”.

A transformação do trabalho em obra é um dos direitos básicos do ser humano, dos direitos fundamentais do homem e que nos foram comunicados há uns 2.500 anos antes dos nossos dias. Então o sábado completa a obra de um período de seis dias de trabalho.

BIBLIOGRAFIA SOBRE O MONOTEÍSMO ÉTICO E LEIS DO JUDAÍSMO:

ARTHUR HERTZBERG — “Judaísmo” pp. 58-70.

ISIDORE EPSTEIN — “Judaísmo” — cap. “Torá” — pp. 22-30.

GERHARD V. RAD. — “Teologia do Antigo Testamento”, vol. I; “A revelação de Deus no Sinai”, pp. 193-274.

G. F. Moore — “Judaísmo” in the First Centuries off the Christian Era” — vol. I “The perpetuity of the law”.

Enciclopédia Judaica Castellana, verbete — ? judio

Sabatino Moscati — “The face of the anciant East, Routhedge & Kegan Paul, London, 1960.

Jacques Finigan — “Light from the ear East” Princeton Univ. Press, 1955.

William Foxwell Albright — “From the stone age to Christianisty”, The John Hopkins Press, Baltimora, 1957.

J. G. — O judeu e a modernidade.

Esequiel Kauffmam — Idéia interna do monofismo Israelita.

RESENHAS

MORAIS, Regis de.
Cultura Brasileira e Educação
Papirus, Campinas, 1989

O livro **Cultura Brasileira e Educação**, do Prof. Dr. Regis de Moraes, recentemente editado pela Papirus de Campinas, vem contribuir para os debates sobre a cultura e a educação brasileiras. Ele é indispensável a todo militante da educação. Tem linguagem fluente e precisa; conteúdos claros e academicamente apresentados, numa perspectiva histórica.

Partindo do princípio de que a compreensão, a análise e a crítica da educação brasileira não podem ser dissociadas da história, da cultura e da sociedade, Regis interpreta a problemática educacional numa visão globalizante. Escrever sobre a educação brasileira, sem conhecer o passado histórico-cultural em que a educação se faz sob a égide das desigualdades sociais, apoiando-se em autores que desconhecem a nossa realidade, parece ser uma forma de alienação e de dependência cultural. Daí, o caminho trilhado por Regis ser aquele cuja compreensão não pode estar dissociada da história, da cultura e da sociedade em que se insere esta educação.

O ponto de partida para isso é a busca da convergência entre a etnologia, a sociologia e a história, evoluindo-se para uma reflexão filosófica, sendo que esta deve debruçar-se sobre a reflexão cultural. Não é somente um ponto de partida, mas também, de chegada, na medida em que o autor procura reconstruir historicamente e detectar, em todas as suas nuances, as peculiaridades da cultura e da educação brasileiras. O autor interpreta a evolução da educação na cultura brasileira, observando o ser da cultura e da educação no seu acontecer, numa visão de mundo que "é a forma pela qual o mundo foi percebido e transformado em representações que passaram a reger a dinâmica emocional e a estrutura cognitiva de um povo" (p. 15). A complexidade cultural é muito acentuada, já que vivemos num país com diferenças culturais e com sociedades justapostas, tendo, cada uma, as suas facetas. É necessário um estudo profundo dos processos de aculturação no desenvolvimento étnico de um país plurirracial como o nosso, com uma mistura de raças, com encontros e desencontros culturais que acabaram desenhando um modo particular de ser e de existir. O processo cultural de nossa história é resultado das relações entre o Velho e Novo mundo; entre o elemento indígena e as antigas culturas africanas, sem falar dos imigrantes que aqui se fixaram. Por isso, pergunta Regis: "Afinal, nós brasileiros, quem somos"? Somos herdeiros de nações indígenas de bases lusas, de povos africanos em regime de escravidão e de todos os povos imigrantes. Essa é nossa trajetória. O autor procura acompanhar e analisar esse trajeto histórico da evolução da cultura brasileira, buscando os elementos fundamentais para a história e a filosofia da educação.

Na busca dessas peculiaridades em nossa trajetória, Regis reconhece que nossa cultura está impregnada de estetismo, isto é, "de ser em suas produções espirituais uma manifestação muito mais retórica e ornamental, muito mais mimética do que expressiva de um tônus nacional emergido de nossas singularidades" (p. 32). Além dessa retórica, o Brasil é um país sem identidade cultural, pródigo em imitar os modelos sociais e intelectuais estrangeiros, como, por exemplo, na educação, os movimentos montessorianos, piagetianos, rogerianos, behaviorianos e

outros, cujo resultado é um ecletismo de teorias sem consistência interna, provocando o isolamento e a diluição cultural.

Outro item relevante, no livro de Regis, é sua análise histórica a respeito das interferências no Brasil. O autor começa com o processo de europeização. A civilização européia, na busca de espaços, investiu contra os povos descobertos, conduzindo-os a pensar e a viver de acordo com seus modelos. A educação sofreu as maiores conseqüências. O Brasil-colônia, viveu sob o jugo de Portugal, durante três séculos. Tudo começou com a vinda da Companhia de Jesus que, através da escola possuía o veículo para a transmissão e a circulação das idéias dominantes. De forma prática, isso começou nas escolas de ler e escrever, estendendo-se até os cursos de aperfeiçoamento. Com o monopólio das riquezas, pela coroa; e o da educação, pelos jesuítas, processou-se, no Brasil, a europeização de forma impositiva. Foi trazido para cá um vasto sonho imperialista, com a finalidade de substituir a cultura aqui vigente pela cultura ibérica. A colônia, subjugada pela coroa e pelo ensino alienante dos jesuítas, ficou impedida de caminhar para a sua auto-afirmação cultural. Foi massacrada pelo transplante da cultura ibérica. O autor não se atém somente à influência portuguesa, mas destaca também as significativas contribuições africanas, vindas com os escravos que, vendidos em diversos locais, contribuíram na formação cultural do país.

No terceiro século de colonização, século XVIII, o desenvolvimento da mineração abriu o mercado interno, o comércio, a urbanização, o surgimento de nossa pequena burguesia, que despertaram para a produção e o consumo da cultura. Com a expulsão dos jesuítas, Marquês de Pombal tenta superar a estrutura agrária semifeudal. Começam os contatos dos nossos intelectuais com a França, iniciando a ascendência da cultura francesa sobre a colônia. Agora o europeísmo não é imposto de forma violenta, mas as conquistas francesas são resultado do reconhecimento de um povo. D. João VI, em 1816, trouxe para o Brasil a missão artística francesa. A França iluminista da Revolução Francesa foi um foco de irradiação cultural para o país. Essa influência se fez presente nas constituições de 1824, com o liberalismo monárquico e, na de 1891, com o positivismo, que teve uma forte repercussão em nosso movimento republicano, principalmente com Benjamin Constant, na Escola Militar e na atuação política. Esteve presente em quase todos os setores da vida cultural. Apesar dessas mudanças no final do século XIX, a educação primária contava com poucas escolas, ao passo que o ensino secundário, de caráter propedêutico, atendia a clientela da elite.

O século XX é interpretado por Regis como um século marcado por muitos fatos, conflitos e transformações, a começar pela Primeira Guerra Mundial. Na educação, a Reforma de Francisco Campos tentou definir uma política educacional, estruturando o ensino secundário, comercial e superior, com a criação do Estatuto das universidades; veio o Manifesto dos Pioneiros, redigido por educadores brasileiros que, influenciados por ideólogos estrangeiros, chegaram à conclusão de que o Brasil necessitava de uma nova educação, em oposição à que vinha sendo desenvolvida pela Igreja Católica, com sua pedagogia tradicional. Os pioneiros representavam o escolanovismo, o humanismo moderno, de base cientificista de sociólogos, biopsicólogos e filósofos americanos, como John Dewey e Kilpatrick. É a educação sob o signo do americanismo. Regis aponta, como fato marcante, a Segunda Guerra Mundial. Vieram os empréstimos, o assistencialismo, a Aliança para o Progresso, a invasão de empresas privadas, corporativas e monopolistas, com acordos de garantias celebrados entre os governos. Deu-se uma invasão sócio-cultural encetada pela hegemonia político-econômica, com avançada tecnologia de valores pragmáticos. O sistema educacional foi afetado pela pedagogia tecnicista, a partir de 1960, através dos Acordos MEC-USAID. Esses acordos visaram à internacionalização de valores culturais norte-americanos, personificados num modelo ideal de educação para o Brasil. Instituíram a assistência

e a cooperação financeira para a organização do sistema educacional brasileiro, que deveria ajustar-se ao modelo de desenvolvimento econômico e político do país. Abriram caminhos e ampliaram fronteiras para a penetração e assimilação do capital norte-americano no Brasil. Em menor escala, Regis destaca a interferência de outras grandes potências em nosso país, como o Mercado Comum Europeu e o Japão. Nesse clima de capitalismo transnacional, nossa dependência ficou complicada, tendo, como consequência, uma concentração de renda mais injusta, desemprego e mão-de-obra barata. Sempre invadidos cultural e economicamente, sempre submissos, Regis afirma que corremos o risco da desculturação pela imposição de núcleos culturais mais poderosos, na medida em que os valores culturais não foram assumidos conscientemente; pelo contrário, foram impostos. O caráter do provisório, do improvisado, da imitação; a dificuldade de desenvolver um projeto cultural próprio; de identificar nossas raízes culturais; tudo isto, diz o autor, vai nos introduzindo no caráter estetizante de nossa cultura. Numa cultura de fachada, de submissão, de ornamentação, e não de identificação.

Finalmente, no capítulo VII, um assunto que muito nos toca: a questão da universidade. Tomamos por base o ensaio de Philip G. Altbach. Ele divide as universidades em dois blocos: no primeiro, do mundo altamente industrializado, estão as universidades centrais, reconhecidas como líderes, produtoras do saber e da pesquisa, com maior participação nas verbas, bem equipadas e muito prestigiadas; no segundo, do Terceiro Mundo, estão as universidades periféricas, que copiam os desenvolvimentos estrangeiros, produzindo pouco de original, são dependentes das centrais e constituem a grande maioria. Regis enquadra as universidades brasileiras no bloco das periféricas. O Brasil, com uma recente vida universitária, não possui nenhum modelo que ocupe liderança mundial; pelo contrário, nossas instituições primam pela falta de seriedade científica. As pesquisas deixam a desejar. Não há um projeto autêntico de universidade. Os professores, na grande maioria, mal qualificados e pouco prestigiados. Buscam-se, como modelo de universidade, estilos estrangeiros, principalmente americanos. A reforma universitária de 1968, com a Lei 5.540, é exemplo característico de uma reforma imposta, estruturada nos piores modelos americanos, resultante dos Acordos MEC-USAID. Daí, a razão de o autor defender o caráter estetizante de nossa universidade. No campo da filosofia, predominam os modelos escolásticos, positivistas, pragmatistas, e outros semelhantes. Apesar das nuvens negras que pairam sobre o céu de nossas universidades, nem tudo reflete o negativo. Existem também trabalhos significativos, produzidos por profissionais competentes. É preciso romper com o "status quo" existente, mediante uma ação conjunta, desvencilhando-nos das amarras do modelo muito tecnicista e divisionista da reforma de 1968, com a elaboração de um projeto menos difuso e retórico. Torna-se necessário um compromisso com o meio no qual a universidade está inserida, com responsabilidade social do cientista, do filósofo e de todos aqueles que militam na pesquisa, no ensino e na extensão.

É evidente que a resenha traz o perigo de limitar e simplificar o pensamento do autor. Ficou claro que a indústria cultural do país ajustou-se aos padrões internacionais, em termos de produção. O internacional (europeu e americano) foi o tema que ocupou o espaço nas discussões do professor Regis, sobre a cultura brasileira e a educação. Nossa intenção foi contextualizar o livro, no âmbito dessas discussões. A obra é resultado de uma pesquisa exaustiva, competente, que abre caminhos e pistas para novas interpretações. É absolutamente desnecessário discorrer sobre a relevância da publicação deste livro para a educação brasileira.

Prof. Levino Bertan

Universidade de Londrina
Departamento de Filosofia



LANÇAMENTO

Paradigmas filosóficos da atualidade (Coletânea)

Maria Cecília Maringoni de Carvalho (Org.)

Esta obra tematiza algumas das mais importantes vertentes filosóficas da atualidade, como Filosofia Analítica, Racionalismo Crítico, Fenomenologia. Tem como objetivo orientar professores e estudantes de filosofia que pretendem seguir os caminhos filosóficos contemporâneos.

CONHEÇA OUTROS TÍTULOS DA PAPIRUS SOBRE FILOSOFIA:

Por um Conhecimento Filosófico

Gilles-Gaston GRANGER (Trad. Constança Marcondes Cesar)

Teoria Crítica — Habermas e a Escola de Frankfurt

Raymond Geuss (Trad. Bento Itamar Borges)

A Ontologia Política de Martin Heidegger

Pierre Bourdieu (Trad. Lucy Moreira César)

O Mal — Um desafio à Filosofia e à Teologia

Paul Ricoeur (Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida)

Aprendendo Filosofia

César Aparecido Nunes

Filosofia da Ciência e da Tecnologia

J. F. Regis de Moraes

Construindo o Saber — Técnicas de Metodologia Científica (Coletânea)

Maria Cecília M. de Carvalho (Org.)

História e Pensamento na Educação Brasileira

J. F. Regis de Moraes

A Gestão do Futuro

Rubem Alves

As Razões do Mito (Coletânea)

J. F. Regis de Moraes (Org.)

SOLICITE CATÁLOGO — ATENDEMOS PELO REEMBOLSO POSTAL
Caixa Postal 736 — 13001 — Campinas — SP

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to • Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a • Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a • Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro
Telefone (PABX) 2-7001 – Ramal 29
13100 – CAMPINAS – SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUCCAMP, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas padrão datilografadas, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto a bibliografia, notas, referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo de 10 linhas. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Reflexão 46 – Caminhos da Epistemologia

Capa: Alcy Gomes Ribeiro

Departamento de Composição e Gráfica

Supervisão Geral: Anis Carlos Fares

Composição e Past-up

Coordenadora: Célia Regina Fogagnoli Marçola

Equipe: Maria Rita A. Bulgarelli e Silvana Dias de Souza

Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno

Fotolito, Impressão e Acabamento

Encarregado: Benedito Antonio Gavioli

Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Cioffi, Eduardo Paulo Mageste, Luiz Carlos Batista Grillo, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

Auxiliares de Administração: Carla Lúcia Ferreira, Elaine Simone Bernardo, Eliana de Jesus Perissinot, Flávia Domitila Costa Morais, Queila Davanso.

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro
13020 Campinas SP – Tel.: (0192) 2-7001 – Ramal 29

Distribuição: Papirus – Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13020 Campinas SP – Tel.: (0192) 32-7268

Maria Cecília M. de Carvalho

Verdade e pragmática: sobre as teorias de Strawson e Habermas

Mario Castellana

Para uma História da Epistemologia

Francis Jacques

L'argumentation dans le texte philosophique

Vera Vidal

O Dialogismo de Francis Jacques

Nadia Virginia B. Carneiro

O autor e a criação do texto literário – Aspectos heideggerianos do aparecer da verdade na obra de arte literária.

Aldo Vannucchi

Atualidade da teoria dos ídolos

Alberto Cupani

Positivismo, "positivismo" e objetividade científica

Cecília Maria P. Pires

Vieira Pinto pensando a nação

Carlos José Martins

O tema do corpo na Fenomenologia da Percepção

Péricles Mariotto

Do outro enquanto absoluta alteridade que fundamenta o encontro

Pensamento Oriental

Constança Marcondes César

A Filosofia Indiana

Walter Refffeld

Conceito de lei no judaísmo

Resenha