

# RACIONALIDADE E COMUNICAÇÃO

*Reflexão Reflexão Reflexão Reflexão Reflexão Reflexão Reflexão Reflexão Reflexão Reflexão*



**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, Elisabete Matallo Marchesini de Pádua, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, João Francisco Regis de Morais, Luis Alberto Peluso, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Paulo de Tarso Gomes, Tarcísio Moura.

**Colaboradores efetivos:** Antonio Carlos Martinazzo, Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Márcia Reami Pechula, Maria Leticia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

**Correspondentes no Brasil:** Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Hilton Japiassú (RJ), Hubert Lepargneur (SP), João Ribeiro Junior (Campinas), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia), Mário Guerreiro (RJ), Moacir Gadotti (SP), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ).

**Correspondentes no Exterior:** Agostinho da Silva (Portugal), Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Celina Mertora Mendoza (Argentina), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), Francisco da Gama Caieiro (Portugal), Georges Gusdorf (França), Javier San Miguel Beltran (Chile), Jean-Marc Gabaude (França), Ludmilla Perepiolkina (Finlândia), Margaret Chatterjee (Índia), Maria Vassiliadou (Grécia), Mário Castellana (Itália), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (Gidy).

**Pontifícia Universidade Católica de Campinas**

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Gilberto Luiz Moraes Selber

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Alberto Martins

Vice-Reitora para Assuntos Acadêmicos: Pe. José Benedito de Almeida David

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. José Arlindo Denadai

reflexão	ano XIX	nº 59	maio/agosto/1994
----------	---------	-------	------------------

**INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PUCCAMP**

**REFLEXÃO 59  
RACIONALIDADE E COMUNICAÇÃO**

**CAMPINAS, SP  
1994**

**Reflexão/Instituto de Filosofia - PUCAMP**  
**Nº 1 . - Campinas: PUCAMP, 1975.**

Periodicidade: quadrimestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 1993 foram publicados 57 fascículos em 18 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

## SUMÁRIO

<b>Editorial</b> .....	7
<b>ARTIGOS</b>	
<b>Alberto Cupani</b> , Filosofia, racionalidade e comunicação - O papel atual da Filosofia conforme Apel e Habermas .....	11
<b>Gustavo A. Caponi</b> , Karl Popper e a filosofia clássica alemã: comentário a "Contra um racionalismo reduzido a termos positivistas" de Jürgen Habermas .....	31
<b>Marilúze Ferreira de Andrade e Silva</b> , Fundamentos, lógicos do conhecimento: a lógica dos termos .....	67
<b>Paulo de Tarso Gomes</b> , Conhecimento e interdisciplinaridade .....	83
<b>Gonçalo Armijas Palácios</b> , Rorty: entre o analítico e o edificante ...	98
<b>Constança Marcondes César</b> , Contra o dogmatismo .....	119
<b>Júlio Cabrera</b> , A Filosofia da Lógica de Husserl e a sua relação com a lógica formal moderna .....	143
<b>Solange Puntel Mostafa e Eduardo Ismael Murguía</b> , Os intelectuais e sua produtividade .....	160
<b>Fernão Pompeo de Camargo Neto</b> , Do Jusnatulismo à Filosofia da História: a gênese da idéia do Estado enquanto um espaço público que se contrapõe à esfera dos interesses privados .....	186
<b>João Carlos Nogueira</b> , Ética e Direito em Hegel .....	194
<b>DEBATE</b>	
<b>Vera Irma Furlan</b> , A crise do mundo atual e a perspectiva ecológica .....	210
<b>RESENHAS</b> .....	215

## SOMMAIRE

Éditorial ..... 7

### ARTICLES

- Alberto Cupani**, Philosophie, rationalité et communication - Le rôle actuel de la Philosophie d'après Apel et Habermas ..... 11
- Gustavo A. Caponi**, Karl Popper et la philosophie allemande classique: commentaire au "Contre un rationalisme réduit à des mots positivistes" de Jürgen Habermas ..... 31
- Marilúze Ferreira de Andrade e Silva**, Fondements logiques de la connaissance: la logique des mots ..... 67
- Paulo de Tarso Gomes**, Connaissance et interdisciplinarité ..... 83
- Gonçalo Armijas Palácios**, Rorty: entre l'analytique et l'édifiant ..... 98
- Constança Marcondes César**, Contre le dogmatisme ..... 119
- Júlio Cabrera**, La Philosophie de la Logique de Husserl et sa relation avec la logique formelle moderne ..... 143
- Solange Puntel Mostafa e Eduardo Ismael Murguia**, Les intellectuels et sa production ..... 160
- Fernão Pompeo de Camargo Neto**, Du Jusnaturalisme à la Philosophie de l'Histoire: la genèse de l'idée d'État en tant qu'un espace public s'oppose à l'sphère des intérêts privés ..... 186
- João Carlos Nogueira**, Éthique et Droit chez Hegel ..... 194

### DÉBAT

- Vera Irma Furlan**, La crise du monde actuel et la perspective écologique ..... 210

RÉCENSIONS ..... 215

## EDITORIAL

Não seria ousado dizer que a filosofia, hoje em dia, se reconciliou com a razão. Se, em um passado não muito distante, a razão era denegrada, vista como suspeita de co-autoria em muitas misérias deste mundo, poucos são os que atualmente a olham com desdém. Não se trata de ignorar a existência de males que, de alguma forma, tenham mantido com ela algum vínculo. Parece entretanto que, na maioria dos casos, eles são resultados não pretendidos e imprevistos de ações racionais.

A partir dos inúmeros artigos enviados a esta Revista, seu Conselho Editorial tentou reunir neste número alguns trabalhos que, partindo de enfoques diversos, buscam lançar luz sobre o tema da racionalidade em suas múltiplas dimensões.

O artigo de A. CUPANI, que inspirou o título deste número da REFLEXÃO, aborda o tema da Racionalidade Comunicativa e o alcance desta para uma filosofia. G. CAPONI comenta e discute o exame do Racionalismo Crítico de Popper feito por Habermas. C. M. CÉSAR põe em relevo o materialismo racional e o racionalismo aplicado de Bachelard e F. P. de CAMARGO NETO ressalta a racionalidade utilitarista presente na posição de Hobbes.

Solicita-se especial atenção do leitor para os demais artigos que compõem este número; sem colocarem em primeiro plano a questão da racionalidade, eles podem contribuir relevantemente para uma discussão sobre o tema em foco.

**A Redação**

## ÉDITORIAL

Il ne serait pas trop oser, si on dit que la philosophie, aujourd'hui, s'est reconciliée avec la raison. Si, dans un passé pas trop lointain, la raison était dénigrée, envisagée avec suspicion, accusée d'être co-auteur de plusieurs des misères de ce monde, maintenant ils a très peu de gens qui la regardent avec dédain. Il ne s'agit pas d'ignorer l'existence des maux que, de quelque façon, ayent eu quelque lien avec la raison. Cependant, il semble, dans la majorité des cas, que ces maux sont des résultats non volus et imprévus d'actions rationnelles.

Le Conseil Éditoriel de cette revue, prennant pour point de départ de son travail les plusieurs articles que nous sont envoyés, a essayé de réunir, dans ce numéro, quelques écrits que, partant des différentes visées, cherchent a éclaircir le thème de la rationalité dans ses multiples dimensions.

L'article de A. CUPANI, que a inspiré le nom de ce numéro de Reflexão, aborde le thème de la Rationnalité Communicative et discute la portée de celle-ci pour la philosophie. G. CAPONI fait le commentaire et la discussion de l'examen du rationalisme critique de Popper, par Habermas. C. M. CÉSAR met en relief le matérialisme rationnel et le rationalisme appliqué de Bachelard et F. P. de CAMARGO NETO met en relief la rationalité utilitariste qu'on peut trouver dans la philosophie de Hobbes.

On demande au lecteur une attention spéciale envers les autre articles qu'ils trouvent dans ce numéro de Reflexão; si ces articles ne mettent pas en premier plan la question de la rationalité, ils peuvent, cependant, contribuer significativement à la discussion de ce sujet.

**La Rédaction**

# FILOSOFIA, RACIONALIDADE E COMUNICAÇÃO

## O papel atual da Filosofia conforme Apel e Habermas

**Alberto CUPANI**

Departamento de Filosofia  
Universidade Federal de Santa Catarina  
Pesquisador do CNPq

### RESUMO

O artigo apresenta as perspectivas filosóficas de K. O. Apel e J. Habermas como tendo vários pontos em comum, principalmente a idéia da Filosofia como tarefa comunitária em defesa de uma racionalidade "comunicativa" mais ampla que a "instrumental" e capaz de servir de base a uma ética de alcance universal. O artigo destaca a importância desta posição anti-relativista e comenta também as diferenças entre os dois autores, sobretudo as referentes à natureza dos princípios filosóficos.

### ABSTRACT

This paper presents K. O. Apel's and J. Habermas philosophical views as having several points in common, mainly the idea of Philosophy as communitarian task in defense of a "communicative" rationality broader as the "instrumental" one and capable of becoming the basis of a universally accepted Ethics. The paper emphasizes the importance of this anti-relativistic position and comments the differences between the two authors, above all those concerning the nature of philosophical principles.

Amigos e colegas em constante diálogo, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas defendem idéias semelhantes sobre a vinculação da Filosofia com a questão da racionalidade e com a relevância da comunicação na vida humana, idéias essas que considero valiosas para repensar a Filosofia como profissão. À maneira de contribuição para o melhor conhecimento delas, proponho-me aqui a expor o essencial da posição de cada autor e a assinalar, brevemente, semelhanças e diferenças.

## **I. Filosofia e Racionalidade**

Tanto Apel quanto Habermas vêem a Filosofia como vinculada, por natureza, com a discussão ou o esclarecimento da noção de “racionalidade”. Conforme Apel,

“Desde a “Crítica da Razão Pura” de Kant, a autocrítica da razão (...) é reconhecida como reivindicação legítima e até como tarefa permanente da filosofia” (Apel 1989b: 67).

Já Habermas se posiciona afirmando que

“O tema fundamental da filosofia é a razão” (Habermas 1988 I: 15)

No entanto, para ambos os pensadores, nem a concepção tradicional da Filosofia, nem certa noção tradicional da racionalidade são mais defensáveis.

### **I. 1 Sobre a Filosofia tradicional**

Apel critica a Filosofia tradicional, tanto na sua versão clássica (antiga e medieval) quanto na sua forma moderna, por constituir uma reflexão presa ao “paradigma da consciência”, uma reflexão monológica (“solipsismo metodológico”) que ignora o condicionamento do pensamento pelo engajamento corporal, por interesses de conhecimento e pela linguagem (ou seja, pela comunicação). Conforme Apel, depois de Sócrates a Filosofia ocidental passou a ignorar a dimensão hermenêutico-pragmática do discurso, limitando-o à sua dimensão lógico-semântica. Ademais,

o filósofo tradicional tem geralmente reivindicado exageradas pretensões de ensinar aos demais em assuntos que lhe são alheios (Apel 1963, 1976, 1989a e 1990a).

Por sua vez, também Habermas vê as filosofias tradicionais como ligadas aos paradigmas (para ele, superados) do ser e da consciência, em função dos quais a Filosofia tratou reiteradamente de oferecer um saber totalizador, definitivo e salvador, seja na versão ontológica ou na versão transcendental. Segundo Habermas, todavia, a Filosofia deve assumir que essa pretensão caducou:

“... ela não está mais de posse de uma teoria afirmativa da vida correta. Após a metafísica, o todo não objetivo de um mundo da vida concreto, presente apenas como pano de fundo, escapa a toda captura teórica...” (1990b:60).

Os filósofos devem deixar de serem vistos como “mestres acadêmicos”, portadores de uma mensagem pessoal quase-profética. Nesse sentido, a época dos grandes filósofos passou. Como disciplina ou setor da cultura, a Filosofia não deve persistir em querer ser juiz ou “indicadora de lugar” [Platzanweiser] com relação aos demais setores (Ciência, Arte, Religião, etc.), e tampouco deve continuar acreditando na possibilidade de determinar, por mera reflexão interna, a sua possível influência prática. Isso não quer dizer, contudo, que a Filosofia deva reduzir-se à função de crítica (especialmente, da vida social) nem, muito menos, à tarefa de reconstruir a “lógica da ciência”, como querem as correntes derivadas do Positivismo (Habermas 1981, 1988, 1989a e 1990b).

## I. 2 Sobre uma nova concepção da Filosofia

Apel quer que a Filosofia (profissional) deixe de limitar-se a interpretar textos, voltando a ser um argumentar alimentado pelos problemas reais. Pensador fortemente marcado por Kant, porém decisivamente influenciado pela Filosofia da Linguagem, Apel concebe a Filosofia do presente (e do futuro) como “reflexão pragmático-transcendental sobre as condições de possibilidade do

pensar que argumenta" (1990a: 354). Ou seja: a índole da Filosofia, assim como foi descoberta por Kant, reside em ser uma reflexão sobre as condições **a priori** do conhecimento e da ação, mas já não mais como atividade de um sujeito monológico, senão como **reflexão comunitária** (vale dizer, produzida no diálogo) que revela as **condições necessárias** da comunicação e, particularmente, do **discurso argumentativo**, lugar e meio da **racionalidade**.

Por "racionalidade", no entanto, não deve entender-se, para Apel, apenas a capacidade de cálculo e dedução (noção tipicamente moderna da razão), nem a "racionalidade conforme fins" (técnica e estratégica) da célebre classificação de Max Weber. Por outras palavras: a racionalidade não se esgota em pensar logicamente e em atingir rigorosa e economicamente os fins que nos propomos. Menos ainda deve ver-se na racionalidade uma capacidade ou faculdade do sujeito individual isolado. Pelo contrário, a palavra "racionalidade" designa, para Apel, o que há de característico em inevitáveis **pretensões de validade** [Geltungsansprüche] que continuamente formulamos ou manifestamos ao convivermos. São elas: a (básica) pretensão de **sentido** [Sinn] (ou seja, de estarmos proferindo expressões que os demais compreendem); a pretensão de **verdade** (com relação a enunciados objetivos); a pretensão de **correção** [Richtigkeit] (com relação a enunciados normativos); e a pretensão de **veracidade** [Wahrhaftigkeit] (com relação à exteriorização das nossas vivências e intenções). Exercitamos a nossa racionalidade ao manifestarmos, discutirmos, aceitarmos ou rejeitarmos pretensões de validade. A racionalidade vem a ser assim um **procedimento comunitário** (e não um exercício solitário) que assume, ademais, diferentes modalidades (racionalidade lógica, técnica, estratégica, hermenêutica, ética...) (Apel 1979a, 1979c e 1989b).

É verdade que a vida humana não está constituída apenas por interações baseadas em pretensões de validade. Fazem também parte da vida a luta e o conflito que derivam de divergentes desejos, interesses e propósitos de indivíduos e grupos. No entanto, se a convivência há de ser humana, mister se faz que as disputas sejam resolvidas mediante **argumentos** que conduzam a

um **entendimento** [Verstandigung] acerca de pretensões de validade reconhecidas como **legítimas**. Nesse sentido, a Filosofia consiste já na disposição a fazer com que a confiança na argumentação (em vez do uso de força, da manipulação ou do recurso à pura negociação) possam dirigir a vida<sup>1</sup>. Contudo, como estimulador do debate racional, o filósofo não deve pensar que pode prescindir da opinião dos demais, especialmente dos peritos em cada atividade. E a sua superioridade como promotor do debate não deve ser senão pedagógica e, por conseguinte, transitória (Apel 1989a).

Contudo, a Filosofia não se resume, para Apel, na vontade de diálogo e argumentação. Ela constitui uma **modalidade específica da racionalidade**, consistente em esclarecer e fundamentar as atividades humanas, à medida em que implicam pretensões de validade. Ou seja, em fundamentar as outras modalidades da racionalidade. Especificamente, a filosofia fundamenta, tanto o discurso teórico (ciências)<sup>2</sup>, quanto os “discursos práticos” em que são debatidas questões normativas. A Filosofia, em seu aspecto essencial, consiste numa reflexão que revela que ao formularmos seriamente uma questão estamos já sempre e inevitavelmente, assumindo a **responsabilidade solidária** de resolvê-la como membros de uma **comunidade real de comunicação** [reale Kommunikationsgemeinschaft], dentro da qual deve, em princípio, ser possível um **entendimento** (Verstandigung), e como membros de uma **ilimitada comunidade ideal de comunicação** [ideale Kommunikationsgemeinschaft], “contra-factualmente antecipada”, vale dizer, suposta para poder provar e reconhecer as nossas recíprocas pretensões de validade (vinculadas, por sua vez, aos nossos interesses, pessoais ou grupais). Para tanto, pressupomos também a **veracidade e a igualdade de direitos e deveres** de todos os participantes, atuais ou possíveis, no debate. Pressupomos igualmente - sempre conforme a reflexão filosófica - que as soluções consideradas como válidas para as questões debatidas, devem poder ser **consensuais**<sup>3</sup>; que as soluções devem ser **coerentes** entre si; e que elas devem levar em consideração as necessidades e interesses legítimos de todos os membros da comunidade de comunicação, assim como os de todos os afetados pelas soluções. A Filosofia, como reflexão transcendental, mostra finalmente como

postulados da argumentação, que a comunidade real de comunicação deva continuar no futuro, e que nela deva realizar-se cada vez mais a comunidade ideal de comunicação (ou seja, a comunidade livre de todo tipo de deficiências e restrições à comunicação entre todos os seres humanos) (Apel 1990a).

Conforme Apel, as pressuposições reveladas pela Filosofia constituem “normas da argumentação racional cooperativa”, princípios éticos imanentes ao discurso como “idéias reguladoras” (Kant). Tratar-se-ia de suposições estritamente universais porque necessárias: não poderiam ser negadas sem cair em “auto-contradição performativa” [performativer Selbstwiderspruch]. Elas, por sua vez, seriam o fundamento de todo discurso contingente, e assim, de toda norma ou princípio discursivamente legitimado. Com esse des-velamento dos fundamentos éticos do discurso ficaria “decifrado” o “Faktum da Razão” (Kant), porém já não mais da razão monológica, senão da razão comunicativa. Conforme nosso autor, alcança-se desta maneira uma fundamentação última do ser racional [Vernünftigkeit] em seu duplo aspecto: ser lógico [Logischsein] e ser moral [Moralischsein] (Apel 1990a:354).

A Filosofia pragmático-transcendental defende ou custodia assim os princípios de uma ética do discurso, estimulando a obtenção, em assuntos teóricos ou práticos, de consensos que não sejam puros acordos estratégicos nem disfarces de manipulações. Neste sentido, o filósofo pode e deve intervir nos mais variados debates, zelando pelo seu caráter ético-racional. Entretanto, e apesar da sua importância capital, essa função não esgota o papel da Filosofia em questões morais.

Nossa época requer, no entender de Apel, uma “macro-ética da humanidade” que permita resolver os graves problemas, cada vez mais comuns, que enfrentamos (e que se sintetizam, para o nosso autor, nos conflitos entre os seres humanos e entre eles e a natureza). Diante dos problemas contemporâneos, manifestamente não são já suficientes os princípios morais tradicionais, presos como estão a círculos culturais determinados (dentro dos quais são cada vez mais questionados). Por mais que poderosas correntes filosóficas (como o cientificismo, o

existencialismo, ou o radicalismo de ascendência nietzscheana) tentem nos persuadir de que o **relativismo** é a única posição moral aceitável, Apel pensa o contrário: para ele, o relativismo (um dos componentes da atual crise) resulta apenas de não se haver percebido aqueles princípios necessários subjacentes a toda argumentação e que constituem a refutação a limine de todo e qualquer relativismo (Apel 1989b).

Como foi exposto acima, segundo Apel o discurso encerra ou implica uma **ética**. Por isso mesmo, o discurso pode **fundamentar** uma ética de cunho **universalista** e, de acordo com a lição kantiana, **formal**, vale dizer, uma ética que indica **como proceder** ante as questões morais, mas não o que fazer. Diferente todavia da kantiana por surgir do discurso solidário e não da reflexão solitária, e por levar em consideração os interesses justificáveis das partes envolvidas, a “**Ética do Discurso**” [Diskursethik] constitui uma **ética da responsabilidade** [Verantwortungsethik], e não apenas uma ética da convicção [Gesinnungsethik], de acordo com a conhecida distinção de Max Weber. Trata-se de uma ética surgida da pressuposição, inerente ao discurso, de que a pessoa que argumenta reconhece antecipadamente as pretensões de validade argumentativamente justificáveis das demais pessoas, e se compromete a justificar as suas. Em virtude dessa pressuposição, quando refletida, as questões éticas são em princípio resolúveis argumentativamente. No lugar do imperativo categórico de Kant, a **Ética do Discurso** coloca o princípio de que uma norma **válida**, ou de que uma conduta **correta**, será aquela que possa ser aceita **consensualmente** por todos os atingidos. Segue-se daí a exigência de que se produzam “discursos práticos”, entre todos os interessados ou seus representantes, cada vez que estejam em questão normas morais. A **Ética do Discurso** não possui a priori respostas para essas discussões específicas. Trata-se de um exercício de moral “pós-convencional” (de acordo com a teoria psicológica da evolução da moralidade de Kohlberg, invocada por Apel em apoio da sua posição; ver Apel 1990a:306 ss).

Do princípio ético acima apresentado decorrem dois postulados éticos já mencionados ao explicitar os pressupostos do discurso argumentativo. O primeiro postulado é o dever de que sobreviva a humanidade como comunidade real de comunicação em cujo seio as questões morais devem ser discutidas; o segundo, o dever de realizar cada vez mais a comunidade ideal de comunicação (ou seja, de promover o progresso moral da humanidade).

Cabe mencionar ainda que a *Ética do Discurso*, assim como não pretende isolar a contribuição do filósofo com relação ao parecer dos peritos, tampouco separa os ditames da consciência moral (comunitariamente elaborada, como vimos) das modalidades de vida concretas da comunidade em cujo meio surgem e se discutem as questões morais. Pelo contrário, a moralidade [Moralität] só pode ser eficaz se leva em consideração a “eticidade” [Sittlichkeit].

Em resumo, a Filosofia é concebida por Apel como uma reflexão (comunitária) que defende o caráter ético da razão e o caráter racional da ética.

\*

No caso de Habermas, a sua proposta sobre a maneira de conceber a Filosofia é a seguinte. Ainda que renunciando à pretensão tradicional de constituir um saber superior, abrangente e salvador, a Filosofia deve, para Habermas, manter-se vinculada com a racionalidade, particularmente com a questão da unidade da razão, hoje fragmentada (Ciência, Moral, Arte, Direito...; diversas disciplinas científicas; saber dos peritos, distanciado do saber vulgar; diferentes culturas; etc.). Essa fragmentação é o resultado do desenvolvimento do “potencial de racionalidade” que estava contido na cultura ocidental, ao longo da Idade Moderna. O processo de racionalização da vida humana, característico da Modernidade e estudado em forma clássica por Max Weber, significou ao mesmo tempo um progresso e um problema para a humanidade, segundo Habermas. O progresso esteve representado pelo fato de que a capacidade de resolver argumentativamente as pretensões de validade<sup>4</sup> implicadas pela interação humana (enquanto

"ação comunicativa"), foi substituindo o agir de acordo com uma determinada tradição cultural, o que permitiu que tanto os indivíduos como os setores da cultura se desenvolvessem autonomamente. Mas esse progresso trouxe consigo um problema, consistente em que, naquele desenvolvimento, apenas uma modalidade da racionalidade: a "racionalidade conforme fins", foi reconhecida como tal, e por causa disso, os subsistemas sociais nela baseados (Economia, Administração Estatal) foram submetendo ("colonizando") cada vez mais a tradição cultural, o "mundo da vida" que se alimenta da "ação comunicativa". Por sua vez, as "esferas da cultura" (Weber), independizadas pelo processo moderno de racionalização, isolaram-se umas das outras e se distanciaram da compreensão vulgar (Habermas 1988).

Frente a esse quadro, cabe à Filosofia (concebida por Habermas, igual que por Apel, como tarefa comunitária e não monológica) procurar a unidade na diversidade, a "unidade da razão na multiplicidade das suas vozes" (1990b:151). A reflexão filosófica não deve, nem rejeitar as diferentes manifestações da razão, querendo impor um conceito uniforme de racionalidade, nem render-se ao relativismo. Para tanto, ela deve "esclarecer os fundamentos racionais do conhecer, do agir e do falar". Isso porque a Filosofia representa a razão comunicativa, a capacidade humana de trocar continuamente pretensões de validade (como forma de coordenar as ações), bem como a capacidade de questionar e justificar aquelas pretensões em "atos de fala" específicos: no discurso. De maneira análoga à de Apel, Habermas crê na possibilidade e na necessidade de detectar as pressuposições inevitáveis que dão sentido ao discurso, e com ele, ao conhecimento e à ação. Essas pressuposições são, essencialmente, as mesmas que já vimos assinaladas por Apel, com a diferença de que Habermas não lhes atribui um caráter transcendental. Para ele, as pressuposições do discurso (p. ex., a admissão da possibilidade de resolver consensualmente as questões relativas a pretensões de validade) devem ser admitidas porque não se percebem alternativas para elas, mas não porque sejam necessárias (1989a:143). O seu estudo corresponde à "Pragmática Universal" (ou "Geral"), à diferença da Pragmática empírica<sup>5</sup>.

A Pragmática Universal pertence ao gênero das ciências “reconstrutivas”, vale dizer, das disciplinas que revelam as pressuposições e procedimentos implícitos em formas de saber que desempenhamos intuitivamente (outros exemplos seriam a Matemática e a Lógica). Identificar tais ciências, diferenciando-as das ciências empíricas, orientadas ao controle do mundo objetivo, das ciências hermenêuticas, dirigidas à compreensão das manifestações humanas, e das ciências críticas, nascidas do interesse emancipatório<sup>6</sup>, é também tarefa da Filosofia (uma tarefa que o pensador Habermas vem realizando desde as suas primeiras obras) (ver Habermas 1991). A reflexão sobre as diversas modalidades do saber, junto com a reflexão sobre as outras atividades humanas (Direito, Arte, Moral...) e as pretensões de validade que lhes são inerentes, justifica a idéia habermasiana de que a Filosofia, embora abandonando o afã de ser juíz da cultura, se esforce em ser “intérprete”, “mediadora”, entre as diferentes atividades humanas e, em particular, entre as diversas modalidades do saber.

Por outro lado, cabe ainda à Filosofia, para Habermas, focalizar assuntos ou problemas de dimensão universal, fornecendo esboços de teoria com caráter hipotético, que serão depois testados pela pesquisa empírica (como seria já o caso de sua teoria sobre a evolução unilateral da racionalidade na Modernidade, e o caráter de “projeto incompleto” desta última; ver Habermas 1986 e 1990a)<sup>7</sup>.

Em resumo, a Filosofia encarna para Habermas, de maneira precípua, a **razão comunicativa**, a capacidade (coletiva) humana de orientar-se por pretensões de validade que podem ser resolvidas consensualmente<sup>8</sup>. Como tal, ela estimula o diálogo e o discurso argumentativo, como instrumentos por excelência para a compreensão e a orientação da vida humana.

No terreno específico da ética, Habermas defende, de maneira muito semelhante a Apel, uma ética do discurso e da responsabilidade. O filósofo não possui uma doutrina ética a transmitir. Tampouco é ele o único a formular novos princípios ou a discutir a validade ou a aplicabilidade de normas. Ele é o defensor

da racionalidade em debates circunstanciais sobre questões morais, debates esses dos que devem participar todos os concernidos, sendo eventualmente muito importante a opinião dos peritos nos aspectos técnicos das questões debatidas. Conforme esta ética, toda questão moral deve ser enfocada conforme o seguinte princípio (“princípio U”, ou seja a regra que permite discernir a possível universalização de uma norma):

“Toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem da sua observância **universal**, para a satisfação dos interesses de **todo** indivíduo possam ser aceitas sem coação por **todos os concernidos**” (Habermas 1989a:147, grifados do autor).

Esse princípio decorre, por sua vez, do “princípio do Discurso”, que afirma:

“Toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um Discurso prático” (ibid.:148).

No entender de Habermas, o juízo moral não suspende nem anula os contextos vitais (especialmente, a moralidade tradicional, a “eticidade”), mas os torna **hipotéticos**, os discute. Um discurso prático não cria normas, mas **testa a validade** de normas propostas ou que se tornaram problemáticas, dissociando “vigência social” e validade da norma.

A ética discursiva fornecida pela Filosofia não tem a ver com a proposta de uma **forma de vida** considerada a melhor (como nas éticas tradicionais de fundo metafísico). Ou seja que a ética filosófica não se refere à discussão de **valores** (das diferentes formas de vida), mas ao eventual questionamento das **normas** e das ações delas decorrentes. A ética tem a ver com a **justiça** e não com a “vida boa”; com o **dever-ser** e não com preferências por valores; com a **racionalidade** e não a “realização” ou a frustração da existência (individual ou coletiva). Por isso, acrescenta Habermas, essa racionalização específica em que consiste o questionamento e a justificação (ou não) das normas, não torna necessariamente mais **felizes** os seres humanos (1984:234)<sup>9</sup>.

Por outra parte, deve ser notado que, para Habermas, a compreensão e o exercício dessa específica racionalidade implicada pela ética supõe advertir que a pretensão de universalidade dos juízos morais só pode ser advertida **em atitude performativa** (e não na atitude “objetivante” própria das ciências empírico-analíticas). A razão disso é que as pretensões normativas referem-se ao **mundo social** (diferenciado por Habermas do **mundo objetivo** e do **mundo subjetivo** de cada pessoa (1984:229). Precisamente por isso, também, a **Ética do Discurso** deve ser uma ética atenta aos **limites** do ponto de vista moral e às **formas de vida** que o tornam possível. Uma **Ética do Discurso** como a aqui proposta só pode surgir numa sociedade cujos membros estejam evoluindo em direção a uma crescente **individação** (autonomia, autocrítica) que permite (e reclama) este tipo de moral “pós-convencional”.

## II. Semelhanças

Tanto Apel quanto Habermas rompem com a Filosofia entendida como um saber superior, universal, que deva reger a cultura (“indicando seu lugar” a cada atividade humana), que forneça normas cognitivas, éticas, estéticas, políticas, etc., específicas e que seja capaz, enquanto Filosofia da História, de antecipar o rumo da Humanidade (Apel 1983 e Habermas 1988 I:497). Cabe acrescentar que eles rompem, não apenas com a tradição metafísica, mas com a “filosofia da consciência”, de um modo geral. Como resultado, a Filosofia não é mais entendida como tarefa de um indivíduo que, na sua genialidade, descobre verdades transcendentais sobre a vida humana.

No entanto, nenhum dos dois autores declara completamente superada a Filosofia, nem a reduz a atitude crítica (sócio-cultural) sem capacidade de oferecer propostas substitutivas do que é criticado. Muito menos concebem a Filosofia como pura tarefa de interpretação de textos, ou como retrovisão da própria história da reflexão filosófica, ou como mera reconstrução da lógica da ciência. Por influência da Filosofia da Linguagem, e sobretudo dos autores que frisam a importância da dimensão pragmática das expressões lingüísticas, tanto Apel como Habermas resgatam o

caráter constitutivamente **dialógico/comunicativo** do filosofar (ou seja, filosofar é assunto de um "nós", não de um "eu" que - eventualmente - se une a outros "eus", pede a opinião deles ou lhes ensina uma doutrina). Mais ainda: o filósofo não se reduz a ser o indivíduo que, ante problemas, dúvidas, perplexidades, conflitos ou dramas da vida convida os outros homens a dialogar, a "buscar juntos". O filósofo é (ou se define como) quem valoriza, defende ou luta por diálogos que sejam **argumentações**: neles deve vencer, não a força, a retórica, a emoção ou a negociação, mas... a razão (Sócrates).

"A razão". Aqui tropeçamos com o aspecto mais interessante destas posições filosóficas aparentadas. Tradicionalmente, a razão foi vista como a capacidade **individual** que todos os homens temos (que nos define) para **pensar**. Ela (a razão) mostra, demonstra, descobre ou prova princípios, normas, leis. Essa razão tradicionalmente concebida seria a mesma por "trás" das linguagens nas quais pode, eventualmente, manifestar-se. Desde a Modernidade, essa razão foi entendida como manifestando-se na **lógica** (mais amplamente, na **Ciência**) e no **agir racional** (Max Weber), ou seja, o comportamento em que se escolhem os meios apropriados ao fim que o sujeito se propõe alcançar ("razão instrumental"). Nessa concepção tradicional, a razão é uma instância alheia aos sentimentos, às vivências, à moralidade, e à experiência estética (fatores esses com relação aos quais a razão só intervém para estudá-los, sobretudo cientificamente). Finalmente, essa razão tradicional acaba impotente frente ao **relativismo** cultural e especialmente, frente ao relativismo moral, a tal ponto que não parece possível sequer justificar, com validade universal, a necessidade de se viver "racionalmente".

Diante desse quadro (que poderia ser sintetizado como o das conseqüências irracionalistas da noção tradicional de razão), Apel e Habermas reivindicam a **racionalidade**, não como capacidade ou faculdade, mas como **procedimento**. As convicções comuns aos nossos filósofos são as seguintes:

1. Os seres humanos se entendem (de fato e habitualmente) para a sua contínua **interação**, a propósito do

**sentido, a verdade, a correção e a veracidade das suas recíprocas manifestações (palavras, ações, produtos).**

2. Quando não conseguem entender-se, os homens precisam argumentar (a não ser que apelem, conforme os casos, para a indiferença ou a força).

3. Argumentar nem sempre consiste em persuadir (no sentido de forçar o interlocutor, mais ou menos sutilmente, a compartilhar a própria opinião), senão que pode e deve consistir (como defende a tradição filosófico-científica) na defesa e a crítica de pretensões de validade, de tal modo que ao final da discussão todos os participantes se curvem ao argumento melhor, devido à sua legitimidade (ou seja, cheguem a um consenso não forçado).

4. A racionalidade comunicativa (à diferença da racionalidade monológica instrumental) consiste nessa busca de consenso mediante argumentos que todos devam respeitar. Ela não se restringe às questões lógicas, científicas, ou às relativas ao agir instrumental-estratégico, mas abrange todas as atividades em que estejam envolvidas pretensões de validade que aspiram, pela sua natureza, a um reconhecimento geral (p. ex., questões de significado de expressões, ou questões de correção moral).

Essa racionalidade não substantiva mas por assim dizer procedimental (ou seja, consistente num procedimento) funciona baseada nas seguintes pressuposições:

1. Argumentar é uma atividade que possui sentido específico (não se trata apenas do disfarce de uma outra atividade).

2. Todos os que argumentam têm uma responsabilidade solidária relativamente a alcançar um consenso não forçado numa comunidade de comunicação em princípio ilimitada.

3. Todos os participantes da argumentação têm iguais deveres e direitos.

4. A verdade (e mais amplamente, a validade) é questão de consenso, embora nenhum consenso efetivamente alcançado seja definitivo: o aprimoramento da justificação racional das manifestações da vida humana é indefinido.

Concebida contra o pano de fundo dessa concepção da racionalidade, a Filosofia é entendida por Apel e Habermas como concretizando-se nas seguintes atividades intelectuais:

1. A Filosofia (como atividade dialógica) custodia, revela, defende ou recorda as pressuposições (inevitáveis) do discurso argumentativo: nesse sentido, a Filosofia é por excelência a guardiã da racionalidade.

2. Como tal, a Filosofia intervém em discursos teóricos e práticos em que deve recorrer ao saber de peritos e ao saber vulgar (o contato com este último faz com que a Filosofia não se separe do "mundo da vida"). Em tais situações, a Filosofia zela para que sejam alcançadas, entre todos, soluções racionais/consensuais.

3. A Filosofia serve de "mediadora" e "intérprete" entre diversos setores da cultura, e entre o saber dos peritos e o saber vulgar, devido à condição de ser a Filosofia uma reflexão sobre os fundamentos da racionalidade.

4. Em particular, a Filosofia fundamenta uma ética discursiva da responsabilidade, numa atitude moral pós-convencional, ética essa limitada às questões relativas à justiça e sem pretensões de formular uma doutrina sobre a "vida boa".

Para ambos os autores, a Filosofia assim concebida representa uma defesa contra dois grandes problemas da nossa época: o cientificismo e o relativismo niilista. Frente ao primeiro, que deseja converter a racionalidade científico-tecnológica em norma única da vida humana<sup>10</sup>, Apel e Habermas reivindicam uma noção muito mais ampla e rica da racionalidade, capaz todavia de reservar um papel importante para aquela racionalidade cientificista de que contestam o monopólio. Frente ao relativismo<sup>11</sup>, nossos autores pretendem demonstrar que "racionalidade" não é uma palavra vazia, nem uma "tradição" igual a qualquer outra (Feyerabend), mas uma característica básica e indeclinável da vida humana que, se bem entendida, permite perceber que todo relativismo extremo é auto-contraditório.

### III. Diferenças

Apesar das teses comuns (que poderiam ser sintetizadas na afirmação de que a Filosofia zela pela racionalidade da vida e de que a racionalidade é inseparável da comunicação), as posições de Apel e Habermas apresentam diferenças, como não poderia deixar de ser: afinal de contas, trata-se de duas propostas filosóficas, e não de uma mesma doutrina.

A diferença principal diz respeito ao caráter da reflexão filosófica e das suas conclusões. Ao passo que Apel entende a Filosofia como reflexão (pragmático) **transcendental**, que alcança verdades **necessárias**, Habermas não reclama essa força para o pensamento filosófico. As teses defendidas pela Filosofia (especialmente, aquelas referentes às condições gerais da racionalidade) são apresentadas como **hipóteses** abertas a ulterior confirmação pela pesquisa empírica (Habermas 1989a)<sup>12</sup>.

Uma outra diferença, derivada da anterior, consiste em que Apel, conquanto interessado em verificar a compatibilidade da sua tese do caráter transcendental dos princípios filosóficos com uma teoria científica da evolução psico-moral da humanidade (no caso, a teoria de Kohlberg), não relaciona sua concepção da racionalidade com um estudo da evolução histórica da sociedade moderna racionalista, como o faz Habermas. Para este último, a compreensão do que signifique realmente a racionalidade, por oposição ao seu estreitamento na noção de “razão instrumental”, exige a reconstrução crítica do processo sócio-cultural da evolução da sociedade moderna, tal como intentado na **Teoria do Agir Comunicativo**. Por outras palavras, onde Apel vê uma racionalidade transcendental (e portanto, a-histórica) que ainda não foi assumida como tal, Habermas vê o resultado de um processo “ainda incompleto” (o da Modernidade).

Por isso, ao passo que Apel assinala as condições (para ele, transcendentais) da comunicação ideal como pressuposições em certo modo já presentes “contra-factualmente” nos discursos concretos, apesar das limitações dos mesmos, Habermas parece

dar àquelas condições o caráter de atributos do discurso que devem paulatinamente ser efetivados. O discurso ideal, para Apel uma espécie de base inegável do discurso real, assinala para Habermas mais bem a direção do indefenido progresso da comunicação.

Em conjunto, dir-se-ia que Apel filosofa mais à maneira kantiana, na base de distinguir dois mundos (o real e o ideal; o empírico e o moral), enquanto Habermas (sem querer diminuir a importância da sua extraordinária receptividade de outras correntes filosóficas) parece raciocinar mais dentro da herança hegeliano-marxista, reconstruindo criticamente a evolução histórica das noções que se propõe a compreender.

## BIBLIOGRAFIA

- Albert, Hans (1975) **Transzendente Traumereien. K. A. Apel und sein hermeneutischer Gott.** Hamburg: Hoffmann u. Kampe Verlag.
- \_\_\_\_\_ (1991) (orig. 1968) **Traktat über kritische Vernunft.** Tübingen: J. B. Mohr.
- Apel, Karl-Otto (1963) "Das Leibapriori der Erkenntnis". Arch. f. Phil. Bd. 2: 152-172.
- \_\_\_\_\_ (1976) (orig. 1973) **Transformation der Philosophie** Bd. I u. II. Frankfurt: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1979a) "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality between Science and Technology". **Res. in Phen.**, IX:35-53.
- \_\_\_\_\_ (1979b) **Die Erklären-Verstehen Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht.** Frankfurt: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1979c) "Types of Rationality To-day: The Continuum of Reason between Science and Ethics", in: Geraets, Th. (ed.) **Rationality To-day.** Ottawa: The Univ. of Ottawa Press, p. 307-351.

- \_\_\_\_\_ (1983) "Ist die Ethik der idealen Kommunikations-gemeinschaft eine Utopie?", in: Vosskamp, W. (ed.) *Utopieforschung*. Stuttgart: Metzler, B. I.:325-355
- \_\_\_\_\_ (1986) "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", in: Kulmann, W. et alii (eds.) *Philosophie und Begründung*. Frankfurt: Suhrkamp, p. 116-211.
- \_\_\_\_\_ (1989a) "Das sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie", in: Kron, D. et alii (eds) *Das sokratische Gespräch*. Hamburg: Junius, p. 55-78.
- \_\_\_\_\_ (1989b) "O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade", in: *Novos Estudos (CEBRAP)*, 23:67-89.
- \_\_\_\_\_ (1990a) *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1990b) "Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?", in Honneth, H. et alii (eds) *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung. Festschrift für Jürgen Habermas*. Frankfurt: Suhrkamp, p. 15-65.
- Bunge Mario (1985) *Racionalidad y Realismo*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1989) *Treatise on Basic Philosophy*, vol. 8. Dordrecht/Boston: D. Reidel.
- Feyerabend, Paul (1982) *La Ciencia en una Sociedad Libre (Science in a free society, 1978)*. Madrid: Siglo XXI de España.
- \_\_\_\_\_ (1984) *Adiós a la Razón*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen (1979) "Aspects of the Rationality of Action", in: Geraets, Th. (ed) *Rationality To-day*. Ottawa: The Univ. of Ottawa Press, p. 185-212.
- \_\_\_\_\_ (1981) (orig. 1971) "Wozu noch Philosophie?", in: Habermas, J. *Philosophisch-politische Profile*. 3ª ed. Frankfurt: Suhrkamp, p. 15-36.

- \_\_\_\_\_ (1984) "Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform "rational"?", in: Schnadelbach, H. **Rationalität**. Frankfurt: Suhrkamp, p. 218-235.
- \_\_\_\_\_ (1986) (orig. 1985) **Der Philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1988) (orig. 1981) **Theorie des kommunikativen Handelns**. Bd. I u. II. Frankfurt: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1989a) (orig. 1983) **Consciência Moral e Agir Comunicativo** (trad. G. A. Almeida) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_ (1989b) (orig. 1984) **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1990a) (orig. 1981) **Die Moderne: ein unvollendetes Projekt**. Leipzig: Reclam Verlag.
- \_\_\_\_\_ (1990b) (orig. 1988) **Pensamento Pós-metafísico** (trad. B. F. Siebeneichler) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_ (1991) (orig. 1968) **Erkenntnis und Interesse**. Frankfurt: Suhrkamp.

\*

Gostaria de agradecer ao CNPq pelo apoio à minha pesquisa.

## NOTAS

(1) Apel acredita que uma vida verdadeiramente humana só pode ser orientada comunitariamente, com base num debate racional, e não planejada por uma elite tecnocrática ("quem controlaria os controladores?", pergunta-se Apel), ou conduzida por uma elite politicamente esclarecida (à la Lenin) (Apel 1990a: 29 e 32).

(2) Apel diferencia entre as ciências "nomológicas" (as ciências naturais que procuram as leis dos fenômenos para explicá-los), as ciências hermenêuticas que se esforçam para compreender o sentido das manifestações humanas e as ciências "crítico-reconstrutivas", que se propõem a emancipar o ser humano dos obstáculos que lhe impedem a sua realização. Na base dos diversos tipos de ciências está uma

"antropologia do conhecimento" (Erkenntnis-anthropologie) que diferencie três interesses vinculados à procura de conhecer (Apel 1976 II: 96-154 e 1979b).

(3) Apel defende uma teoria consensual da verdade (e da correção) que aspira a reconhecer os aspectos parcialmente válidos das sucessivas teorias da verdade formuladas na história da Filosofia (verdade como adequação, coerência, evidência...) e que não elimina a antiga teoria da adequação. A verdade é concebida por Apel como opinião intersubjetivamente válida e representação adequada do objeto (ver Apel 1986).

(4) Habermas defende as mesmas quatro "reivindicações de validade" (sentido, verdade, correção e veracidade) que Apel (Habermas 1979).

(5) Ver "Was heisst Universalpragmatik?", in Habermas 1989c.

(6) Habermas compartilha com Apel a tese da existência de três diversos interesses de conhecimento, fundamentadores de diferentes modalidades de saber. Contudo, num escrito relativamente recente (1986a), Habermas declara-se mais "cauteloso" com relação a essa tese.

(7) Nisso consistiria o papel de "lugartenente" (Platzhalter) da Filosofia com relação às ciências (1989a: 17).

(8) Habermas defende uma teoria consensual da verdade ainda mais pronunciada que a de Apel (ver "Wahrheitstheorien", in Habermas 1989b).

(9) É oportuno lembrar aqui a separação kantiana entre moralidade e busca da felicidade. A filosofia de Kant é a referência clássica mais importante da Ética do Discurso.

(10) Ver as obras de Mario Bunge, especialmente **Racionalidad y Realismo** (1985) e o vol. VIII do seu **Treatise on Basic Philosophy** (1989), mais representativas desta tendência, a meu ver, que as obras de Popper e a sua escola, contras as que polemizam Apel e Habermas.

(11) Apel e Habermas polemizam com o relativismo "pós-modernista" e neo-pragmatista (Foucault, Lyotard, Vattimo, Rorty), porém uma excelente ilustração do relativismo anti-cientificista está constituído pelas obras de Feyerabend. Ver especialmente **Adiós a la Razón** (1984) e **La Ciencia en una Sociedad Libre** (1982).

(12) Na sua reserva ante as pretensões transcendentais da posição apeliana, Habermas situa-se em certo modo entre a mesma e o acentuado falibilismo de Albert (Albert 1975 e 1991). Apel reconhece esta diferença básica entre seu pensamento e o de Habermas, tematizando-a em Apel 1990b.

**KARL POPPER E A FILOSOFIA CLÁSSICA  
ALEMÃ: COMENTÁRIO A  
"CONTRA UM RACIONALISMO REDUZIDO  
A TERMOS POSITIVISTAS" DE  
JÜRGEN HABERMAS**

**Gustavo A. CAPONI**  
(U.F.S.C.)

**RESUMO**

Tendo como objetivo mostrar a exterioridade em relação à tradição filosófica alemã na qual se posiciona o pensamento popperiano, comentamos e discutimos o exame do racionalismo crítico que Habermas realizou nos momentos finais da polêmica Popper-Adorno. Assim, e seguindo a pauta proposta por aquele em "GEGEN EINEN POSITIVISTISCH HALBIERTEN RATIONALISMUS" examinamos a concepção popperiana da "experiência", a posição do **falseacionism** perante a validação tecnológica do saber; e, discutindo o modo no qual Popper entende a "opção pela razão", tentamos chegar a uma elucidação do conceito popperiano de "filosofia". Finalmente, e apelando para a noção de "Análise Situacional", mostramos como, no marco do racionalismo crítico, as ciências humanas podem ser pensadas como alheias ao modo "nomológico-causal" de interrogar os fenômenos.

**ABSTRACT**

Having as a goal to demonstrate the exteriority in relation to the German philosophical tradition upon which Popperian thought

is founded, we comment and discuss the exam of the critical rationalism such as performed by Habermas at the final moments of the Popper - Adorno controversy. Thus, following the line of thought such as proposed by the former in "GEGEN EINEN POSITIVISTISCH HALBIERTEN RATIONALISMUS", we have analyzed the Popperian concept of "experience", the position assumed by FALSATIONISM face the technological validation of knowledge; and, discussing the way Popper understands the "option for reason", we have tried to arrive to an elucidation of the Popperian concept of "philosophy". Finally, having resource to the notion of "Situational Analysis", we demonstrate how, within the framework of critical rationalism, human sciences can be thought of as foreign to the "causal-nomological" manner of questioning phenomena.

## APRESENTAÇÃO

Os textos fundacionais do racionalismo crítico<sup>1</sup> foram inicialmente escritos em idioma alemão; e este fato poderia considerar-se razão suficiente para concluir que a corrente de pensamento iniciada por Popper na Viena dos anos 30 decorre diretamente de algumas das duas grandes tradições da filosofia germânica: ou a kantiana, ou a hegeliana. Além disso, as reiteradas (ainda que nunca muito claras) referências que o próprio Popper faz às teses kantianas considerando-as como uma forma embrionária de sua própria filosofia somadas as conhecidas (ainda que sempre questionáveis) críticas que este autor lançou contra o pensamento hegeliano, podem nos convencer de que o racionalismo crítico não é outra coisa que uma variedade mutante, e algo desordenada daquele neokantismo em que militaram Natorp e Cassirer. E, de fato, muitos o consideram deste modo.

Permitimo-nos, entretanto, duvidar de ambas as coisas. E dizer: não só duvidamos do suposto caráter Kantiano do pensamento popperiano, mas também nos permitimos questionar a estreiteza deste suposto vínculo entre a filosofia alemã como um todo e o próprio racionalismo crítico. É certo que a evidência geográfica e etnográfica não nos é favorável, mas se considerarmos outros elementos para julgar, quem sabe nossas dúvidas possam se justificar, ou ao menos se desculpar. Pensemos particularmente

como sempre resultou confuso e difícil o diálogo entre os mais ilustres defensores do racionalismo crítico e os seguidores daquelas correntes filosóficas do nosso século que mais diretamente se ligam à tradição kantiana ou à tradição hegeliana do pensamento alemão.

O primeiro e mais ilustre exemplo do que estamos dizendo é, sem dúvida alguma, o diálogo de surdos que Popper manteve com aqueles kantianos seguidores de Frege e de Wittgenstein, que militavam no "Círculo de Viena". É certo que estes nunca souberam entender que o critério falseacionista de demarcação havia sido proposto como uma chave para distinguir entre modos científicos e modos pseudo-científicos de proceder em relação as próprias teorias; e, em contrapartida, sempre o consideraram como uma reformulação mais frouxa (ou menos rigorosa) daquele escorregadio critério semântico que, permitindo distinguir entre questões solúveis e insolúveis, forneceria a chave para estabelecer os limites do legitimamente disputável (os limites da razão)<sup>2</sup>. Porém, Popper não foi um leitor mais honesto ou mais lúcido da obra de seus adversários, do que estes foram em relação à sua. Assim, ao invés de reconhecer no projeto de Carnap e Schlick uma reformulação da crítica da razão proposta por Kant, o mentor do falseacionismo sempre se dirigiu a eles como se suas teses não fossem outra coisa que uma reedição, mais pedante, porém menos elegante, daquelas idéias que Mill expôs em seu **Sistema de Lógica**. Porém, além de ser o responsável direto por esta grosseira identificação entre positivismo lógico e indutivismo justificacionista a qual mais tarde, Lakatos fez eco, Popper concluiu seu equívoco ao apontar Kant como o principal precursor de sua crítica ao empirismo<sup>3</sup>. Deste modo, tanto o idealismo kantiano quanto o positivismo vienense apareceram como uma tentativa de responder ao desafio pirrônico de Hume. Porém, enquanto o segundo era visto como uma reiteração do fracasso de Mill, o primeiro era apresentado como uma antecipação, abalado pelo dogmatismo e pelo justificacionismo das idéias epistemológicas do próprio Popper. Porém, o equívoco tinha sua funcionalidade: essa redução de Kant a Claude Bernard<sup>4</sup>, e de Carnap à Stuart Mill, permitiu a Popper chamar a atenção sobre certas questões metodológicas que, havendo sido tratadas não só por Mill e Bernard, mas também por Whewell e Peirce<sup>5</sup> no século passado: neste, e no ambiente kantiano da Viena de Carnap, não despertavam maior interesse.

Por isso, e sobretudo se considerarmos que uma tradição filosófica é menos um conjunto de influências que um espaço de diálogo e de polêmica, podemos dizer que, neste equívoco antes mencionado, Popper estava nos dizendo aquilo que a evidência geográfica e etnográfica desmentia, concretamente: que o falseacionismo não era um digno representante daquelas grandes tradições da filosofia alemã, e que talvez não era mais que a germinação de uma semente do pensamento inglês do século XIX que o liberalismo de certa burguesia progressista e as traduções de Mill por Theodor Gomperz haviam levado até Viena. É nisso Feyerabend pode não estar tão equivocados: as teses metodológicas de Popper são um eco daquelas reflexões sobre a liberdade de pensamento e discussão que Mill expõe no segundo capítulo de **Sobre a Liberdade**. Ainda que, ao contrário do que o líder do anarquismo metodológico sugere, as teses de Popper são uma radicalização das de Mill.

Porém, ainda que o nazismo, a guerra e a diáspora de todo o racionalismo alemão tenham dado a Popper a oportunidade e o marco adequado para retomar (já de um modo explícito) seu diálogo com Stuart Mill em livros como **A Sociedade Aberta e seus Inimigos** e **A miséria ao Historicismo**, e também em alguns dos escritos que compõe **Conjecturas e Refutações**, este fato não dispensou o racionalismo crítico de novos (des) encontros com o pensamento alemão. Com os anos sessenta, e no marco daquela célebre, porém confusa, polêmica sobre o positivismo na sociologia alemã, chegou a vez dos hegelianos: chegou o momento de medir o racionalismo crítico com a sempre controvertida teoria crítica da escola de Frankfurt; e o certo é que os resultados dessa polêmica com os sucessores de Hegel não foram melhores que os que surgiram daquela outra com os sucessores de Kant.

De sua parte, os cultuadores da Teoria Crítica não só resistiram a reconhecer que o falseacionismo não conduz a uma concepção behaviorista das ciências humanas, mas tampouco souberam entender que o “monismo metodológico” proposto por Popper constitui uma tese muito mais trivial que a suposição de que as ciências humanas devem reger-se pelo modo nomológico-causal de interrogar os fenômenos próprios das ciências físico-matemáticas. Acontece que o que este castigado monismo metodológico se restringe a afirmar é que, tanto em relação aos assuntos humanos

quanto em relação aos fenômenos naturais, a única coisa que podemos fazer é contrastar conjecturas.

Entretanto, se aqueles conspícuos leitores frankfurtianos do racionalismo crítico viram ali algo mais que essa trivialidade: isso foi porque nem Popper, nem nenhum de seus seguidores, soube mostrar com clareza suficiente que, aquela noção de análise ou lógica situacional por ele apresentada naquela célebre conferência inaugural das jornadas da sociedade alemã de sociologia de 1961<sup>6</sup>, não respondia a outra coisa que à tentativa, já sugerida em **A Sociedade Aberta e seus Inimigos**<sup>7</sup> e em **A miséria do historicismo**<sup>8</sup>, de reformular a distinção entre compreensão e explicação de um modo distinto daquele que era próprio da tradição alemã<sup>9</sup>.

Contudo, essa falta de capacidade e disposição para entender e responder às reservas que o próprio discurso desperta em nossos interlocutores não só se evidenciou na hora de examinar e esclarecer algum malentendido dos titãs de Frankfurt, mas também se mostrou quando tais reservas ou dúvidas apontavam genuínos nós ou pontos mal resolvidos do racionalismo crítico. E isso foi o que ocorreu com as sutis e pertinentes observações que o (naquele momento) jovem Habermas formulou em seu artigo "Teoria analítica da ciência e dialética"<sup>10</sup>.

Estas mesmas questões, ao serem analisadas e respondidas por Hans Albert<sup>11</sup> foram resolvidas como simples malentendidos de um marxista hegeliano. E embora Habermas tenha se dedicado a reformular, aprofundar e melhorar suas colocações (questionamentos) em um artigo posterior<sup>12</sup> - aquele que aqui iremos comentar - o racionalismo crítico continuou não aproveitando a oportunidade que estava tendo de retornar sobre seus princípios e motivações fundamentais, para assim ganhar auto-compreensão e sistematicidade.

De todo modo, e ao contrário do que Habermas sugere, cabe suspeitar que essa dificuldade para reconhecer o valor daquelas críticas não respondia a um metódico recurso ao "Eu não entendo" (p. 69); senão ao fato de que, tal como havia ocorrido naquela primeira polêmica entre o positivismo lógico e o falseacionismo, neste novo confronto entre o racionalismo crítico e o pensamento alemão, a distância e a alteridade entre as tradições envolvidas na disputa era muito superior a que a evidência etnográfica poderia sugerir. Talvez Hans Albert não se fizesse de

sueco, nem fingisse ser índio (p. 69); mas simplesmente evidenciasse as dificuldades que qualquer seguidor de Stuart Mill podia padecer na hora de responder aos questionamentos, ora kantianos, ora hegelianos, de um rigoroso professor alemão.

Entretanto, mesmo que Popper e Albert falassem um idioma filosófico diferente do de Habermas, também é certo que essa diferença não pode ser considerada um obstáculo suficiente para impedir esse "inteligente trato" entre tradições que, com tanta justiça este último reclamava (p. 70). Tal como afirmamos acima, as questões que o exame habermasiano propõe ao racionalismo crítico são tão relevantes quanto pertinentes, e por isso o esforço para atender as mesmas, mesmo quando possa ver-se dificultado pela radical heterogeneidade que existe entre ambos os pontos de vista, não só daria lucros no que tange a exegese do pensamento popperiano; mas também exigiria a urgente e impostergável revelação dos aspectos mais férteis e os recursos mais poderosos desta curiosa variante do utilitarismo inglês que, tendo nascido na Viena do entre-guerras, ainda não nos deu seus melhores frutos.

### **Sobre a noção Popperiana de Experiência**

Como uma primeira demonstração de que aquilo que estamos propondo não é precisamente a claudicação incondicional frente a uma crítica tida como irrefutável, examinemos as considerações que Habermas faz sobre o conceito popperiano de experiência. Elas são expostas na primeira seção do artigo que aqui nos ocupa e se baseiam, fundamentalmente, em certos aspectos daquela conferência "Sobre as fontes de conhecimento e da ignorância" que hoje constitui a introdução a **Conjecturas e Refutações**.

Neste texto, Popper examina as variantes intelectualistas e sensualistas do justificacionismo autoritário e, demorando-se particularmente no que ele chama "A doutrina da verdade manifesta", leva-nos à conclusão de que a noção de um "saber primeiro", que possa servir de fundamento último e inquestionável de todo o nosso conhecimento, é absolutamente insustentável. E isto, insiste Popper, é tão válido em relação as supostas evidências racionais que alguma vez Descartes bradou como fundamento de toda ciência legítima quanto em relação a "inocente" evidência sensorial a que o empirismo sempre apelou.

Porém, eis aí justamente o ponto onde a crítica de Habermas se afirma: se a experiência é despojada de toda autoridade validadora, não fica claro como é que a mesma poderia conservar essa prerrogativa de veto que Popper parece atribuir-lhe. Mesmo quando a experiência deixa de ser considerada como fundamento, e passa a ser pensada somente como instância de exame e avaliação, essa função crítica somente pode ser cumprida com base em certos critérios de validade (p. 49) e não se torna claro onde segundo o racionalismo crítico, esses critérios de falseamento inerentes a toda crítica, encontrariam sua própria instância de legitimação.

Entretanto, e em detrimento do que Habermas sugere, o falseacionismo pode responder a essa questão sem ter que apelar à suposição de que tais teorias podem ser contrastadas com "fatos" independentes de toda construção simbólica (p. 49). Longe disso, o que o falseacionismo nos diz é que não existe nenhum procedimento ou critério para avaliar nosso conhecimento conjectural que seja alheio e independente desse mesmo saber conjectural; e por tal razão não existe nenhum critério de avaliação que não esteja ele mesmo sujeito a discussão. Assim, enquanto Habermas dá por suposto que o exercício crítico pressupõe a vigência de certas regras constantes e universais que sem entrar (elas mesmas) em discussão, fixam as pautas mais gerais de toda discussão possível; Popper evita esta dualidade entre o empírico e o transcendental e, sem interrogar-se sobre o marco normativo de toda disputa possível, limita-se a constatar que nossas polêmicas científicas efetivas regem-se por critérios cuja vigência e aceitação depende, inteiramente, do estado dessas mesmas discussões.

Porém, enquanto Habermas alude às condições que serviriam de marco e de suporte para toda indagação científica possível, Popper refere-se simplesmente ao conjunto de procedimentos de observação, de medição e de registro de dados que, em cada conjuntura da evolução de nosso conhecimento científico, são reconhecidos como recursos válidos para o controle e o exame de nossas teorias. Por isso, ao limitar sua preocupação ao âmbito da experiência real, Popper, em consonância com seu anti-justificacionismo, se desinteressa pela pergunta acerca da legitimidade de tais procedimentos e pautas de controle. Na sua perspectiva, a vigência e o reconhecimento mais ou menos

generalizados de tais critérios e uma contingência histórica análoga à que deu lugar e continuidade à tradição da discussão racional, e, sem essa contingência, a ciência não existiria. Entretanto é justamente essa precariedade histórica da ciência, essa orfandade de fundamento metafísico ou transcendental de que padece a trama de tradições e acordos que a fazem possível, aquilo que dá, sentido a toda a reflexão metodológica popperiana. Esta não procura elucidar as regras de toda ciência possível, e sim estipular pautas cujo seguimento nos levaria a uma ampliação e a um reforço destes procedimentos institucionalizados de controle inter-subjetivo que, constituindo e definindo o âmbito da experiência real, permitem o progresso da ciência realmente existente.

Enfim, Habermas exige que se explicite um fundamento último para os procedimentos de avaliação que regem a indagação científica, e o falseacionismo baseia sua estratégia na suposição de que tal fundamento não existe. Mas atenção: a alegação de Habermas não só se inscreve no registro do formal (não só aponta a falta de uma normativa independente e anterior à toda discussão) como também acaba por imiscuir-se no plano material, isto é, acaba exigindo um marco factual que, sem ser considerado como alheio a toda construção discursiva, possa ser respeitado como o ponto de partida inquestionável de toda polêmica e toda indagação (p. 50).

Mas o problema é que aqui Habermas não percebe que sua principal diferença com Popper não está no modo de satisfazer essa exigência, e sim no fato de que este último impugna completamente a pertinência da mesma. É certo que Popper acabou aderindo ao realismo metafísico e a definição clássica da verdade, de um modo que não resulta nem muito claro, nem muito aceitável, mas o que também é certo é que esse compromisso metafísico em nada afeta ou modera ao ceticismo que permeia toda sua epistemologia. Por isso, ainda que em algumas oportunidades ele se refira a uma ordem factual alheia a toda construção simbólica com a qual nossas teorias poderiam chegar a corresponder-se (sem que nunca saibamos, claro); sempre fica claro que essa ordem transcendente não pode ser confundida com essa trama conjectural que é nossa experiência. Esta, longe de ser a pétrea superfície da realidade em si, não é mais que uma instável trama de enunciados existenciais que, em virtude de uma convenção sempre

revisável, são hipoteticamente aceitos como marco para controlar e criticar outras hipóteses de maior conteúdo informativo.

Neste sentido, quando Habermas nos propõe que somente denominemos "fato" os elementos que compõem "a classe do experienciável que fica organizada de antemão para a comprovação de teorias científicas" (p. 50), está incorrendo em um velho pressuposto justificacionista no qual Popper, mesmo tendo aderido ao realismo, nunca incorreu. Quer dizer: está supondo que uma discussão racional somente é viável na medida em que se supõe o marco e o suporte de um conjunto de "proposições primeiras" que resultariam inquestionáveis; e aqui não faz muita diferença se esses fatos são considerados algo dado ou algo produzido.

Contudo, não é essa a última oportunidade em que, no decorrer do texto aqui comentado, Habermas comete o erro de apontar o realismo como sendo o vício de base que invalidaria certas posições de Popper que, de fato, lhe resultam demasiado céticas. Encontramos um outro exemplo disso naquelas passagens onde Habermas compara sua "interpretação pragmatista da investigação empírico-analítica" (p. 50 e 55) com o socratismo metodológico proposto por nosso autor.

### **Desconfiança Socrática Vs. Êxito Instrumental**

De fato, na segunda seção do artigo que aqui nos ocupa, Habermas esboça uma concepção instrumentalista ou pragmatista do conhecimento científico, e sugere que a mesma constitui uma alternativa frente ao verificacionismo (p. 54), que só podemos rejeitar se, como ocorre com Popper, continuamos presos aquele pressuposto positivista que nos faz pensar na verdade como correspondência entre enunciados e fatos (p. 54). Entretanto, se tomarmos em consideração um texto-chave como "Três concepções sobre o conhecimento humano"<sup>13</sup>, veremos que Popper não repeliu o instrumentalismo em virtude de argumentos que defendam o realismo; mas adota o realismo como um princípio regulador que funcionaria frente aos efeitos metodologicamente conservadores desse instrumentalismo. Sendo esta, em realidade, a principal razão que esta por trás da reticência popperiana a toda tentativa de aceitar o êxito tecnológico como instância válida do conhecimento científico.

O problema é que, para entender as motivações e o caráter dessa repulsa, é necessário sair do plano de análise em que Habermas se move e ingressar naquele que é próprio da metodologia popperiana. Esta, tal como Popper assinalou já em sua *Lógica da Descoberto Científico*, não se ocupa da estrutura ou da forma geral dos sistemas de enunciados considerados isoladamente, mas tenta estipular modos de proceder em relação a tais sistemas. Assim, a norma fundacional da metodologia falseacionista deve ser considerada não como uma caracterização semântica ou sintática dos enunciados científicos em geral, e sim como uma regra de procedimento que nos obriga a ampliar, progressivamente, as instâncias que permitem a contratação e a crítica efetiva de nossas construções teóricas.

Mas se falamos dessas instâncias de contrastação como de um universo que pode ser ampliado progressivamente é porque, mais uma vez, estamos nos referindo à experiência factível (isto é, ao repertório efetivamente disponível de instâncias e procedimentos de controle), e, não à experiência possível. Esta constitui uma virtualidade transcendental sempre já constituída e, por essa razão, absolutamente alheia e imune aos acasos e aos esforços da atividade humana. Por isso, quando referimos nossa normativa metodológica a ordem da experiência real, efetiva ou factível, e não a ordem da experiência possível, ingressamos em um âmbito de reflexão onde a ciência é pensada como uma realidade mundana, isto é, em um âmbito onde a investigação científica é considerada como uma atividade institucionalmente inserida e historicamente condicionada. Mas atenção: se considerarmos a ciência deste modo, a normativa metodológica que propusermos não podera negligenciar suas cumplicidades ou seus conflitos com as tendências e as exigências culturais que, de fato, condicionam e direcionam a evolução da ciência realmente existente.

Neste sentido, resulta altamente plausível que a normativa metodológica que propomos seja contrária aos modos instituídos de fazer ciência, e isso é o que de fato ocorre quando comparamos o socratismo epistemológico proposto por Popper com as demandas tecnologizantes às quais está submetida a investigação científica em nosso presente. Estas últimas querem que a ciência se transforme em um método para gerar conclusões e resultados que sejam técnica e economicamente confiáveis; aquele, entretanto,

nos pede que a investigação científica não seja outra coisa que uma magnífica polêmica, onde toda conclusão é demorada e no qual todo o resultado é revisado.

Mas não poderia ser de outro modo: ao pensar no processo indagatório como uma polêmica inesgotável e ao deslegitimar (por decisão metodológica) toda conclusão ou resultado que queira finalizá-lo, ainda que provisoriamente, o racionalismo crítico nos está propondo um modelo de ciência que, aos olhos baconianos do tecnólogo, se mostra como algo sumamente estéril ou ineficaz. E de certo modo, é lógico que assim seja: o cientista popperiano discute sem pausa, mas também sem pressa. Não está pressionado por nenhuma questão prática e, por isso, não se sente obrigado a chegar a nenhuma conclusão. Enquanto que para o tecnólogo a discussão científica é um meio para avaliar a confiabilidade de certas hipóteses que poderiam ser usadas mais tarde como regras tecnológicas; para o cientista popperiano, esta discussão constitui um fim em si mesma: discute para seguir discutindo. Seu interesse é puramente teórico ou, mais claramente, puramente especulativo.

Contudo o que mais deve importar-nos aqui é o fato de que esta autonomia da ciência especulativa não só se proclama em relação às urgências técnicas; mas também em relação as pautas que regem a legitimação de hipóteses no âmbito da tecnologia. Sem limitar-se a afirmar que a indicação científica não deve assumir como própria a urgência do tecnólogo para chegar a conclusões tecnicamente confiáveis, a metodologia popperiana se atreve a desprezar o êxito tecnológico como fonte legitimadora das propostas teóricas. Assim, e recorrendo agora ao jargão de Lyotard, podemos dizer que o racionalismo crítico não aceita a performatividade como instância legitimadora de nossas estruturas cognitivas<sup>14</sup>.

Mas ao contrário do que Habermas afirma, não é o realismo que impede Popper de considerar a técnica "como um controle socialmente institucionalizado do êxito do saber" (p. 54) segundo o qual consideram-se como verdadeiras "todas as hipóteses que podem guiar uma ação controlada pelo êxito, sem se terem visto problematizadas até agora por fracassos insistentemente buscados experimentalmente" (p. 54); mas a convicção de que o êxito instrumental fornece um tipo de corroboração que, se é logicamente

equivalente à corroboração experimental, não o é em termos metodológicos.

Ainda que, em termos de alguma “lógica indutiva” possa dizer-se que cada uma das inumeráveis aplicações tecnológicas de nosso conhecimento científico que dia a dia e hora a hora se sucedem com êxito no funcionamento de nossa indústria, e no transcurso de nossa vida cotidiana, constituem uma confirmação de tal conhecimento equivalente a uma confirmação experimental, o certo é que, em termos metodológicos (isto é: em relação a nossos modos efetivos de proceder no âmbito da investigação), subsiste uma diferença não-negligenciável: enquanto uma corroboração experimental surge de um dispositivo de controle projetado para encontrar alguma falha ou limite em uma hipótese, essas inumeráveis e sólidas confirmações tecnológicas às quais Habermas se referia surgem da rotineira reiteração de instâncias de aplicação que já se demonstraram superáveis por nossas teorias.

De fato, “no instante (...) em que os conhecimentos de uniformidades empíricas penetram nas forças produtivas técnicas e se convertem em base de uma civilização científica: a evidência da experiência cotidiana e de um permanente controle por meio do êxito que se colhe, se torna irrecusável” (p. 53). E pareceria que “contra este plebiscito diariamente renovado acerca do efetivo funcionamento dos sistemas técnicos de nada valem as reservas lógicas” (p. 54). Mas se não nos deixamos subornar pela, maravilhas de nossa torradeira, também poderíamos considerar que a aceitação dessa legitimação pragmática do conhecimento científico proposta por Habermas acabaria por conduzirmos à definitiva consolidação deste regime de normalidade tecnológica no qual hoje parece haver encailhado a aventura de Galileu.

E não poderia ser de outro modo: no âmbito da investigação científica, o pensamento crítico sempre procede de modo contra-indutivo; isto é, gerando novos marcos teóricos a partir dos quais projeta instâncias de contrastação capazes de evidenciar falhas ou limitações na teoria rival. Por isso, se quiséssemos desafiar a ortodoxia científica hoje instalada e integrada ao complexo tecnológico-industrial que sustenta seu desenvolvimento, em lugar de nos limitarmos a esperar que um desastre tecnológico nos mostre suas falhas, deveríamos produzir teorias que nos permitam gerar fatos que contradigam as hipóteses em uso.

Mas é claro que se trata (outra vez) de uma proposta metodológica que aos olhos do tecnólogo pode parecer gratuita ou muito pouco econômica. Para que desenvolver uma teoria alternativa se a teoria vigente funciona e ainda pode nos dar novos resultados a serem utilizados com êxito? Além disso, e tal como Lakatos nos ensinou, toda nova teoria (ou melhor, todo novo programa de investigação) surge cercada por um mar de anomalias que, em geral, são muito mais evidentes que aquela, que rodeiam um programa com maior desenvolvimento. Por isso, se quisermos que esse novo programa se transforme em um competidor sério para o programa mais velho, devemos ser tolerantes e esperar que ele consiga se colocar em condições de competir. Quer dizer, devemos esperar que os partidários dessa nova proposta desenvolvam técnicas experimentais e sistemas de cálculo de acordo com a nova estrutura conceitual e com os problemas por ela gerados; e que, ao mesmo tempo, aperfeiçoem o cinturão de hipótese, auxiliares que protege o chamado "núcleo duro" do programa.

Um novo programa de investigação se parece com uma criança recém-nascida: se queremos, que ela nos dê tudo o que nos pode dar, devemos saber esperar que cresça e se torne forte, caso contrário a eliminaremos antes que ela pudesse nos mostrar o que realmente vale. Sem partidários que o façam funcionar e que saibam defendê-lo (as novas hipóteses são como ferramentas recém inventadas, que ninguém sabe utilizar com destreza), o novo programa de investigação conta com muito poucas chances para se desenvolver e aperfeiçoar, e, por isso, se aceitamos a validade do princípio de proliferação como salva-guarda da racionalidade, não podemos aceitar o falseacionismo ingênuo, e devemos ser tolerantes com as alternativas emergentes, dando-lhes a oportunidade de aprender a defender-se e a atacar seus rivais.

Porém, se não perdermos de vista que os programas de investigação não são abstrações lógicas, e sim máquinas institucionais inseridas nesta realidade que é o Mundo 3, deveremos assumir que esta tolerância e estas oportunidades, para serem efetivas, deverão traduzir-se em inversões concretas de tempo e recursos materiais. Como disse Lyotard de uma forma crua: "não há prova, nem verificação de enunciados, nem tampouco verdade, sem dinheiro"<sup>15</sup>; "os jogos de linguagem científicos convertem-se em jogos ricos, nos quais o mais rico tem mais oportunidades de ter razão"<sup>16</sup>.

O problema está em que hoje os recursos são outorgados e distribuídos com critérios que, em última instância, remetem sempre às exigências tecnológicas. Dá-se mais àqueles programas que mais garantias dão de produzir resultados direta ou indiretamente aproveitáveis pela tecnologia. Porém, como essas garantias só podem ser fornecidas através de algum mecanismo fidedigno de prova (que, por sua vez, e como já foi dito, custa dinheiro); encontramos-nos com o fato de que esta equação entre "riqueza, eficiência e verdade", que Lyotard apontava<sup>17</sup>, acaba tendo um efeito metodológica-mente conservador. Dá-se mais ao que mais tem e, deste modo, contribui-se para a legitimação do que Kuhn chamaria de "paradigma vigente". A tecnologia sustenta e multiplica o desenvolvimento da ciência; porém, ao fazê-lo, encerra-se em uma normalidade dogmática e perigosa.

Entretanto, não poderia ser de outro modo: a tecnologia é maximizadora de recursos e, enquanto o paradigma vigente possa continuar produzindo conhecimento útil e rentável, a aposta nestas frágeis e incertas alternativas que são os programas inovadores só poderia ser considerada como uma inversão demasiada ousada para ser efetivada. É por isso que, como afirmou Jayant Narlikar:

"Hoje em dia é mais difícil influir no establishment que no início do século, já que há muito dinheiro em jogo. Os subsídios são especialmente difíceis de conseguir para os projetos arriscados, que comprometem as teorias estabelecidas. Os jovens brilhantes (graduados e pós-doutorados) optam por temas seguros para assegurar-lhes o futuro de suas investigações. Neste clima, como podemos esperar que floresçam as novas idéias?"<sup>18</sup>.

De fato, hoje a ciência se pratica no marco de uma abundância de recursos materiais e humanos que era impensável nas épocas de Galileu, Newton ou Darwin, e que, ainda no princípio deste século, não era facilmente imaginável. Contudo, esta riqueza encontra-se excessivamente concentrada no desenvolvimento e no crescimento de certos programas vigentes: e, por isso, a distância que, desde o início, existe entre estes programas e qualquer competidor pobre é demasiado grande e termina por desestimular ou inibir qualquer desafio à ortodoxia. Amplificada pelo poder econômico, a voz desta é tão potente que torna inaudíveis os sussurros dissidentes; e por isso Popper lamenta-se: "(...) o

espírito da ciência está em perigo, a ciência grande pode destruir a grande ciência”<sup>19</sup>.

Tomando isto em consideração, e em certo sentido, poder-se-ia dizer que a metodologia popperiana pretende levar a situação da ciência ao estado em que a mesma se encontrava antes da Primeira Guerra Mundial. Esta última, segundo conta o próprio Popper, “esteve a ponto de destruir a ciência e a tradição do racionalismo porque transformou a ciência em técnica instrumental”<sup>20</sup>; e, ao fazer isso, “separou a ciência daqueles que deveriam ser seus verdadeiros usuários: o aficionado, o amante da sabedoria, o cidadão comum, responsável, que tem desejo de saber”<sup>21</sup>. A metodologia falseacionista, é, neste sentido, uma defesa da velha ciência acadêmica: a ciência das universidades e não a ciência dos laboratórios financiados pelas empresas. Mas também é uma defesa da ciência praticada com a liberalidade do aficionado que investiga subtraindo-se das urgências materiais, e não para atender às mesmas. O que Popper defende é, em última instância, um marco normativo para a prática da ciência ociosa, ou pelo menos, de uma ciência liberada do compromisso de colaborar para nosso sustento, ou para o sustento dela mesma; e que isso não nos escandalize: o que importa é restituir à ciência os direitos que reconhecemos à música, à poesia e à metafísica.

Mas atenção, este velho modelo liberal e iluminista de ciência que Popper propõe contradiz o modelo vigente de investigação não só no que diz respeito a seus valores e compromissos, mas também no que diz respeito a seu modo de organizar o trabalho científico. Enquanto a ciência de hoje se pratica em organizações de magnitudes fordistas e segundo uma fragmentação do trabalho que poderíamos caracterizar como taylorista; a metodologia popperiana parece estar dirigida a uma ciência feita por indivíduos e não por corporações, onde a espacialização exagerada e a coordenação burocrática das tarefas, somente é possível porque os limites do criticável e do discutível estão tácita, porém ferreamente, pré-fixados pelo paradigma vigente.

É claro que, segundo o ideal falsacionista, “os grandes homens da ciência foram exploradores solitários e críticos”<sup>22</sup> que, por sua iniciativa e independência de critério, pouco ou nada teriam para fazer dentro dos marcos institucionais em que hoje se processa o conhecimento científico, e é por isso que o próprio

Popper soube ver "nas novas organizações gigantescas de investigação científica, um grande risco para a ciência"<sup>23</sup>. Estas, convenhamos, fomentam uma mentalidade mais afim à rotina do cientista normal que Kuhn descreveu, do que com o espírito de dissidência fomentado pelo racionalismo crítico.

No entanto, é certo que a pesar desse reconhecimento de que, "o espírito da ciência mudou como consequência da investigação organizada"<sup>24</sup>, o próprio Sir Karl nunca abandonou um moderado otimismo em relação à possibilidade de que "continuem existindo grandes caminhantes solitários"<sup>25</sup> que se atrevam a desafiar a pesada máquina burocrática que hoje sufoca a reflexão crítica e a mantém sob o jugo da razão instrumental; e, neste sentido, a normativa falseacionista pode ser considerada como uma proposta destinada a estimular e a possibilitar esse desafio. Mas, em outro sentido, essa normativa também pode ser considerada como um conjunto de critérios com base nos quais julgar o presente da investigação científica e determinar se é ou não certo que a ciência, entendida como exercício crítico especulativo e não como serva da tecnologia, já morreu ou está agonizando nos esquecidos e empobrecidos gabinetes desses atavismos da Idade Média que são as universidades.

Contudo, não há de resultar-nos estranho que um dos seguidores mais lúcidos daquela teoria crítica, que tão insistentemente havia denunciado o imperialismo da razão instrumental, havia negligenciado este aspecto chave da metodologia falseacionista e, em lugar dele, havia proposto a aceitação de critérios técnicos para a validação do conhecimento científico. Habermas, como Adorno e Horkheimer, considera que o fato de se guiar "por um interesse cognitivo técnico" (p. 53) é inerente e natural às, assim chamadas, "ciências empírico-analíticas"; e, assim, com base em considerações lógico-semânticas sobre o alegado caráter intrinsecamente instrumental dos enunciados científicos (p. 52); este eminente sociólogo desconsidera o fato de que a união entre ciência e técnica não é muito mais antiga que o nosso século, e, deste modo, "naturaliza" essa apropriação da ciência pela tecnologia que o falsacionismo atreveu-se a contestar. Com críticos como esse, a razão instrumental já não precisa que ninguém a defenda. Porém, se deixarmos de nos preocupar em determinar a forma específica ou a essência dos enunciados

científicos e nos interessamos pelos diferentes modos possíveis de proceder com eles, talvez encontremos critérios que nos permitam distinguir entre o exercício do pensamento crítico e a avaliação da "confiabilidade técnica" de um determinado resultado. Se a razão instrumental nos tem arrebatado a ciência, não nos consolemos dizendo que esta sempre foi um apêndice daquela e atrevamo-nos a reconhecer e a avaliar os motivos e os efeitos dessa perda<sup>26</sup>.

### O Compromisso Racionalista

Porém, ao definir o falseacionismo como um conjunto de pautas orientadas para exercer uma verdadeira vigilância epistemológica sobre os modos instituídos de fazer ciência, ingressamos necessariamente em uma questão que Habermas discute já nas seções terceira e quarta do artigo que aqui nos ocupa. Referimo-nos concretamente ao problema que se suscita quando nos interrogamos por qual é o fundamento no qual se sustentam essas regras metodológicas que o falseacionismo nos propõe. Trata-se de uma questão que Popper já havia tratado nas primeiras páginas de sua *Lógica da Descoberto Científico*. Ainda que não de um modo demasiado preciso ou detalhado, nosso autor afirma que a repulsa ou aceitação das normas metodológicas falseacionistas dependem de uma decisão vinculada ao modelo ou ideal de ciência que nos propomos impor ou preservar<sup>27</sup>. Assim, se considerarmos a ciência em virtude do ideal baconiano, a metodologia falseacionista não poderia nos satisfazer, porém, se o que apreciamos do pensamento científico não é tanto sua capacidade para dar com resultados confiáveis, e sim sua propensão para revê-los e questioná-los indefinidamente, é muito possível que aceitemos essa meta-regra que é o critério falseacionista de demarcação como pauta para guiar nossa reflexão metodológica.

Contudo, e tal como Habermas o reconhece (p. 58), essa afirmação do caráter "convencional"<sup>28</sup> das regras metodológicas não inibe Popper de esboçar, em diferentes contextos, certo tipo peculiar de argumentações que tendem a apoiar a normativa metodológica proposta pelo falseacionismo. De fato, e sem irmos mais longe, a comparação entre esse modelo empresarial e

tecnologizante de investigação científica e esse modelo radicalizado da ciência liberal acadêmica sobre a qual nos demoramos acima, constitui um condensado de tais argumentações; e, se Popper recorre às mesmas, é porque (como Habermas e Molton White (p. 57) também pensa que as regras metodológicas podem “apoiar-se ou debilitar-se mediante argumentos” (p. 57).

Entretanto, por alguma razão que não adivinhamos, Habermas pretende fazer-nos pensar que Popper descuida ou despreza tais argumentações. Assim, e negligenciando passagens amplamente conhecidas de uma obra como **A Sociedade Aberta e seus Inimigos**, insiste em contrastar tal “descuido” de Popper com o modo em que Morton White estudou “as relações lógicas desta forma não-dedutiva de argumentação” (p. 57). Este último, demonstrou (sic) “que as decisões metodológicas são decisões quase morais e que, em conseqüência, somente podem justificar-se racionalmente no tipo de discussão que conhecemos pela velha tópica e retórica” (p. 57).

Habermas qualifica este tipo de argumentação como “crítica” (p. 57) e nos diz que a mesma “se distingue da dedutiva porque transcende a dimensão da conexão lógica de enunciados e inclui um momento que transcende a linguagem: as atitudes” (p. 57/58). Com efeito:

“Entre atitudes e enunciados é impossível uma relação de implicação? as atitudes não podem deduzir-se de enunciados, nem ao contrário, os enunciados de atitudes. Entretanto, o consentimento a um modo de proceder e a aceitação de uma regra pode se apoiar ou debilitar com argumentos, e, em todo caso, pode avaliar-se e julgar-se racionalmente. Esta é a tarefa da crítica, tanto a respeito de decisões práticas, quanto de decisões metateóricas. Posto que os argumentos aduzidos em prol ou contra não guardam nenhuma relação estritamente lógica com os enunciados, e sim somente uma relação de motivação racional, as discussões metateóricas podem

incluir também enunciados empíricos. Mas, não por ele, a relação entre argumentos e atitudes converte-se também em uma relação empírica” (p. 58).

Entretanto, é necessário reconhecer que na hora de caracterizar esse tipo de argumentação, Habermas é muito mais preciso e claro do que Popper pôde ser no que diz respeito ao mesmo tema; nem por isso, vamos esquecer que nosso autor se demorou na questão e, antecipando-se a seus leitores (entre eles Morton White) caracterizou tais “atitudes” como fundadas em “decisões morais” que, ainda que não possam ser determinadas por argumentos<sup>29</sup>, podem ser avaliadas em função de uma indagação relativa as conseqüências correspondentes as distintas alternativas entre as quais devemos optar<sup>30</sup>.

Por isso, o primeiro passo a ser dado para avaliar a proposta metodológica popperiana, consiste em perguntar-nos: “Que ciência queremos o critério falseacionista de cientificidade?” ou “Como seria a ciência se se submetesse a essa pauta metodológica?” Porém, como já afirmamos anteriormente, já respondemos a essa pergunta quando, na seção anterior, nos referimos ao modelo falseacionista de ciência e mostramos como, segundo este modelo, a investigação científica deveria desenvolver-se em um marco institucional, cuja normativa estimule o exercício crítico, propiciando o surgimento de programas de investigação alternativos, e impedindo, tanto a conformação de consensos hegemônicos, como o afiançamento de **bunkers** inacessíveis à crítica.

Assim, podemos também dizer que quando aceitamos as propostas metodológicas do racionalismo crítico, estamos querendo que a investigação científica (hoje um tanto corporativizada e tecnocratizada) tenda a transformar-se em uma versão mais radicalizada e liberalizada da ciência acadêmica. Por isso, se queremos que a reflexão científica seja um debate sem fim e sem outra urgência a não ser o aprofundamento do próprio debate, poderemos dizer que aceitamos as convenções básicas da

metodologia popperiana. Em contrapartida, se o que buscamos é a conformação de consensos ou a consecução de resultados confiáveis, não aceitaremos estas convenções e proporemos as bases de alguma outra metodologia.

Mas, nem tudo termina aí. A indagação "crítica" (no sentido habermasiano) pode ainda colocar uma questão mais radical e perguntar porque haveremos de preferir sempre um aprofundamento do debate à conformação de algum tipo de consenso; e o racionalismo crítico poderá responder que qualquer consenso efetivo e instalado é sempre ilegítimo, porque, de fato, funda-se no desconhecimento de elementos que lhe poderiam ser diversos, e por isso devemos sempre brigar por sua abolição. O racional não é nunca a crença e sim a suspensão da crença<sup>31</sup>; o racional não é nunca o acordo, e sim a discussão. É, enfim, essa concepção da racionalidade como abertura e submissão incondicional à crítica o que, de fato, encontra-se tanto na base do falseacionismo quanto na base da concepção popperiana da democracia. Esta, por assim dizer, não é outra coisa, segundo Popper, que a forma organizada e institucionalizada de nossa desconfiança e de nosso ceticismo frente ao príncipe. E, essa concepção de racionalidade permitirá e guiará uma avaliação técnica tanto das normas metodológicas, quanto das leis da república. Assim, e se considerarmos esse exemplo de norma metodológica que é o princípio de proliferação, caberá discutir até que ponto, e de que modo sua aplicação redundará em um incremento de racionalidade. Mas claro, se o que se pede já não é a avaliação de alguma norma ou decisão subalterna; e sim a discussão ou a revisão da própria opção pela razão; a questão já toma outros perfis; e é aí onde nosso crítico extravai-se a não identificar as razões que levam Popper a considerar que o compromisso racionalista é um gesto em si mesmo irracional.

Habermas, é evidente, leu as passagens de **A Sociedade Aberta e seus Inimigos**, onde Popper afirma que a opção pela razão pode reforçar-se por argumentos que nos ponham diante das

conseqüências da mesma<sup>32</sup>; e não só reconhece que nosso autor “não dá, por excluída uma racionalização de atitudes” (p. 58), mas também coincide com ele ao afirmar que “esta forma de argumentação é a única forma possível de justificar tentativamente, decisões” (p. 58). Mas, negligenciando toda a crítica popperiana ao justificacionismo, infere que, dado que tal tipo de argumentação não é “conclusiva” (p. 58), “Popper a tem por não-científica em comparação com a prova dedutiva” (p. 58); e, por isso, “prefere em lugar desta a certeza do saber descritivo, uma certeza que vem garantida pelo plexo dedutivo da própria teoria e pela coação empírica que exercem os fatos” (p. 58).

Sem dúvida, Popper foi um dos autores de nosso século que mais insistiu que, no que tange ao nosso saber descritivo, nenhuma certeza é possível; e, entre as razões para que isso seja assim, encontra-se o reconhecimento de que a coação dos fatos nunca é suficiente para verificar ou refutar uma teoria<sup>33</sup>. Por outro lado, é nas primeiras páginas de **A Lógica do Descobrimento Científico**, onde o próprio Popper afirma que nas ciências empíricas a aceitação ou a repulsa dos enunciados básicos supõe a intervenção de decisões: e, se nos interessa saber como julgar essas decisões, aí está o critério falseacionista de cientificidade; se nossa eleição tende a incrementar as instâncias de contrastação de nossas teorias e a incrementar a complexidade de nossa discussão, então nossa decisão é correta; se não o faz, é incorreta<sup>34</sup>.

Enfrentamo-nos, assim, e uma vez mais, com essa opção pela razão entendida como império da crítica que serve de base a todo o racionalismo crítico; e, é justamente essa circularidade da argumentação, e não a sua fragilidade, que leva Popper a concluir que essa opção constitui uma decisão moral que, por estar no mesmo fundamento da atitude crítica ou racional; não pode ser ela mesma submetida a discussão ou debate.

Porém, lamentavelmente, na hora de esclarecer e explicitar esse ponto de vista, Popper realiza certos comentários que podem nos levar a cometer aquele erro no qual incorre Hans Albert e no

qual, por outro lado, se apóia a crítica que Habermas faz deste aspecto do racionalismo popperiano. Referimo nos concretamente ao risco de confundir a impugnação do racionalismo compreensivo com uma nova impugnação do justificacionismo. Mas, a não ser que nos apressemos, podemos evitar essa falsa identificação e entender que esse racionalismo compreensivo é um erro no qual podem incorrer tanto o justificacionista quanto o falseacionista, e ainda que confusa, a primeira caracterização que Popper faz desse erro, pode nos ajudar a mostrar o que aqui dizemos.

É que, segundo nosso autor, o racionalismo no compreensivo “corresponde à atitude daquele indivíduo que expressa que não está preparado para aceitar nada que não possa ser defendido por meio do raciocínio ou da experiência”<sup>35</sup>. Atitude que, por outro lado, também “pode expressar-se sob a forma do princípio segundo o qual deve rebater-se todo suposto argumento que não tenha apoio do raciocínio ou da experiência”<sup>36</sup>. E, tal como afirma Popper: “não é difícil ver que esse princípio do racionalismo não-crítico é inconseqüente, pois, desde o momento em que não possa apoiar-se em nenhum raciocínio ou experiência, o mesmo nos indica que deve ser descartado”<sup>37</sup>.

Entretanto, a exposição de Popper torna-se confusa quando tenta explicar por que tal princípio não deve apoiar-se em nenhum raciocínio ou experiência. E talvez a confusão provenha do fato de que não existe muita clareza no que se quer indicar com “apoio” (racional ou empírico) e com “defesa” (racional ou experiencial) de uma afirmação ou princípio. Porque, para cada um destes termos, podem ser outorgados dois significados: um forte ou justificacionista e outro fraco ou falibilista. No primeiro caso, entenderemos que “apoio” denota o que Popper chama “razões positivas” ou “razões suficientes” para justificar uma teoria, e pensaremos que “defender” uma teoria não é nada mais do que demonstrá-la ou prova-la de um modo conclusivo. Já no segundo caso, pensaremos que com o termo “apoio” queremos denotar as razões críticas com que contamos para preferir uma teoria frente

a um possível rival: e, portanto, diremos que “defender” uma teoria não é nada mais que oferecer tais razões para avaliar nossa preferência por ela

Assim, se optamos pela primeira alternativa, quando o racionalista compreensivo declara que não aceitará nenhum princípio que não possa ser defendido com base no apoio empírico ou racional, pensaremos que estamos diante de uma nova proclamação justificacionista que nos proíbe de aceitar ou considerar qualquer enunciado que não possa ser demonstrado conclusivamente. E, neste caso, concluiremos que Popper considera inconseqüente esta posição pelo simples fato de que, segundo seu ponto de vista, essa proclamação é tão injustificável quanto qualquer princípio que possa ser proposto a nosso exame. Por isso, ainda que Habermas não erre ao afirmar que, na opinião de Popper, a decisão pela razão “não pode se justificar no sentido de uma prova dedutiva” (p. 58), equivoca-se inteiramente quando pressupõe que essa característica sirva para distinguir essa decisão de qualquer outro tipo de enunciado. Para Popper pelo menos, não é assim; e disso nos dão testemunhos suas reiteradas críticas ao justificacionismo.

Entretanto, se optarmos pela segunda alternativa, quando o racionalista compreensivo faz sua proclamação, poderíamos chegar a pensar que estamos diante de algum racionalista que nos diz não estar disposto a considerar nenhum princípio cuja aceitação não possa ser defendida, em uma discussão, com argumentos que, invocando razões empíricas e/ou racionais, avaliem nossa preferência por ele. Mas, se isso é o que define a atitude de um racionalista compreensivo, o que é que o distingue de um racionalista crítico? E por que razão Popper o impugna? Não será que, na verdade, a interpretação válida é a que homologa o racionalismo compreensivo ao justificacionismo?

De modo algum: Popper impugna o racionalismo compreensivo por estar estendendo o falibilismo até a própria opção pela razão; mas, para entender por que é que isso não pode ser aceito, é necessário não esquecer a insistência de Popper em

identificar a atitude racional com a atitude crítica. Para nosso autor, não há melhor sinônimo de “racional” que o de “crítico”; em tal sentido, ser racional não é outra coisa que submeter-se ao controle crítico de nossos pares, e ser irracional é pretender fugir desse controle<sup>38</sup>. Assim, e em termos popperianos, ao exigir que todo princípio ou afirmação deva ser discutido e defendido, o racionalista compreensivo está pedindo que a própria opção pela razão seja criticada ou, pelo menos, criticável; ou, o que é o mesmo: defensável ou objetável por argumentos empíricos ou racionais.

É que, ainda que seja certo que o raciocínio e a experiência são duas instâncias críticas que, segundo a atitude racionalista, devem ser atendidas antes de tomar uma decisão, ou de aceitar alguma hipótese; também é certo de que “não há nenhum raciocínio lógico, nem nenhuma experiência que possa sancionar essa atitude racionalista”<sup>39</sup>, pois só atenderá, um argumento (racional ou empírico) quem já havia tomado a decisão de submeter-se à autoridade da razão (a autoridade da crítica). E é por isso que, em tom popperiano (onde “irracional” não significa outra coisa que alheio e imune ao controle crítico), podemos dizer que a opção pela razão é ela mesma irracional<sup>40</sup>.

## Conjecturas e Decisões

Mas claro, é justamente daqui que advêm as maiores diferenças entre o racionalismo crítico e essa “ética comunicacional”, que tanto Habermas quanto Apel estavam concebendo na época daquela polêmica com Popper e seus seguidores. Referimo-nos concretamente ao fato de que, para aqueles dois filósofos, a submissão à razão, longe de responder a uma opção, constitui uma exigência transcendental (ou quase transcendental - Habermas nunca foi claro a respeito), que não é possível negar no marco de um discurso significativo.

De fato, segundo o ponto de vista hoje desenvolvido por Apel, e aceito em geral por Habermas, a razão da qual nos valem

ao filosofar e ao argumentar é algo que, por não poder “ser transcendido argumentativamente na reflexão”<sup>41</sup>, tampouco pode ser considerado como um conjunto de normas cuja validade possamos ou não acatar como se se tratasse de uma opção pré-racional entre alternativas igualmente possíveis. Expliquemo-nos: quem argumenta seriamente, dizem os teóricos da ética comunicacional (por exemplo: quem coloca seriamente ainda que seja a pergunta por se a opção pela razão é ela mesma racionalmente justificável), “admitiu, necessariamente, o ponto de vista da razão”<sup>42</sup>. Quer dizer, ingressou no terreno do discurso argumentativo e, ao impugnar a validade universal das regras do discurso, incorrerá em uma auto-contradição pragmática (ou seja, em uma contradição entre a proposição afirmada e a utilização performativa da validade das regras do discurso pelo ato de argumentar”<sup>43</sup>.

É certo que Popper nunca tenta colocar-se no “impossível” lugar de quem se recusa à argumentação; porém, segundo Apel, ao considerar que sua posição é opcional, está supondo que a outra é possível e, assim, implicitamente, cai na auto-contradição pragmática. Popper veria uma opção onde não existe, e esse erro derivaria do fato de não reconhecer que existem “pressuposições necessárias do argumentar que ninguém pode negar enquanto argumentador, sem cair em auto-contradição pragmática e, precisamente por isso, ninguém pode fundamentar (formal) logicamente sem círculo vicioso (*petitio principii*)”<sup>44</sup>. E é esta negativa que o leva, segundo Apel, “a querer substituir a impossível fundamentação última lógico-formal por uma decisão última (um “act of faith”)”<sup>45</sup> favorável à razão. No entanto, segundo este mesmo autor, a impossibilidade de tais fundamentações não é mais que uma consequência do fato de que tais pressuposições são certas, a priori e, portanto, estão fundamentadas “transcendental-pragmaticamente”<sup>46</sup>.

Mas, do mesmo modo que Habermas, Apel também era ao supor que a apelação popperiana a esse ato de fé seja apresentada como uma alternativa frente a uma impossível

fundamentação última, e não como o reconhecimento de que, por não ser discutível, tal opção foge a ordem da razão. Eis aí, outra vez, a diferença fundamental entre Popper e os cultuadores dessa promissora forma de racionalismo compreensivo que é a ética comunicacional. É que estes pretendem fundamentar a submissão à razão no fato de que sua alternativa parece impensável ou insustentável para quem se move dentro de um espaço de diálogo e argumentação, mas na perspectiva do racionalismo crítico (caracterizado por uma decidida “cegueira transcendental”) este tipo de argumento é, por princípio, inaceitável. Recordemos que, segundo nosso autor, “o fato de que uma regra ou uma proposição pareça ser verdadeira, convincente, compulsiva, evidente, etc., não é razão suficiente (...) para que seja verdadeira”<sup>47</sup>; ou seja, não é motivo suficiente para que seja aceita de um modo definitivo e irremediável. E esta posição, que Popper o faz extensiva aos próprios princípios lógicos<sup>48</sup>, impede a aceitação de uma proposição pelo simples fato de que sua negação seja impensável ou informulável em nossa linguagem. Fazer-lo seria aceitar como instância ou autoridade inapelável o que não é mais que uma limitação contingente e peculiar de nossa estrutura psicológica ou de nossa estrutura lingüística; e estas, na perspectiva popperiana, não constituem um limite transcendental, mas um produto cultural sujeito a uma história e a processos de reforma que nos mesmos podemos presidir.

Assim, no marco do racionalismo crítico, podemos muito bem dizer que se uma tese não é formulável em nossa linguagem, então cabe fazer o esforço de modificar esta última ali onde a pá wittgensteniana se entorta, o popperiano não reconhece nenhum duro granito transcendental, e sim, a sórdida calíça de nossas limitações psicológicas e culturais e a lamentável fragilidade de nossos instrumentos de crítica. Talvez nossas ferramentas sejam demasiado fracas ou precisem ser afiadas; enquanto isso, o que escapa de seus golpes, isto é: o que escapa de todo exame crítico permanecerá no limbo do irracional.

Por isso, se no marco de nossas convenções lingüísticas não podemos deixar de pensar tal “opção pela razão” como necessária, tal fato não a legitimará, porém nos fará pensar que, ao tomá-la, não faremos outra coisa que nos renderemos a certos mecanismos de nossa linguagem que, por não cair dentro dos limites do criticável, “caem dentro dos limites do irracional”<sup>49</sup>.

Contudo, e pelo menos no que tange ao racionalismo crítico, essa inquestionabilidade de fato (isto é, essa irracionalidade) não tem por que se fazer estendível a toda decisão. Sem ir mais longe, a própria teoria do método constitui, segundo o programa esboçado na *Lógica do Descobrimeto Científico*, um sistema de decisões metodológicas no qual todas as normas que o compõem podem e devem ser avaliadas em função dessa meta-regra fundadora que é o critério de cientificidade; e assim o ilustra o mencionado exemplo do “Princípio de Proliferação”. O mesmo constitui, sem nenhuma dúvida, uma decisão; mas nem por isso pode deixar de ser discutido. Tendo como pauta o próprio critério de falseabilidade (que não é outra coisa que uma extensão ou um corolário da “opção crítica”) podemos estudar situações concretas no transcurso de um processo de indagação (as mesmas podem ser hipotéticas ou efetivas) e determinar se, atendendo ou deixando de atender a tal princípio, ampliamos ou restringimos o espaço da experiência factível. Isto é: o âmbito do efetivamente examinável e discutível.

Essa inquestionabilidade que tanto preocupa Habermas fica reservada para essas decisões últimas que Popper caracteriza como morais contanto que funcionem como imperativos não-condicionais, sendo que talvez o único exemplo que possamos admitir de tais decisões fundamentais não seja outro que a própria “opção crítica” que define e institui a “atitude racional”. O restante pode ser discutido e, segundo o próprio racionalismo crítico, deve ser discutido.

Assim, o vasto (porém a cada momento limitado) universo do discutível pode ser dividido em dois grandes continentes: o das conjecturas e o das decisões. O primeiro não é outra coisa

que o conglomerado de nosso saber empírico conjectural e se compõe de hipóteses cuja pretensão de verdade pode ser discutida apelando à contratações experienciais mais ou menos diretas. Por tal mister, por outro lado, contamos com o auxílio de toda uma gama de procedimentos de observação, de controle e de registro de dados, cuja evolução e aceitação depende, como dissemos, da evolução desse mesmo saber conjectural. Mas, tendo ainda uma hipótese para contrastar e um instrumento adequado para fazê-lo; pode faltar-nos a decisão de realizar tal procedimento.

Pensemos, neste sentido, naquele tipo de hipótese que, na terminologia de Lakatos, conformam o “núcleo duro” de um programa de investigação. As mesmas, nos diz esse autor, são “irrefutáveis” por decisão metodológica. Podem existir modos de contrastá-las, mas essa contrastação é indefinidamente postergada para permitir a evolução do programa e para fomentar a proliferação de outras áreas ou âmbitos de discussão.

Coloca-se, assim a questão de até onde esse procedimento é legítimo. Mas, para discutir uma questão semelhante, é necessário ter fixado, previamente, um critério de legitimidade pertinente e relevante para estas questões. E a “atitude racional” nos propõe tal critério. Trata-se, concretamente, do critério de falsabilidade. O mesmo nos diz que para avaliar tal “decisão metodológica” temos que nos perguntar até onde, na conjuntura de investigação em que a mesma emerge, sua aplicação amplia ou restringe o âmbito do discutível. Porém, ao ingressar neste plano de reflexão, deixamos de discutir conjecturas sobre os perfis do mundo, e começamos a avaliar decisões relativas aos nossos modos de proceder em relação àquelas; ingressamos no plano do que, no marco do racionalismo crítico, podemos denominar “filosofia”.

Em tal contexto, esta já não é nem uma indagação metafísica sobre o ente enquanto ente; nem tampouco uma reflexão transcendental sobre o ente enquanto representado. Alheio a distinção entre o empírico e o transcendental, o racionalismo

crítico já não pode atribuir à filosofia a tarefa de mostrar a forma e os limites de todo o dizer; mas pensá-la como uma reflexão destinada a avaliar e a sistematizar o universo daquelas decisões subalternas a opção pela razão.

Mas atenção: não nos apressemos em pensar que essa reflexão só pode ocupar-se dos modos em que procedemos com nossas conjecturas sobre o mundo. A teoria do método é somente o capítulo mais desenvolvido da filosofia popperiana; mas, além desse modo de entender a epistemologia, nosso autor também propôs um modo peculiar de entender a filosofia política que ficou esboçado em **A Sociedade Aberta e seus Inimigos**. Assim, enquanto a epistemologia aparece ocupada em definir uma normativa que inviabilize qualquer “monopólio da verdade”, a filosofia política aparecerá ocupada em definir regras e modos de proceder em relação ao político que inviabilizem qualquer “monopólio do poder”. Neste sentido, Popper é o Anti-Maquiavel e um epítome de sua filosofia política poderia entitular-se e subentitular-se: O Súdito (estratégias para o controle e a limitação dos poderes).

Contudo, o capítulo mais importante dessa filosofia ainda não foi escrito. Até agora o racionalismo crítico demorou-se em discutir modos de proceder em relação às estruturas epistêmicas e políticas que fossem coerentes com a opção pela razão: falta ainda iniciar a discussão sobre os modos racionais de proceder em relação aos outros e em relação a nós mesmos. Falta, pois, ingressar na ética e inaugurar, assim, um âmbito de reflexão que talvez englobe ou fundamente os outros.

Porém, não é este o momento de continuar com essa linha de pensamento; o que nos toca agora é determos e nos precavemos de que, ao termos ingressado neste espaço de reflexão, concedemos a Habermas muito mais do que se poderia supor a primeira vista. Acreditamos ter mostrado que o racionalismo crítico poderia responder às exigências de (auto) clarificação colocadas por esse exigente comentador. Mas justamente por isso,

reconhecemos aquilo que Albert se negava a assumir. Reconhecemos que tais exigências eram pertinentes e que o racionalismo crítico não só as estava devendo a seus críticos desde Carnap em diante como também a si mesmo.

Contudo, cabe ressaltar que o modo em que o pensamento popperiano responde à tais demandas de clarificação se inscreve em um espaço de reflexão que não é o que Habermas esperava. Este autor, cavalgando sobre essas duas tradições tão complementares que são o kantismo e o hegelianismo, esperava que suas exigências, suas dúvidas e seus reparos fossem satisfeitos, clarificados e atendidos na linguagem de alguma dessas duas grandes tradições. Mas o racionalismo crítico não pode fazer coisa semelhante. E aí está a grande dificuldade em que encalhou-se esta polêmica. Onde Habermas constatava a "mostração" do transcendental e exigia seu reconhecimento. Popper só registrava o limite sórdido de uma decisão inquestionável ou a opcionalidade de um modo de proceder que podia ser revisto ou recusado. Esta distância entre Popper e o kantismo é a base das diferenças entre o racionalismo crítico e as grandes tradições do pensamento alemão; e era sua identificação e explicitação o que mais interessava a Habermas (p. 45).

Hoje, há trinta anos daquela polêmica, não é preciso perguntar quem saiu mais fortalecido da mesma. O que talvez ainda possa se fazer é dar conta das matérias que o racionalismo crítico deixou pendentes naquele momento. E assim, contribuir com a sua ainda possível e desejável revitalização e redimensionamento.

### **Compreender e Manipular**

Por fim, e de um modo breve, gostaríamos de comentar a questão com que Habermas concluía aquele artigo e que, de fato, constituía a principal motivação do mesmo. Referimo-nos concretamente à alegada cegueira ou reticência do racionalismo crítico para reconhecer os direitos epistemológicos desse modo de

abordar os assuntos humanos cuja lógica e cujo método seriam alheios àqueles que são próprios das ciências empírico-analíticas. Estas últimas, recordemo-nos, respondem ao modo nomológico-causal de interrogar os fenômenos. E, segundo Habermas, são guiadas por um interesse cognitivo-técnico que as transforma em genuínos instrumentos para o controle e o domínio da realidade. Aquelas outras, em contrapartida, não pretendiam conseguir um saber dessa índole, mas contribuir para a auto-compreensão dos grupos sociais e ao entendimento racional entre os homens que os compõem.

Mas, ainda que o que mais nos interesse aqui seja rediscutir essa reformulação da clássica dicotomia entre ciências explicativas e ciências compreensivas em termos de uma oposição entre um interesse cognitivo manipulador e um interesse cognitivo comunicador, não gostaríamos de entrar na questão sem antes assinalar que, ainda que o seja para Albert, essa dicotomia entre ciências nomológicas e ciências históricas não é alheia ao racionalismo crítico. O próprio Popper a reconhece no último capítulo de *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*, e, quando em distintos momentos de sua obra (inclusive naquela conferência de Tübingen, em 1961)<sup>50</sup>, ele se refere à noção de análise (ou lógica) situacional não está fazendo outra coisa que distinguindo o modo histórico-teleológico de interrogar os fenômenos (próprio das ciências históricas) daquele modo nomológico-causal de abordar o real que é próprio das ciências generalizantes ou explicativas.

Estas últimas regem-se por aquela decisão metodológica que nos obriga a pensar que todo fenômeno ocorrido segue-se de algum outro segundo o estabelecido por alguma lei a ser determinada. Assim, dado um fato qualquer, o cientista terá de se perguntar sob a mediação de que lei, que causas produziram este fato, sendo que a resposta a uma pergunta semelhante constitui o que se denomina uma explicação do fenômeno. Mas, nem sempre interrogamos a realidade nesses termos, nem sempre pedimos explicações dos fenômenos. Em certas ocasiões, interrogamos os fenômenos de

outro modo; deixamos de considerar as coisas do mundo como efeitos determinados por um marco de leis naturais e uma conjunção de condições iniciais, e começamos a abordá-las como respostas ou soluções a determinadas "situações-problema".

Porém, não se trata aqui de dois pontos de vista opostos, e sim de dois modos possíveis de tomar inteligíveis os fenômenos. Enquanto em um caso a indagação se conduz pelo "princípio de causalidade", no outro se guia por um "princípio geral de solvência" segundo o qual, em determinados campos da experiência, toda estrutura, ou rasgo do mundo, deve ser considerada como uma solução a um problema a ser determinado, ou como parte ou efeito de uma tal solução. Assim, sob o império desta última decisão metodológica, a presença de certo objeto no mundo só se toma inteligível quando podemos reconstruir e determinar a "situação-problema" concreta que essa presença resolve. E é a esta reconstrução que deveremos chamar "análise situacional".

Por outro lado, e de modo análogo a como Kant, em seus **Princípios Metafísicos da Ciência Natural**, apresentou o princípio da inércia como uma formulação mais restrita ou mais específica (adequada à matéria) do princípio de causalidade, este princípio de solvência que propomos como axioma fundador do modo histórico de interrogar os fenômenos, pode ser apresentado e enunciado de modo mais específico em função do âmbito experiencial ao qual queiramos aplicá-lo. Assim, se pensamos em nossos intentos de entender a ação humana individual e intencional, esse princípio metodológico fundamental ganha a forma desse princípio geral de racionalidade restringida (ou "princípio de caridade") cuja natureza já foi estudada por autores tais como Von Mises, Watkins e Putnam. Segundo esse princípio metodológico, dado um curso de ação escolhido por certo agente, ou dada uma crença aceita por algum indivíduo, é tarefa do investigador reconstruir (conjecturalmente) e explicitar (para logo contrastar) a complexa equação de crenças, metas e valores sob cuja consideração, tal crença ou ação pôde ser pensada como oportuna, correta, viável ou adequada, e isto com independência de nossa própria avaliação.

Trata-se, em certa forma, de chegar a um acordo virtual entre sujeito indagante e sujeito indagado. Aquele deve chegar a um conjunto de informações que o conduziriam a poder dizer: "A atitude dessa pessoa naquela situação foi totalmente ineficaz (ou condenável); porém, se eu estivesse naquela situação e tivesse querido o que ele queria, acreditado no que ele acreditava, atuaria do mesmo modo". Eis aí algo que com todo o direito podemos chamar "compreensão". Uma operação intelectual que nos leva a "maximizar a humanidade da pessoa que esta interpretando"<sup>51</sup>, Uma operação que nos leva a nos reconhecermos no outro e a entrar em um diálogo (virtual ou efetivo) com ele.

Mas, assim como existe um "uso" comunicativo da compreensão, também existe um "uso" estratégico; compreendendo o outro (conhecendo seu sistema de crenças, valores e expectativas) também posso enganá-lo, amedrontá-lo, suborná-lo, ou mais em geral, manipulá-lo. Por isso, do mesmo modo em que distinguimos esses dois "usos" da compreensão, também poderíamos representá-la como guiada por dois interesses análogos a tais usos: um interesse comunicativo que me leva a interrogar-me sobre as condições em que eu agiria como o outro: e um interesse estratégico que me leva a perguntar pelos modos de pensar de meu adversário, para assim poder vencê-lo, enganá-lo, desmascará-lo, ou fazer que assumo meus objetivos como se fossem os dele. Mas, que isto não nos surpreenda um bom detetive precisa ser tão compreensivo como o melhor terapeuta.

Neste sentido, em relação às ciências humanas não comportamentalistas, Habermas comete um descuido simétrico ao que havia cometido em relação as ciências naturais. Neste último caso, e tendo desconsiderado que a convergência entre conhecimento científico e conhecimento técnico é um fenômeno muito mais novo que o surgimento e a constituição de tais saberes, Habermas postulou um suposto interesse cognitivo técnico que, por ser inerente às ciências empírico-analíticas, as fazia extensões da razão instrumental e tornava inquestionável sua apropriação por parte desta.

Entretanto, no que tange às ciências humanas, o erro é menos inocente. Neste caso, e havendo postulado um interesse cognitivo comunicante e não manipulante próprio e natural a certas ciências humanas, Habermas se permite desconhecer tudo aquilo que Foucault sempre se empenhou em mostrar: os projetos de dominação e controle que presidiram e estimularam a constituição de nossos modos atuais de olhar aos homens. E assim se fecha um caminho para relevar os processos e as estratégias através das quais o “estado de bem-estar” ao mesmo tempo que nos protege e abriga também nos sujeita e controla.

De todo modo, tanto no caso das ciências naturais como no das humanas, o erro de Habermas está em não ter assumido esse “mínimo não-negociável de positivismo” que nos leva a não perder de vista que todas as invenções humanas, incluídas nossas estruturas epistêmicas, são valorativamente neutras, e que a única coisa que podemos avaliar em termos morais são os usos que fazemos de tais invenções. Por isso, em lugar de nos esforçarmos para buscar uma diferença transcendental entre interesses cognoscitivos, pode ser muito mais comprometedor o demorar-nos em uma análise metodológica dos modos instituídos de fazer ciência e distinguir os usos críticos e emancipatórios do conhecimento de seus usos instrumentais e estratégicos. Sendo essa, e não qualquer outra, a meta que o racionalismo crítico propõe à reflexão epistemológica.

Desterro, outono de 1994

## NOTAS E REFERÊNCIAS

(1) Referimo-nos a *Logik der Forschung* (Springer: Viena 1934), ao por muito tempo inédito *Die Beiden Grundproblemen der Erkenntnistheorie* e a dois artigos de Erkenntnis: “Ein Kriterium des Empiris. Chen Charakter Theoretischer Systeme” (1933) e “Induktionslogik und Hypothese senwaltrrscheinlichkeit” (1935).

(2) Sobre as motivações eminentemente kantianas do Positivismo Lógico, pode-se recorrer a Z. Loparic (1983): “Heuristica Kantiana”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, n. 5: 1983/Campinas.

(3) A este respeito pode-se de consultar a seção 12 de Karl Popper (1974): “Intellectual Autobiography” editado por P. A. Schilpp em *The Philosophy of Karl Popper* (The Library of Living Philosophers, volume XIV, livro I) Open Court, La Salle/ Illinois 1974.

- (4) Em Claude Bernard, Popper teria podido encontrar este precursor que, erroneamente foi buscar em Kant. Com respeito às semelhanças entre as concepções metodológicas do primeiro e segundo, pode-se consultar: Luiz H. A. Dutra (1991): "A Metodologia de Claude Bernard como Antecipação da Metodologia Popperiana", em F. R. R. Évora (1992/ed): **Século XIX: o Nascimento da Ciência Contemporânea**, CLE/Unicamp: Campinas 1992.
- (5) No prefácio a edição inglesa de **Lógica do Descobrimento Científico** (de 1958) Popper já se permite citar estes filósofos como membros daquele segundo grupo de epistemólogos ao qual ele pertence, mas que exclui todos os filósofos analíticos que, por isso, conformam o "primeiro" grupo.
- (6) Karl Popper (1961): "A Lógica das Ciências Sociais" (teses 25, 26 e 27) em **Em Busca de um mundo melhor**; Ed. Fragmentos: Lisboa 1989 p. 83 e p. 84.
- (7) Cf. Capítulo 14 desta obra.
- (8) Cf. seções 30 e 31 desta obra.
- (9) No que tange a esta questão, as idéias de Popper parecem ser mais uma reelaboração das de Collingwood e Von Mises do que de Dilthey ou Rickert.
- (10) Publicado em Max Horkheimer (1963-ed): **Zeugnisse, Festschrift für T. Adorno**, Frankfurt, 1963.
- (11) Hans Albert (1964): "Der Mythos Der Totalen Verhunft", *Kolner Zeitschrift Für Sociologie und Sozial Psychologic*, Vol. 16 Heft 2 pp. 225-275.
- (12) Referimo-nos a "Gegen einem Positivistich Halbierten Rationalismus", publicado originalmente na revista *Kolner Zeitschrift Für Soziologie und Sozial Psychologie*, vol. 16, Helt 2 (pp. 223-275) em 1964 e republicado em 1970 como segundo capítulo de **Zur Lokig Der Sozialwissenschaften**. Sendo a versão em espanhol desta última obra de Habermas o texto no qual temos de remeter nossas citações do artigo comentado. As mesmas, diferentemente de todas as outras citações, serão referidas dentro de nosso próprio texto, entre parênteses, e remetendo às páginas de: Jürgen Habermas (1970/1982): **A Lógica das Ciências Sociais**, Ed. Tecnos: Madrid 1988.
- (13) K. Popper (1963) **Conjectures and Refutations**; Routledge and Kegan Paul: London 1963, capítulo III.
- (14) Cf. J. Lyotard ( ): **La Condicion Post-Moderna**, Cátedra: Madri, 1986 cap. 11.
- (15) (16) (17) J. Lyotard ( ): Op. cit. p. 84
- (18) J. Narlikar (1991): "Conformistas vs Intransigentes", em **Página 12**, Buenos Aires 24/08/91.
- (19) K. Popper (1973): "A Racionalidade das Revoluções Científicas" em **A Lógica das Ciências Sociais**, Ed. UNB 1978 p. 70
- (20) (21) K. Popper (1956): **Realism and The Aim of Science** (Postscript to L. S. D. Vol. I) Hutchinson & Co.: Londres 1985 p. 260
- (22) (23) (24) (25) Karl Popper (1974): "Ciência e Crítica", em **Em Busca de Um Mundo Melhor**; op. cit. p. 260
- (26) Essa tendência de pensar as ciências naturais como uma expressão da razão instrumental forma parte desse consenso comum a toda a escola de Frankfurt, segundo o qual " mal representado por Hitler teve sua origem em um excesso de

- racionalidade" (Jefrey Herf (1984, **Modernismo Reacionário**; Ed. Ensaio. São Paulo 1993 p. 09) .
- (27) K. Popper (1935): **The Logic of Scientific Discovery**; Hutchinson & Co.: Londres 1980 p. 37.
- (28) Ibid p. 35
- (29) K. Popper (1945); **The Open Society and its Enemies**, Vol. II, Princeton Univ. Press: Princeton 1963 p. 232
- (30) Ibid p. 232
- (31) K. Popper (1974): **Intellectual Autobiography** op. cit. p. 69
- (32) (33) (34) K. Popper (1945): **The Open Society and its Enemies** - Vol. II; op. cit. p. 232
- (35) (36) (37) Ibid. p. 230
- (38) K. Popper (1974): **Intellectual Autobiography**, op. cit. p. 69 e, Karl Popper (1945): **The Open Society and its Enemies** - Vol. II, op. cit. pp. 225-226 (vol. II).
- (39) Karl Popper (1945): **The Open Society and its Enemies** - vol. II op. cit. p. 230
- (40) Ibid p. 231
- (41) (42) Karl O. Apel (1984): **Una Ética de la Responsabilidad en la Era de la Ciência**; Almagesto: Buenos Aires, 1990 p. 18.
- (43) Ibid p. 18
- (44) (45) (46) Karl O. Apel (1984): "El Problema de una Teoría Filosófica de los Tipos de Racionalidad" em **Estudios Éticos**; Alfa: Barcelona 1986 p. 21
- (47) (48) Karl Popper (1946): "Why are the calculi of logic and Arithmetic Aplicable to Reality?" em **Conjectures and Refutations**, op. cit p. 207
- (49) K. Popper (1945): **The Open Society and its Enemies** - vol. II op. cit. p. 231
- (50) Cf. entrevista n. 6
- (51) Hilary Pulnam (1981): **Razon. Verdad e História**; Ed. Tecnos: Madrid 1988 p. 122

# FUNDAMENTOS LÓGICOS DO CONHECIMENTO: A LÓGICA DOS TERMOS

**Marilúze Ferreira de Andrade e SILVA**  
Departamento das Filosofias e Métodos - FUNREI

## RESUMO

Esse trabalho tem como propósito apresentar os fundamentos lógicos do conhecimento naquilo que diz respeito à lógica dos termos considerando as discussões levantadas por Guilherme de Ockham (1290-1349) a respeito da lógica dos termos que compõem as proposições e as discussões envolvendo a questão dos universais. Assim sendo, o pensamento de Ockham, nesse trabalho, terá três abordagens básicas: i) o **conhecimento intuitivo** e **abstrativo**; ii) o **terminismo** que tem como objeto de estudo a **lógica da suposição** que, por sua vez, implica nas discussões sobre os **universais** e iii) o **nominalismo** que é a discussão levantada sobre a negação da realidade ontológica os universais.

**Key words:** Nominalismo, Lógica dos termos, Lógica da suposição, Conhecimento intuitivo.

## ABSTRACT

This article aims at presenting the logical fundamentals of knowledge inasmuch as the terms of logic are concerned, based on arguments raised by Guilherme de Ockham (1290-1349) on the logic of the terms that build up propositions and discussions of the question of universals. Thus Ockham's way of thinking will bear three basic approaches in this article: i)

intuitive and abstractive knowledge; ii) terminism that aims at studying the logic of supposition which, in its turn, implies discussions on universals and iii) nominalism, which is nothing but arguments raised on the negation of the ontologic reality of universals.

**Key words:** Nominalism, Logic of terms, Logic of supposition, Intuitive knowledge.

## 1. Conhecimentos intuitivo e abstrativo

### 1.1. Conhecimento intuitivo

Os dois princípios do intelecto são a intuição e a abstração. Entretanto, a intuição e a abstração, de per si, não são suficientes para fornecer ao sujeito o conhecimento do objeto por se tratar de dois conhecimentos “incomplexos”. Baseado nessa observação, Ockham admite haver conhecimento do objeto tão-somente se os dois atos do conhecimento se complementarem. Isto porque o conhecimento intuitivo é entendido como sendo a causa do conhecimento evidente das proposições contingentes que capacita o sujeito afirmar sobre a existência atual dos objetos. Como diz Ockham: “O conhecimento intuitivo de uma coisa é o conhecimento em virtude do qual pode-se dizer se a coisa existe ou não ...” (Apud, Emile Bréhier (1970), *La Philosophie du Moyen Age*. p. 349). Essa é a razão pela qual se afirma que o conhecimento intuitivo é individual, evidente e imediato. Do ponto de vista desse conhecimento o objeto imprime a sua representação no sujeito de forma evidente e imediata o que significa dizer não haver intermediário entre o sujeito e o objeto. Sendo assim na proposição **o giz é branco** se essa afirmação estiver adequada à evidência, pode-se afirmar que o conhecimento que o sujeito tem do giz é o da sua brancura e em virtude disso ele pode conhecer empiricamente o atributo desse objeto e afirmar que ele é branco. Se o sujeito conhece a **brancura**, facilmente predicará o objeto portador desse atributo. Partindo desse raciocínio concluímos que o conhecimento intuitivo é empírico e se identifica com a experiência.

## 1.2. Conhecimento abstrativo

O conhecimento abstrativo não leva em conta a realidade e, por isso, por si só, não capacita o sujeito a fazer afirmações a respeito da existência contingente dos objetos. Nesse caso, o objeto só poderá ser conhecido abstrativamente. Quando se diz que o giz é branco, do ponto de vista do conhecimento intuitivo, é necessário que o objeto esteja presente ao tempo em que a afirmação é proferida, mas do ponto de vista do conhecimento abstrativo, esta afirmação independe da presença do objeto. Desse modo, a função do conhecimento intuitivo é a de garantir para o sujeito a existência do objeto e predicá-lo. A função do conhecimento abstrativo é a de imprimir no sujeito o conhecimento evidente do objeto. Se o conhecimento abstrativo pressupõe o conhecimento intuitivo, a partir do momento que o sujeito é portador do conhecimento intuitivo, ele poderá fazer afirmações verdadeiras sobre objetos contingentes, abstrativamente, isto é, dispensando a presença do objeto, pelo fato de o sujeito já possuir o conhecimento assimilado a seu espírito. Em contrapartida, se não houver um conhecimento evidente e prévio do objeto, dois fatos poderão ocorrer: i) nada se poderá dizer a respeito de sua existência; ii) o objeto não poderá ser predicado. Esses dois princípios do conhecimento são justificados através dos dois atos do intelecto: i) apreensivo e ii) judicativo.

### 1.2.1. Ato apreensivo

O ato apreensivo consiste em o sujeito assumir como objeto um termo qualquer. Esse termo tanto pode ser um conceito como pode ser uma proposição ou mesmo uma qualidade sensível porque o ato apreensivo tem como função apreender termos complexos e incomplexos.

Para Aristóteles, o termo era considerado complexo quando composto de palavras diferentes ou quando a proposição simples era composta apenas de nome e verbo seguindo o esquema padrão S é P. Assim, para Aristóteles, seriam termos: i) **O homem branco** termo composto com nomes diferentes (substantivo e adjetivo) e **O homem branco corre** termo composto com nome,

adjetivo e verbo. No primeiro caso temos uma descrição definida e no segundo um proposição. Para Ockham, entretanto, o fato de um termo ser composto de palavras diferentes ou uma proposição simples ser construída a partir de nome e verbo não implica em sua complexidade.

As duas formas de termos complexos, defendidas por Aristóteles de forma categórica foram defendidas por Ockham de forma relativa. Para Ockham, os termos tanto podem ser complexos como incomplexos uma vez que, diferente de Aristóteles, Ockham não define complexo tomando como princípio, tão-somente, o emprego de palavras diferentes, mas a estruturação da proposição em termo-sujeito e termo-predicado. Nesse caso, é a função de lugar do termo que define se ele é complexo ou incomplexo uma vez que "o termo incomplexo é um termo isolado quer este termo seja proposição ou um termo composto de dois ou mais termos". Isso se vê na proposição o homem branco corre onde o termo homem branco é incomplexo e exerce a função de sujeito da proposição e a proposição o homem branco corre é relativamente um termo complexo porque pode ocupar o lugar de um termo incomplexo. Entretanto, a proposição "O homem branco corre é uma proposição", o homem branco corre deixa de ser termo complexo e passa a assumir a função de sujeito da nova proposição, logo, um termo incomplexo. O resultado dessa análise estrutural demonstra um avanço no pensamento de Ockham em relação ao de Aristóteles. Aristóteles se preocupava com os termos enquanto relação entre os conceitos  $S$  é  $P$ , visava, portanto, a coerência interna do pensamento e um valor de verdade categórico do juízo e Ockham demonstra preocupação com a relação-de-lugar ou função-de-lugar dos termos. Temos aí, portanto, um critério relativista do valor de verdade dos termo e da proposição como um todo. O que observamos, entretanto, é que tanto o ponto de vista conceitual de Aristóteles como o ponto de vista funcional de Ockham nos apontam para uma teoria racionalista do conhecimento.

O ato apreensivo, para Ockham tanto pode apreender termos complexos, incomplexos, proposições, demonstrações, coisas necessárias e coisas impossíveis

### 1.2.2. O ato judicativo

A função do ato judicativo é assentir e o assentimento “é uma reação do sujeito a ação do objeto externo que imprime sobre ele a representação”. A presença do objeto é um estímulo que provoca no intelecto a reação do atendimento. Segundo Ockham, quando uma proposição é racionalmente evidente, esta evidência garante o assentimento, entretanto quando falta a evidência “o assentimento torna-se voluntário e cai na possibilidade do erro” a partir daí, pode-se concluir que receber a representação é ato voluntário uma vez que ver branco, por exemplo, dependerá do sujeito se colocar à frente da cor branca, mas assentir à representação dependerá do sujeito aceitar o branco como cor branca.

## 2. Aspectos lógicos do conhecimento

### 2.1. A Lógica dos termos

A lógica estabelece que os raciocínios são estruturados a partir de proposições e as proporções, a partir de termos. Como o termo é a parte primária que compõe a proposição é dele que Ockham se ocupa em sua lógica. Este interesse se justifica, levando em consideração que, apesar de o termo ser parte fundamental da proposição, nem todos são da mesma natureza.

Várias são as maneiras de se atribuir significado a um “termo, entre elas, quatro são de fundamental importância para a lógica terminista.

1. Um termo pode significar um signo lingüístico, que por sua vez possui três outros significados:

1.1. “termo” significa “os elementos que compõem as premissas do silogismo categórico, isto é, sujeito e predicado. Esta é a definição proposta por Aristóteles;

1.2. “termo” significa “todos os componentes simples que entram nas proposições, isto é, sujeito ou predicado, verbo e os componentes sincategoremáticos. Esta conceituação foi proposta pela lógica terminista, (v.g., Ockham);



4. O quarto é entendido como sendo o ponto de chegada de uma atividade. Exemplo: O termo do intelecto é o conhecimento. Ockham emprega a palavra "termo" com três significados distintos:

i) "termo" significa tudo que pode ser extremo da proposição categórica, isto é, sujeito e predicado. Assim, são termos: o sujeito, o predicado e as proposições que ocupam o lugar dos termos.

Seja a proposição

(1)      (2)

Amar, Verbo intransitivo é uma obra de Mário de Andrade

(Extremo da proposição)

(Extremo da proposição)

S

P

Pp

O termo (1), isoladamente, poderá assumir a forma de uma proposição se construída a partir de dois termos incomplexos. Assim

Amar é verbo intransitivo

S

P

Pp

ii) "termo" enquanto se opõe à oração. Nessa acepção o termo é chamado "todo incompleto". A proposição "Amar é verbo intransitivo", analisada acima, constitui um todo incompleto uma vez que, assumindo a função de termo-sujeito, passa a se opor à função de proposição.

iii) "termo" pode ser empregado para designar aquilo que, tomado significativamente, pode ser sujeito ou predicado da proposição: "amar" significativamente é um verbo, mas não é uma

palavra material, logo ela pode ocupar o lugar de sujeito, mas no sentido restrito não é um termo.

Para Ockham, os verbos e as palavras sincategoremáticas como: conjunções, preposições, interjeições, não são termos. Essas classes de palavras embora possam ser tomadas como extremos da proposição, ao serem supostas materialmente, não podem ser materiais quando usadas significativamente.

Partindo desse princípio, a análise da proposição “amar é verbo intransitivo”, o verbo “amar” está sendo suposto materialmente, posto que, nessa proposição ele assume o lugar de sujeito formal, sem referência empírica. Entretanto, se nessa mesma proposição o tomarmos significativamente a proposição tornar-se-á ilegítima, uma vez que a natureza do “amar”, no contexto dessa proposição, não é de um verbo mas uma forma nominal do verbo “amar”, que é a do infinitivo. Ele, na proposição, não pode ser tomado significativamente uma vez que, significativamente, não pode ser sujeito porque é verbo e somente o substantivo essencial pode exercer a função de sujeito. “Amar”, nesse caso, é um substantivo virtual, isto é, em potencial e não essencial.

Semanticamente ele está representando uma coisa fora da perspectiva do tempo, e significativamente exprime uma coisa na perspectiva do tempo. “Amar” é um “termo” apenas pelo aspecto formal e semântico que a palavra se reveste no momento em que ocupa o lugar do sujeito. O mesmo fato ocorre com as palavras sincategoremáticas: preposições, conjunções e alguns advérbios que não são de base nominal como nos exemplos que seguem: i) “‘se’ é uma conjunção”; ii) “‘outrora’ é um advérbio”; iii) “‘de’ é uma preposição”; “o ‘não’ é um advérbio”.

## 2.2. Classificação dos termos

Os termos para Ockham, obedecem a uma classificação que leva em conta o significado que o termo carrega. Assim, segundo Ockham, os termos se classificam em:

### 2.2.1. Absoluto

Este seria o termo possuidor de um significado primário, livre de qualquer relação e por isso "independente". O termo absoluto significa a mesma coisa de per si e para eles não há definição nominal. São exemplos de termos absolutos: árvore, fogo, pedra.

Entendo por termo "absoluto" os termos que em lingüística são denominados "termos monossêmicos", isto é, termos possuidores de um único significado. Aqui levanto a questão quanto ao sema da palavra "casa". Trata-se de um signo que em alguns enunciados pode ser empregado com valor "polissêmico", mas em outros, tal como "a casa desabou", pode ser empregado com valor "monossêmico". Esta palavra (signo) de per si, possui valor monossêmico porque aprisiona um só significado. Esta afirmação, evidentemente, contraria os ensinamentos da lingüística, mas a sua aceitabilidade decorre de uma análise do signo "casa" adequada à teoria de Ockham. Desse modo, essa afirmação torna-se verdadeira à medida que o signo "casa" for submetido a uma análise entendendo-o como sendo possuidor de um significado determinado como as palavras "árvore", "água", "homem", "animal" e não como uma forma do verbo "casar", como propõe a lingüística. O signo "casa" é a forma do infinitivo do verbo "casar" com um significado determinado. Por exemplo: i) Maria "casa" com Pedro e ii) Maria mora na "casa". O termo "casa" não deve ser entendido como polissêmico porque em i) "casa" declina-se do verbo "casar" e em ii) "casa" é substantivo, logo do ponto de vista da independência cada termo tem seu significado próprio. Mas, se só o contexto pode determinar o significado da palavra então, a polissemia é circunstancial e funcional. O termo "casa" como designador de um objeto empírico é assim entendido tão-somente fora de um contexto porque a desinência de "casa" enquanto verbo e enquanto substantivo é ambígua. Trata-se, portanto, se tomarmos a palavra fora de um contexto, de um termo equívoco e não polissêmico, enquanto no contexto é polissêmico e não equívoco. Isto porque só o contexto

possibilita a análise da palavra do ponto de vista semântico e estrutural dando-nos condições de conceituar o termo de forma mais precisa. O objeto “casa” significa “abrigo”, “habitação”, “lar” e o verbo “casa” significa “une”.

Posto nestes termos, o problema do signo “casa” ser ou não monossêmico se resolveria tomando como princípio a teoria de Ockham, uma vez que o significado do signo “casa”, de per si, não confundiria com o significado do signo “casa”, forma do verbo “casar”. Entretanto uma observação deve ser feita: enquanto na lingüística a monossímia, a qual identifico aos termos absolutos exibidos por Ockham, tem como princípio a univocidade, nesse pensador, os termos unívocos são entendidos a partir da univocidade de conceitos. Desse modo, uma diferença se estabelece quanto ao emprego do termo “unívoco” entre a teoria de Ockham e a teoria lingüística. Enquanto para Ockham a unicovidade está relacionada ao conceito apreendido pelo termo, para a lingüística, a univocidade está em relação à forma gráfica e sonora do termo (signo) (cf. Dubois e outros. Dicionário de Lingüística. Cultrix. 1978).

### 2.2.2. Conotativo

O termo conotativo possui definição nominal. Ele significa “uma coisa em primeiro lugar e outra em segundo”. Exemplo: o termo “branco” significa alguma coisa que tem brancura, ou, pelo menos, possui a forma accidental da brancura. Todos os nomes que pertencem ao gênero da substância (o que tem) e ao da qualidade (do que é) são conotativos. Desse modo o termo “branco” não denota todos os objetos brancos, porém conota o atributo da brancura.

### 2.2.3. Termos convencionais

Ockham classifica os termos convencionais em equívocos e unívocos.

2.2.3.1. equívoco - é o termo que significa muitas coisas e não está subordinado a um só conceito. Apesar de a palavra ter

uma única forma gráfica ela pode ser conceituada diferentemente de per si e de acordo como seu emprego. Exemplo: a palavra “ser” é conceituada como verbo e como nome. Entendo que termo “equívoco”, para Ockham, compreende aquilo que atualmente denominamos “polissemia”, isto é, o termo possui uma só forma gráfica (homógrafa) e uma só forma sonora (homófona), porém uma pluralidade de significados os quais estão na dependência da situação e do contexto em que a palavra é empregada. O termo “ser”, de per si, tem o sema do verbo e o sema do substantivo, logo são dois significados para uma mesma palavra o que gera a equivocidade do termo quando empregado fora de um contexto. Podemos aqui retornar à questão do termo “casa” tratada no item 3.2.1. “Casa” é nome ou verbo. Para dizer que é verbo temos que recorrer à sua forma primária que é “casar” a fim de identificar o termo atual, “casa”, como uma declinação da forma primária. “Casa” seria uma forma do verbo casar empregado na terceira pessoa do singular do Presente do Indicativo. O ser ou não ser verbo, está na dependência do contexto e da situação. Essa análise pode, a princípio, parecer em desacordo com a análise proposta no item 3.2.1., mas não a contradiz, uma vez que naquele item, a análise foi feita em função da independência do termo com o objetivo de mostrar a validade da inclusão do termo “casa” no rol dos termos classificados como “absolutos” e aqui a análise é feita em função da dependência do termo ao contexto e das discussões propostas pelas teorias lingüistas atuais. Apesar da aceitabilidade lingüística, “casa” não deve ser compreendida como um termo “equívoco”, pelas razões já expostas no item 3.2.1.

### 2.2.3.2. Unívoco

É o termo, segundo Ockham, que está subordinado a um só conceito porém significa várias coisas. Por exemplo o signo “sertão” na obra *Grande Sertão: veredas* de Guimarães Rosa explicita bem esse conceito. O signo “sertão” apesar de possuir apenas um conceito é empregado em vários níveis de significado. “sertão” é a forma aferética de “desertão”. Ora o termo é

empregado com referência à terra, ora é empregado com referência ao estado psicológico em que se encontra o homem.

### 2.2.3.3. Denotativo

Nessa acepção, um termo dá origem a outro. Exemplo: forte dá origem ao acidente fortaleza.

## 3. A lógica dos universais

### 3.1. Termos de segunda intenção

Segundo Ockham os termos de segunda intenção são os derivados. São os termos que se referem ao acontecimento das coisas. Esses termos são os Universais, os gêneros e as espécies.

Para Aristóteles, o Universal "é o que por sua natureza pode ser predicado de muitas coisas". Exemplo: "o homem é um animal". A partir dessa afirmação aristotélica os lógicos medievais reconheceram o caráter do sinal e a função da suposição. Ockham, entretanto, negou a realidade ontológica dos Universais. Para ele o Universal seria um todo distributivo. Essa afirmação entrou em conflito com o pensamento aristotélico porque a proposição que Aristóteles afirmava ser Universal foi submetida a uma outra análise. Do ponto de vista de Ockham, a proposição "o homem é um animal" "ao invés de significar" todos os homens são animais" significaria, distributivamente, que este ou aquele homem é um animal.

A doutrina nominalista da suposição universal está construída sobre essa base. O Universal passou a ser entendido como um outro nome para indicar o conceito, o sinal ou o significado. O Universal passou a ter uma função de sinal, no sentido de suposição, significado denotativo dos termos nas proposições. Para Ockham, os Universais se reduzem a nomes ou simples palavras. Ele não aceitava o Universal como uma espécie,

nem como alguma coisa real dotada de ser subjetivo. Era uma coisa fictícia dotada de ser objetivo. O sentido denotativo suposição era definido como um “estar em lugar de alguma outra coisa”. Assim, ao se dizer que o homem é um animal, o termo “homem” teria uma suposição pessoal porque estaria no lugar dos respectivos objetos. A partir desse pensamento Ockham deduziu três aspectos de suposição:

i) **Suposição pessoal** - o homem é um animal.

O termo homem está no lugar dos respectivos objetos designados por este termo.

ii) **suposição simples** - o homem é uma espécie.

O termo homem está no lugar do conceito

iii) **suposição material** - Homem é um nome

O termo homem está no lugar da palavra ou sinal escrito (Abbagnano. Dic. Fil. p. 900)

Esses três aspectos estariam relacionados, respectivamente, à compreensão de termo como entidade mental, ao termo falado e ao termo escrito.

Segundo Ockham, o Universal seria entendido por abstração e não por geração, ou seja, criação mental.

### 3.2. Termo Universal

Segundo Ockham, o termo é universal enquanto predicado comum de um conjunto de sujeitos. Esta afirmação pressupõe o entendimento de que o termo é universal pela predicação e não por ele mesmo, isto é, o termo é universal pelas coisas que ele significa; é um ato da inteligência. Por exemplo: o termo homem é universal pela sua significação ou enquanto signo, mas não é um signo arbitrário e instituído. Na concepção de Ockham, é um signo natural que independe do termo lingüístico que o exprime. Desse modo o universal não é um objeto, é uma função e é a essa função que

pela sua significação ou enquanto signo, mas não é um signo arbitrário e instituído. Na concepção de Ockham, é um signo natural que independe do termo lingüístico que o exprime. Desse modo o universal não é um objeto, é uma função e é a essa função que Ockham chama signo ou símbolo. Conclui-se disso que todo universal deve ser entendido como sendo uma coisa singular, não havendo universal senão pela significação, enquanto sinal de muitas coisas.

Ockham considerou o Universal como sendo de duas espécies:

i) Universal entendido como sinal natural predicável de muitas coisas. Exemplo: fumaça significa fogo. Nesse sentido, o Universal é a intenção mental e nenhum acidente extramental é Universal.

ii) Universal instituído voluntariamente. Nesse caso universal é a palavra proferida. Ela é universal visto ser um sinal instituído voluntariamente para significar muitas coisas. Como palavra o universal é um signo arbitrário.

### 3.3. Termo singular

Para Ockham o termo singular teria os seguintes significados:

i) significaria tudo quanto é uma coisa e não várias. Nesse caso toda palavra é singular porque ela é uma e não várias, ainda que signifique várias coisas, enquanto que "universal" é uma qualidade da mente, predicável de muitas coisas.

ii) o termo singular não é, por natureza, sinal de muitas coisas. Nesse sentido, nenhum universal seria singular porque o universal é sinal de muitas coisas e predica-se de muitas coisas. Exemplo: "sol". Confunde-se a causa do objeto com a coisa que o objeto é. Segundo Ockham, o que emana do sol é causa universal mas o objeto "sol" é coisa singular e particular. O sol é entendido como sendo uma causa universal porque ele é causa de todas as

coisas na terra sujeitas à geração e corrupção, isto é, é um só objeto. Sendo assim, enquanto nome é singular porque nomeia um só objeto, porém tem propriedades com escopo universal. Deduz-se disso que o universal é uma realidade ontológica tão-somente a partir de um ponto de vista do objeto em si mesmo, isto é, da natureza do objeto, mas não enquanto termo que nomeia um objeto.

## CONCLUSÃO

As duas vertentes do pensamento de Ockham apresentadas nesse trabalho geraram discussões profundas na Idade Média uma vez que apresentavam, em muitos aspectos, oposições que abalavam a estrutura do pensamento dominante da época que era o aristotélico. Apesar dos ataques sofridos, o pensamento de Ockham manteve-se vivo e atravessou os séculos. Hoje os seus postulados podem ser tomados como ponto de referência às pesquisas realizadas envolvendo a lógica do conhecimento.

## NOTAS

1. O tema que se expõe na primeira parte desse trabalho foi tratado, sumariamente, na Revista **Vertentes-FUNREI** n. 01/janeiro/junho/1993 sob o título **Fundamentos epistemológicos e lógicos da teoria do conhecimento em Guilherme de Ockham**, aqui, entretanto, apresentamos o assunto revisto e ampliado.
2. No que diz respeito à apreensão de coisas necessárias, há duas significações para o termo "necessário": i) o que não pode não ser, como por exemplo **o homem não pode não ser racional** em que a dupla negação concorre para a afirmação de que **o homem não pode ser racional** ii) o que não pode ser como por exemplo **o homem não pode ser irracional** em que a negação somada ao prefixo "ir" concorrem para a afirmação de que o homem é racional.
3. Alguns lógicos fazem distinção entre "proposição" e "sentença". Proposição seria o pensamento ou significado da sentença, enquanto sentença seria a forma gráfica ou uma seqüência sonora abstraída de significado. Aqui, entretanto, o termo "proposição" está sendo tomado como sinônimo do termo "sentença".
4. O conceito de lógica terminista ou lógica dos termos das proposições é distinto do conceito de lógica nominalista ou lógica dos nomes. A Lógica terminista é a lógica da

suposição e para esta lógica os conceitos são termos que ocupam o lugar das coisas. A lógica nominalista é a que nega a realidade ontológica dos universais. Outra observação que deve ser feita diz respeito ao conceito de "nome". O "nome" que interessa a filosofia e à lógica é o nome próprio. Este é entendido como sendo sinônimo de "termo" uma vez que um e outro são definidos como designadores de objetos determinados. Partindo desse princípio, são nomes próprios os termos: nomes próprios genuínos, descrições definidas e proposições que preencham as características da definição apresentada para nome próprio. Nesse artigo, entretanto, são levados em consideração também os nomes comuns os quais são apresentas por Ockham como "termos absolutos".

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. Ocamismo (s.v.). In: **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1970. p. 696.

\_\_\_\_\_. **Necessário** (s.v.). In: **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1970. p. 674-678.

BAUDRY, L. **Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham**. Paris: P. Lethielleux, Editeur, 1958.

BOEHNER, P. e GILSON, E. A escolástica Posterior. Cap., I, p. 534-551. In: **História da Filosofia Cristã**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1970.

BREHIER, E. Guillaume d'Ockham. In: **La Philosophie du Moyen Age**. p. 343-381. Paris: Editions Albin Michel, 1971.

MOODY, E. A. William of Ockham (s.v). In: **The Encyclopedia of Philosophy**. EDWARDS, P. (editor). New York: Macmillan Publishing Co., In. & The Free Press, 1972. p. 306-317. V. 8.

ROMEO, S. R. **Guilhermo de Ockham y la Filosofia del siglo XIV**. Madrid: Instituto "Luis Vives" de Filosofia, 1966.

WOZLEY, A. D. Universais (s.v.). In: **The Encyclopedia of Philosophy**. EDWARDS, P. (editor). New York: Macmillan Publishing Co., In. & The Free Press, 1972. p. 194-206. V. 8.

GILSON, E. **La Philosophie au Moyen Age**. De Scot Erigene a G. d'Occam. Paris: 1925.

OCKHAM, G. **Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

# CONHECIMENTO E INTERDISCIPLINARIDADE

**Paulo de Tarso GOMES**  
Instituto de Filosofia - PUCAMP

## RESUMO

Este artigo trata da relação entre a fragmentação das ciências e a questão da interdisciplinaridade em educação, buscando mostrar que através da verdadeira função da educação, que é criar condições para a construção do conhecimento, é possível superar o tradicionalismo com que a educação trata a evolução da ciência, permitindo que o educando se envolva com as diferentes disciplinas sem perder de vista o processo que gera o conhecimento.

## ABSTRACT

This paper discusses the relation between sciences fragmentation and interdisciplinary approach in education, trying to argue that through the actual function of education - which is give the conditions of knowledge construction - it is possible overcome the traditionalistic way that education considers the science evolution, allowing pupils study differents subjects and understand how knowledge is produced.

## INTRODUÇÃO

O bom senso em educação generalizou a interdisciplinaridade como uma necessidade a ser satisfeita. Ela seria uma

boa estratégia para superar o isolamento das diferentes disciplinas do conhecimento ministradas dentro de uma ordenação curricular.

Em geral o que se buscou até aqui foi examinar o conjunto das disciplinas presentes nos currículos e agrupá-las por uma espécie de afinidade temática: a interdisciplinaridade dos programas e conteúdos. Ao mesmo tempo se criou a idéia da atividade integrada: núcleos temáticos em torno dos quais giravam várias disciplinas.

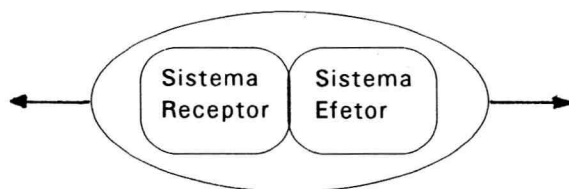
Essa prática de integração apresenta resultados interessantes e adequados, mas não chega propriamente a questionar o papel das disciplinas na compreensão do conhecimento, o motivo pelo qual o conhecimento foi subdividido em disciplinas, a função didática dessa divisão e as limitações que essa divisão impõe à nossa visão de mundo.

Colaboração ou competição entre as disciplinas? Aluno especialista ou aluno generalista? Valorizar a linguagem verbal ou a linguagem não-verbal? Até que ponto essas dicotomias realmente têm sentido quando se trata não do preenchimento das expectativas escolares, mas da efetiva construção do conhecimento?

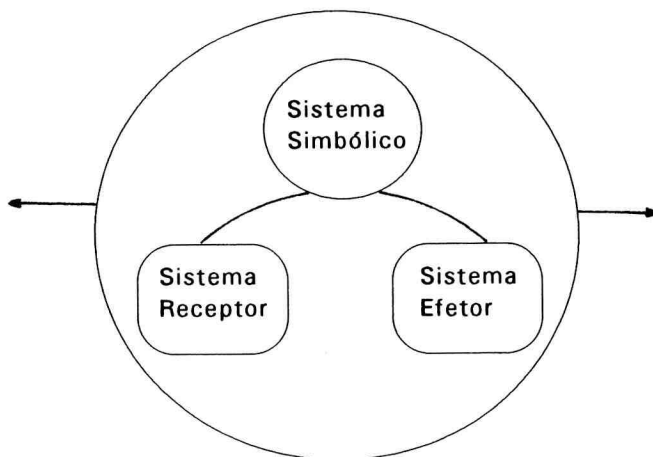
Para responder essa pergunta, precisamos por um momento tirar os olhos da questão curricular, dos cronogramas, e planos, e examinar a questão mais fundamental do conhecimento.

## 1. Para falar de conhecimento.

É preciso entender que o ser humano tem uma maneira qualitativamente diferente de se relacionar com o mundo, como mostram os esquemas dos círculos funcionais dos organismos vivos e do homem em particular:



Círculo Funcional Animal



Círculo Funcional Humano

O círculo funcional humano é qualitativamente distinto: as respostas aos estímulos são retardadas, e só se produzem após um processo de pensamento. Deste modo, o homem vive num mundo de símbolos.

O conhecimento está condicionado por essa rede simbólica: o mundo artificial dos símbolos se antepõe ao mundo dado, a própria racionalidade do homem deriva desse substrato simbólico. O inconsciente possui sua linguagem esquecida, a linguagem fundamental que constitui nossos sonhos e que escapa, como mito, à compreensão racional. Mais que um animal racional, o homem é um animal simbólico.

Os dados e fatos que se apresentam a nós são transformados em construções de linguagem, são transformados em informações, isto é, passam a ter significado dentro de nosso mundo simbólico, dentro de nossos sistemas de representação.

Porém o conhecimento é mais que isso: o conhecimento envolve descobrir novas ligações entre esses símbolos, em

estabelecer associações que antes não eram esperadas, em criar novas formas de representar o mundo, novos símbolos e novos significados. E isso em todos os tipos de linguagem: conceitual, emocional, lógica, científica, poética, mítica...

## 2. A vez da educação.

Nesse contexto, educar é transmitir o estado da arte dessas linguagens numa cultura, num contexto sócio-histórico, na civilização. Em síntese, o que se deveria esperar da educação é de que ensinasse a pessoa a viver e a tecer os seus símbolos pessoais e culturais (daí o grego *episteme* - dar o arremate num tecido). Mas a tarefa não é simples, de considerarmos que isso abrange a totalidade da experiência humana, consciente e inconsciente, técnica, científica e mítica.

Restrita às urgências sociais, a educação institucionalizada em escola se dirige a atender ao conjunto de símbolos que socialize a pessoa. É aqui que a escola deixa de se comprometer somente com o conhecimento e passa a depender das relações de poder e controle do conhecimento vigentes na sociedade. É aqui que se dá o espaço para a ideologia, a ocultação e a limitação do conhecimento.

A consequência é conhecida e vivida por todos nós: uma educação parcializada, desumanizante na medida em que diz abranger a pessoa e abrange tão somente o que a sociedade, ou quem a dirige, define como pessoa.

A instituição não dá conta de educar a pessoa, mas a necessidade permanece, principalmente a emocional e afetiva. E cria-se a relação pedagógica como mito, como o espaço da educação da emoção, da educação do coração. O educador cuida do coração e as disciplinas, da razão.

## 3. Educação e Ciência: a origem das disciplinas.

É contra essa parcialização que se propõe a interdisciplinaridade: superar a cisão do conhecimento, resgatar a visão do todo. Mas, de onde se originou essa cisão?

Da divisão das ciências. Dentro da estratégia do **dividir para reinar** os diferentes objetos da realidade foram agrupados segundo afinidades, surgindo daí toda a espécie de divisão de ciências: humanas, naturais, físicas, médicas, sociais...

Essas divisões têm sentido diante de um **método** para se conhecer, e é aí que começa a ciência, por um método que busca criar um conhecimento centrado no objeto e o mais independente possível de interferências do sujeito. Sob esse aspecto, a ciência está no topo do projeto da filosofia: construir um conhecimento livre da simples opinião. Da busca da verdade que é verdadeira, em si, e não por ser a **minha** verdade.

E é exatamente na questão do método que a ciência se perdeu em divisões: porque não foi possível até aqui **unificar** o método e a linguagem das ciências. Se todas as ciências pudessem seguir um único método e tivessem uma linguagem única a questão da interdisciplinaridade estaria imediatamente resolvida.

Mas não é isto o que acontece: nossa relação com o mundo e com os objetos não é homogênea, é **heterogênea**. Nossa relação com os astros é qualitativamente diferente de nossa relação com os insetos que é qualitativamente diferente de nossa relação uns com os outros.

Essa **diferença qualitativa** é o que fundamenta e o que justifica a divisão das ciências em termos de **investigação e estudo**.

Ela detém os mais apressados que poderiam querer resolver o problema da interdisciplinaridade simplesmente pela supressão das disciplinas, substituindo os currículos por **estudos gerais**.

Mas essa justificativa para a existência das divisões da ciência, e em conseqüência, das disciplinas, tem um limite muito claro: só tem sentido enquanto reflete a relação do homem com o mundo, e portanto, qualquer alteração nessa relação provoca a emergência ou a morte de uma ciência. Lembremos que o conhecimento não se refere ao mundo, mas ao **modelo simbólico** que dele fazemos.

E mais: nossas relações com os diferentes objetos, embora qualitativamente distintas de objeto a objeto, não são isoladas. A pista para unificar o conhecimento não está na unificação do método, mas está em resgatar a instância onde as ciências se unificam: o **sujeito** dessas relações.

Centrando-nos no sujeito e no seu procedimento em construir o conhecimento científico podemos encontrar que elementos fundamentais devem ser resgatados no processo de interdisciplinaridade.

#### 4. O processo da ciência.

Nossa época se caracteriza por uma vulgarização dos avanços científicos, mas isto não significa que de fato a humanidade, ou ao menos as sociedades tecnologicamente mais avançadas se relacionem com o conhecimento científico de uma forma **científica**. Pelo contrário, como vimos, o homem é mais que racional, é simbólico, logo é de se esperar que se tenha uma **dimensão mítica** da relação homem-ciência.

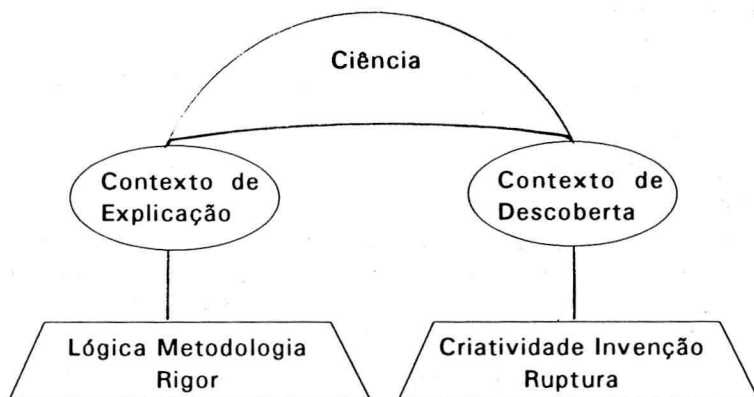
E de fato essa relação existe, uma vez que o cientista hoje, mais do que um investigador, é uma **autoridade**, com todas as conseqüências políticas inerentes a essa autoridade.

Em termos de **educação** isso se complica ainda mais, porque o educador é alguém especializado numa disciplina (licenciado em...) e soma assim uma **dupla autoridade**: a da instituição da ciência e a da instituição da educação.

Não admira portanto que o conteúdo da educação escolar possa ser extremamente informativo e ainda assim não capacitar para a construção de conhecimento. A transmissão do conhecimento não se dá pelo processo de elaboração de conhecimento, mas pelo exercício, mais ou menos didático, mais ou menos democrático, da autoridade do educador e da escola.

Educa-se mais pela força dessa autoridade do que propriamente por uma compreensão do que seja o processo da ciência em termos de conhecimento. O resultado é uma geração de consumidores de conhecimento, não de produtores.

O processo de elaboração do conhecimento na ciência passa por duas instâncias distintas, cada uma delas exigindo atitudes específicas:



Vamos examinar mais detalhadamente essa instâncias.

#### 4.1. O Contexto de Explicação

O lado mais visível da ciência é o seu contexto de **explicação**: a função da ciência é dar explicação para os fatos (na verdade, as informações que criamos a partir dos fatos) e a partir dessas explicações nos dar uma **garantia** do que podemos, em alguma medida, **prever** o comportamento dos objetos de estudo.

Infelizmente, o estudo escolar se notabilizou por muito tempo em tratar essa instância tão **superficialmente**, que não houve uma valorização das atitudes necessárias para que o educando, e mesmo o educador, se apossassem das ferramentas de método que possibilitam a explicação científica. Transmitiu-se o conhecimento científico como se fosse mais uma informação: saber as conseqüências de um desenvolvimento científico era **saber ciências**.

Assim, gerações de estudantes sabem resolver equações do 2º grau, mas apenas por um processo mecânico: use estas regras e tudo irá bem. Mas ninguém irá explicar o porquê de tudo ir bem. Diz-se que o educando não está preparado para uma demonstração, ou que interessa simplesmente o uso da equação e o conhecimento de como achar suas raízes.

Mas o problema é que, uma lei ou teoria científica da qual se extrai a explicação deixa de ser científica. Nesse instante, não se ensina mais ciência e sim tradição. Não se ensinou, ou falou, ou se deu qualquer referência de onde buscar o método usado para explicar o porquê daquela lei.

Se o fundamento da ciência era o método e se o método deriva de uma concepção do que é o conhecimento científico, nem pelo educando, e muitas vezes nem pelo educador, passa qualquer sinal do que seja essa concepção.

Mesmo com técnicas pedagógicas aprimoradas, o que se teve foi apenas uma sofisticação da transmissão de informação. E isso vale para o uso da informática: a simulação de experiência em computador não é experiência. Vale para todo o marketing envolvido na questão das propostas educacionais vigentes nas escolas: agora é moda ser libertário, amanhã entra em moda o construtivismo-operativismo, depois é a vez da educação ecológica da mente, e assim por diante...

Não se confunde o professor rigoroso com o professor que domina e permite que o aluno se aproxime da metodologia de investigação de sua disciplina. Não adianta ter uma disciplina de lógica onde as formulas da física e as regras sintáticas devem ser decoradas. O rigor do contexto de explicação da Ciência se refere a busca de objetividade, e não a uma justificativa de controle e de autoridade.

Não adianta o professor afetivo, atento à relação educando-educador, se este professor nada tem a dizer ou a ensinar sobre o processo do conhecimento. Ele irá suprir a deficiência de outra instituição, a família, esta, quase por natureza, a responsável pela educação afetiva e emocional.

Embora possam divergir em seus métodos, as ciências, quando no contexto de explicação, interagem: é preciso linguagem

verbal e não-verbal, aptidão racional e emocional. Só é apto a fazer ciência quem viveu essa interação.

Via de regra, o que fazemos é transformar o conhecimento científico em uma lista de preconceitos, num tipo pior de preconceito que o do senso comum, porque reclamamos para estes preconceitos o status de cientificamente comprovados, e não temos, nem permitimos ao educando ter o acesso a tal comprovação.

#### 4.2. O Contexto de Descoberta.

Ainda que se limitasse a um modelo reducionista de conhecimento, a educação escolar poderia ao menos prestar um bom serviço à ciência ao menos em termos do contexto de explicação. Mas vimos que muitas vezes ela se limita a sofisticar os meios de transmitir informação, ou pior, de reduzir o conhecimento construído a duras penas pela ciência em um conteúdo informativo.

O contexto de descoberta porém é ainda mais surpreendente e complexo. Implica em acrescentar conhecimento, encontrar coisas novas ainda, após anos de investigação científica. Resolver problemas insolúveis, e, se necessário, romper com os limites impostos pelo próprio método e criar novos métodos dentro da ciência.

Aqui destacamos a invenção e a criatividade, ao lado da ruptura, mas agora de uma forma distinta daquilo que se realiza, por exemplo, na arte.

Se a arte pode não ter limites, nem finalidade, a ciência é feita pelo homem com a intenção de dialogar com o mundo. De reconstruir sempre o seu sistema simbólico, criar símbolos, compreender relações, e finalmente, explicar e prever.

Descobertas científicas em geral trazem consigo revoluções na ciência: mudanças profundas na nossa compreensão do que é método e do que é ciência: o contexto de explicação sempre tenta conciliar o mundo com nossas expectativas; a descoberta sempre nos surpreende.

Há quem afirme que a ciência só evolui quando rompe com o método e cria uma condição instável onde o novo pode surgir. Descobrir é, em princípio, transgredir.

As revoluções ou rupturas criam para a ciência um **conflito** entre a ciência normal e a ciência revolucionária, cada uma com o seu modelo do que deve ser a ciência. E esse conflito **não** se resolve pelo método, mas muitas vezes por um processo histórico, irracional, político.

A ciência normal indica uma condição onde a comunidade científica reconhece um determinado **modelo de ciência**. E nesse modelo os professores são educados e dele se tornam transmissores. Nesse modelo pesquisam os cientistas e se estabelece uma **tradição** do que vem a ser ciência.

Essa tradição só pode ser quebrada quando uma descoberta questiona o modelo presente de ciência e impõe a necessidade de um novo modelo.

No conflito ciência normal-ciência revolucionária voltamos a colocar a ciência não como descritora de verdades, mas como mais uma das redes simbólicas que o homem tece.

Nesse ponto a educação fundamentada no binômio autoridade-sofisticação da técnica pedagógica contribui muito pouco, porque na verdade ela está assentada na tradição, está diretamente dependente da ciência normal e mais: muitas vezes desconhece até mesmo o paradigma de ciência que transmite aos seus educandos. Nesse sentido nada pior do que a divisão das disciplinas com seu conteúdo **consagrado e bem estabelecido**. Porque é fatal que qualquer divisão da ciência em disciplinas corresponde a um paradigma de ciência, compromete-se com uma tradição de conteúdo e se torna, por isso mesmo, contrária ao avanço da ciência.

## **CONCLUSÃO: NOVAS CONCEPÇÕES DE CIÊNCIA E NOVOS MODELOS DE EDUCAÇÃO**

Se a ciência não estivesse na crise de fragmentação de conhecimento, muito provavelmente não se discutiria a questão interdisciplinar.

Ao absorver os avanços de suas áreas específicas, as disciplinas curriculares começaram a acompanhar também essa mudança de paradigma da ciência: o reconhecimento da insuficiência da abordagem da realidade por modelos de relação com os objetos. Surgiram novas disciplinas, em áreas limítrofes de disciplinas já estabelecidas: psicologia social, sociologia do conhecimento, biomatemática, neurofilosofia.

A maior dificuldade da ciência revolucionária está exatamente em superar o modelo da ciência normal. Um novo modelo, quando surge, não possui ainda a abrangência e a capacidade de explicação da ciência normal. Assim, é alvo fácil de críticas e objeções. Por isso, um novo modelo se firma por instâncias fora do método, isto é, se criar condições históricas de sobrevivência e se firmar como novo modelo de ciência.

Essa situação se repete nos modelos de educação: uma proposta nova que surge dá conta de algum aspecto atualmente problemático da educação, mas leva tempo até entender como funcionarão outros aspectos dentro do mesmo paradigma.

O caso brasileiro tem ainda um agravante, porque a educação é gerenciada e definida em grande parte pelo Estado. A prática da educação depende mais da Lei de Diretrizes e Bases do que do contexto de realidade da escola. Há um hábito em se considerar o plano escolar como uma instância estática, que diz o que a escola é, o que deve ser e o que deve fazer.

Deste modo definimos uma relação infantil com nossos modelos de educação. À semelhança da prática da educação pública, que muda a cada quatro anos ou a cada mudança do ministro ou secretário de educação, consideramos que os princípios que direcionam a prática pedagógica são facilmente descartáveis, em vista de alguma novidade ou solução que aparecem como "melhores".

Essa inconstância de princípios se torna grande aliada dos defensores da educação normal, do modelo de ciência dividido em disciplinas. O apego a essa prática passa a ser visto e valorizado como "conservador": somos uma escola de tradição. A única

vantagem dessa tradição é o fato de estar morta: sua ineficiência torna apenas a vida escolar do educando insuportável, mas ela é tão dissociada da realidade que o educando percebe muito cedo que não deve levar tal educação a sério.

Por outro lado, ela educa para o desprezo das instituições. Pois se a família é o lugar onde se aprende a relação com as pessoas, a escola é o lugar onde se aprende a relação com instituições. Não admira portanto que qualquer pessoa se sinta capacitada a questionar a competência de um médico, de um juiz, de um professor, de desconfiar da capacidade da ciência em resolver problemas, de acreditar em milagres na saúde, na política, na economia - e pior, pedir e dar autoridade para alguém tentar fazer esses milagres.

Conseguimos mais que isso. Os próprios educadores têm sido ensinados a desprezar a escola como instituição, a descrever de propostas de novos modelos, a desprezar qualquer exame ou questionamento de princípios de educação, porque o que vale é o que acontece dentro da sala de aula.

No ensino de 1º e 2º graus existe um forte reforço nesse sentido, já que a escola, principalmente a particular, se vê obrigada a educar para o vestibular. E o mais interessante é que a universidade se presta ao serviço de sacralizar o absurdo cometido pelas políticas educacionais de preparar para a aquisição de um conteúdo destituído de seu significado.

Bastaria simplesmente o bom senso para compreender que quatro ou cinco dias são insuficientes para avaliar uma vida escolar de onze anos. É evidente que a questão do vestibular não é uma questão pedagógica, mas política. Não admira assim que a universidade pública sirva atualmente à camada menor necessitada de ensino superior gratuito.

A conseqüência é simplesmente essa: podemos fazer o que quisermos, inventar o método que quisermos, o aluno terá que ter aquele conteúdo final. E ponto.

Então para que se esforçar em planejar, por que perder tempo em reuniões para mostrar a relação entre disciplinas se

depois tudo isso será simplesmente jogado fora, já que após a catarse do vestibular, os novos professores vão dizer que “tudo o que vocês aprenderam até hoje está errado, ou está incompleto”, que na universidade é que se faz ciência?

Basta olhar para o significado da ciência brasileira no contexto mundial para entender que tipo de ciência essa universidade anda fazendo.

Não admira que os educadores da escola básica sejam hoje talvez os mais descrentes em termos de planejamento pedagógico, e por conseqüência os mais descrentes na instituição escolar.

Só que o desafio da educação continua aí. O educando entra na sala de aula, e a escola ainda está aí como instituição.

Como lidar com a necessidade de princípios e a frustração em não conseguir atingi-los?

Princípios existem não para se inscreverem na prática em toda a sua pureza, mas para que possamos, no desenrolar do processo histórico, examinar a propriedade do nossa prática e a propriedade de nossos princípios.

Ninguém vai sem ter para onde ir. Há uma utopia necessária em qualquer coisa que precise ser feita e que ainda não existe. A utopia é o exercício de imaginação onde descrevemos o que queremos e descrevemos o caminho para consegui-lo.

Nada errado em se frustrar: frustração significa ou que ainda não experimentamos suficientemente nossos princípios para conhecer seus limites ou que há uma inadequação de princípios.

Qualquer modelo sempre será limitado, porque escapa ao modelo a realidade mesma. O modelo se refere a uma interpretação do mundo.

O problema está em se desprezar os princípios porque eles não funcionam. Ou em se conformar com a não adequação entre princípios e prática. Porque aí nossos projetos deixam de ser utopia e passam a ser ideologia: uma conversa teórica, bem elaborada, mas feita para esconder. Pode-se dizer com segurança

que as políticas públicas de educação no Brasil são somente ideológicas neste péssimo sentido do termos. Basta examinar o resultado histórico da aplicação dessas políticas.

Se a interdisciplinaridade está se convertendo em princípio de método em ciência, é imediato que a educação escolar, tão afeita ao conhecimento científico, venha a perseguir esse princípio.

Mas a escola, ao praticar a interdisciplinaridade precisa esclarecer como concebe a ciência e o conhecimento. Não precisa criar uma disciplina de Epistemologia ou História da Ciência para seus alunos, mas precisa que seus educadores se sintam e atuem como transmissores e construtores de conhecimento, que portanto se interessem inicialmente pelas questões epistemológicas e históricas daquilo que falam.

Não é uma questão de conteúdo, é uma questão de visão do mundo e de ciência. É claro que nenhum professor de História vai entrar nos detalhes sobre Historiografia com seus alunos de 5ª série. Mas se ele conhece tais problemas, olha com outros olhos seus textos didáticos, considera mais criticamente o que fala ou o que diz. Ele sabe e tem condições de colocar esse saber de forma acessível ao educando, de indicar como se faz para saber, aí a importância real da técnica.

Ensinar um conteúdo sem conhecer a visão de mundo que a ele corresponde é um desrespeito para com o conhecimento, com o educando, com a educação. Foi esse caminho que nos conduziu ao desrespeito para com o educador e com o cientista.

A visão de mundo presente na ciência contemporânea não vê mais a divisão do mundo em objetos como um método privilegiado. Há uma forte tendência para se estudar objetos como processos e relações, em favor da abordagem interdisciplinar. A adoção dessa abordagem num modelo de educação não é somente um modismo, é um reflexo de uma revolução científica, uma resposta à mudança metodológica no ambiente da ciência.

Se estamos numa sociedade que valoriza o científico, o mínimo que se pode da escola é a capacidade de mostrar como esse

saber se estabelece mesmo que, como instituição, a escola seja controlada e limitada no jogo de poder da sociedade.

O resgate do papel e do poder da escola passa por aquilo que a diferencia das demais instituições: a competência no tratamento do saber e do conhecer.

## BIBLIOGRAFIA

- CASSIRER, Ernst. **Antropologia Filosófica**. São Paulo, Mestre Jou, 1972.
- KUHN, Thomas. **Estrutura das Revoluções Científicas**. 2. ed. São Paulo, Perspectiva, 1987.
- FEYERABEND, Paul. **Contra o Método**. Rio do Janeiro, Francisco Alves, 1977.
- WEIL, Pierre. **Neurose do Paraíso Perdido**. Rio de Janeiro, Espaço-Tempo, 1987.

# RORTY: ENTRE O ANALÍTICO E O EDIFICANTE

Gonçalo Armijos PALÁCIOS

(UFG)

## RESUMO

Em **Philosophy and the Mirror of Nature** Richard Rorty propõe o abandono da filosofia tradicional, que denomina **confrontacional**, em favor de uma filosofia que não confronte um sujeito absoluto e um objeto absoluto, e que denomina **conversacional**. No presente artigo se faz uma avaliação favorável da crítica de Rorty à filosofia confrontacional mas se argumenta contra a possibilidade **real** de levar a cabo tal filosofia conversacional.

## ABSTRACT

In **Philosophy and the Mirror of Nature** Richard Rorty proposes the abandonment of traditional philosophy, called by him **confrontational**, in favor of a philosophy that wouldn't confront an absolute subject and an absolute object. This article presents a sympathetic analysis of Rorty's criticism of this confrontational philosophy but argues against the real possibility of carrying on such a conversational philosophy.

## 1. Rorty e a Filosofia Analítica

Este trabalho pretende analisar teses centrais de **Philosophy and the Mirror of Nature\*** (PMN para abreviar), do filósofo norte-americano Richard Rorty.

(\*) Rorty, R. **Philosophy and the Mirror of Nature**, Princeton University Press, New Jersey, 1980. (Todos os números que aparecem depois das citações são das páginas de PMN, caso contrário será indicada a referência.)

O que é, em poucas palavras, **PMN**? **PMN** é uma crítica abrangente da filosofia tradicional que Rorty denomina “confrontacional”. “Confrontacional” é, para Rorty, a filosofia de inspiração cartesiana que opõe ou confronta um sujeito ahistórico (a mente) e um objeto igualmente ahistórico (o Mundo, o Ser, etc.), de cuja confrontação a verdade absoluta (ou verdades absolutas) é o resultado inevitável.

Esta obra propõe uma substituição desta filosofia confrontacional - que encontra seus outros grandes representantes em Locke, Kant, Husserl, o primeiro Wittgenstein - por uma filosofia não-confrontacional que não considere mais “a verdade”, como sua preocupação fundamental, e que ele chama de “edificante”.

O suporte de **PMN** é uma determinada tradição filosófica: a tradição analítica, e o itinerário que ela segue semelha, *mutatis mutandis*, o *Tractatus*: depois de subir pela escada da filosofia analítica, ela é jogada fora. Mas há também uma outra semelhança: **PMN** fala sobre o que não pode ser dito e faz o que não pode ser feito fala sobre verdades e o faz do jeito confrontacional. Vejamos o que ele diz na Introdução:

Este livro é uma visão geral de alguns dos mais recentes desenvolvimentos na filosofia, especialmente na filosofia analítica, desde o ponto de vista da revolução antikantiana e anticartesiana que acabo de descrever [do último Wittgenstein, Heidegger e Dewey]. O propósito deste livro é minar a confiança do leitor na “mente” como algo sobre o qual devemos ter uma visão “filosófica”, no “conhecimento” como algo sobre o qual deva haver uma “teoria” e que tem “fundamentos”, e na “filosofia” como tem sido concebida desde Kant. (**PMN**, p. 7.)

Esta obra de Rorty é, como o *Tractatus*, paradoxal: fala contra a verdade mas não é para propor uma outra no seu lugar, fala contra a filosofia confrontacional, mas não para confrontá-la. E, assim como o *Tractatus*, não oferece soluções positivas aos problemas da filosofia tradicional, mas “mostra” que esses são pseudo-problemas. **PMN** não é construtiva; também não é destrutiva; é “terapêutica”. É a terapia que nos permite jogar escada fora:

A terapia oferecida é, não obstante, parasitária com relação aos esforços construtivos dos mesmos filósofos analíticos cujo marco de referência estou tratando de pôr em questão. (p. 7.)

Rorty quer abandonar tanto a filosofia tradicional quanto a filosofia analítica porque considera que as duas possuem uma coisa em comum: ambas são fundacionais. A filosofia é fundacional na medida em que procura um ponto de apoio absoluto, ahistórico, para atingir resultados igualmente absolutos e definitivos: a verdade absoluta, leis absolutas e eternas, etc. Verdades e leis que não dependem da historicidade e a falibilidade humanas.

Diz Rorty:

Como eu o vejo, o tipo de filosofia que se origina em Russell e Frege é, como a fenomenologia husserliana clássica, simplesmente uma tentativa a mais para pôr a filosofia na posição em que Kant quis tê-la - aquela de julgar outras áreas da cultura sobre a base do seu conhecimento especial dos "fundamentos" destas áreas. A filosofia "analítica" é uma variante a mais da filosofia kantiana, uma variante marcada principalmente por conceber as representações como lingüísticas ao invés de mentais, e a filosofia da linguagem e não a "crítica transcendental" ou a psicologia como a disciplina que exhibe os "fundamentos da linguagem"... [A] filosofia analítica ainda está comprometida com a construção de um marco permanente, neutral para a pesquisa, e assim para o resto da cultura. (p. 8).

Tanto a filosofia de inspiração cartesiana e kantiana, quanto filosofia analítica, que pretensamente rompe com os legados da filosofia tradicional, procuram a pedra filosofal, um ponto de apoio absoluto a partir do qual possam determinar, de uma vez e para sempre, tudo. Isto é: o método correto de pesquisa, a essência do conhecimento, o que pode e não se pode conhecer, etc. Em poucas palavras, a visão tradicional da filosofia tem a pretensão de ter respostas definitivas para tudo, e se percebe a si mesma como estando em condições de determinar, desde o alto,

desde uma posição privilegiada, o que é que cada uma das ciências deve ou não fazer, deve ou não esperar. A filosofia tradicional e a filosofia analítica comungam nesta atitude pretenciosa. Contra esta pretensão é que Rorty quer argumentar.

A idéia mesma de "filosofia" como algo distinto de "ciência" faria pouco sentido sem a afirmação cartesiana de que pelo fato de voltar-nos para o nosso interior poderíamos encontrar a verdade inelutável, e a afirmação kantiana de que esta verdade impõe limites sobre os resultados possíveis da pesquisa empírica. A noção de que pode haver uma coisa semelhante como "fundamentos do conhecimento" (todo conhecimento - em cada área, passada, presente, e futura) ou uma "teoria da representação", em vocabulários familiares e em aqueles ainda nem sonhados, depende da pressuposição de que existe tal coação a priori. (p. 9.)

Contra esta visão absolutista e dicotômica (já que concebe o conhecimento como uma "transação entre o 'sujeito cognoscente' e a 'realidade'"), Rorty defende uma visão historicista da filosofia. E nesta ahistoricidade também coincidem a filosofia tradicional e a filosofia analítica:

Uma maneira de ver como a filosofia analítica cabe dentro do padrão cartesiano-kantiano é ver a filosofia tradicional como uma tentativa de escapar da história - uma tentativa de encontrar condições não-históricas para qualquer desenvolvimento histórico possível. (p. 9.)

Rorty quer uma saída dessa visão ahistórica. Para fazê-lo procura desenvolver certos resultados da filosofia analítica, especialmente aqueles das filosofias de Wilfred Sellars e Quine.

O holismo e o pragmatismo comum a ambos filósofos, e que eles compartilham com o último Wittgenstein, são as linhas de pensamento dentro da filosofia analítica que eu quero estender. Eu argumento que se estendidas numa certa maneira elas nos permitem ver a verdade como, na frase de James, "aquilo que é melhor para se

acreditar", ao invés de vê-las como "representações exatas da realidade". (p. 10.)

O ataque à filosofia é feito em várias frentes. Um deles ocorre no terreno da teoria do conhecimento. A crítica aqui se centra em Kant, pois é nele que a teoria do conhecimento é concebida como "uma teoria distinta das ciências" por ser ela a que fornece seu "fundamento" (p. 132). Com Kant,

A filosofia se converte em "primária" não mais no sentido de "a mais alta" mas no sentido de "fundamental" (p. 132).

A filosofia é primária porque nos fornece uma visão exata da relação entre aquelas duas realidades: o sujeito e o objeto. A teoria do conhecimento, por sua vez, nos dirá como se dá essa relação entre o sujeito e os diversos objetos do saber: os objetos físicos, os objetos matemáticos, etc. Neste sentido a filosofia "primeira" passa a ser a teoria do conhecimento, e toda ciência dependerá dela para poder entender o tipo de relacionamento com seu objeto de estudo específico. A filosofia, uma vez mais, olha desde o alto, desde sua distante majestade.

Para Rorty, o conhecimento é uma ação que se esgota nela mesma. É uma prática que fornece, simultaneamente, os critérios da sua própria justificação. Para a filosofia tradicional, o conhecimento é uma relação que deve ter uma justificação extra-contextual. Aliás, dita justificação é mais do que extra-contextual, é ahistórica e, ainda mais, vale eternamente. Em poucas palavras, para a filosofia tradicional o conhecimento é uma relação com o mundo, para Rorty, conhecer o mundo é simplesmente lidar com ele.

Um aspecto central da crítica de Rorty à filosofia tradicional é seu tratamento do problema da certeza. Do grau de certeza que o "sujeito" possa ter do seu "objeto" dependerá o estatuto metafísico deste. Desta maneira a própria metafísica é dependente da teoria do conhecimento. Porém, a metafísica influi na própria teoria do conhecimento pois para explicar a idéia que temos de certos objetos serão postuladas certas faculdades

"superiores". Então, postula-se a relação entre certas realidades "superiores" e certas faculdades "superiores". Vejamos:

Se se assume que precisamos faculdades distintas para "captar" tais objetos diferentes como tijolos e números (assim como temos distintos órgãos sensíveis para cores e odores, então a descoberta da geometria parecerá a descoberta de uma nova faculdade chamada *noûs*. (p. 157.)

A metafísica, portanto, dará conta das diversas classes de realidades, umas superiores e outras inferiores, o que será espelhado na teoria do conhecimento, que dará conta das diversas faculdades que se relacionam com suas respectivas realidades. E isto, é claro, será complementado pela ontologia correspondente que dará conta das diferenças entre os entes matemáticos e os entes sensíveis, e pela semântica, que introduzirá a diferença entre verdades necessárias e contingentes. E daqui para uma teoria total, unitária e absoluta sobre o ser, há só um passo: a prioridade ontológica dos seres corresponderá à prioridade epistêmica das faculdades que os conhecem e que, por sua vez, corresponderá à superioridade semântica das verdades que exprimem as relações entre objetos e proposições.

Essa relação entre uma realidade humana e uma não humana é a que Rorty confronta. A certeza não é para ele o resultado da relação entre uma certa faculdade e um certo objeto não humano, ahistórico, etc., mas

(...) será uma questão de conversação entre pessoas, ao invés de uma questão de interação com uma realidade não humana. (p. 157)

Ao modificar nossa visão do conhecimento, modificaremos o resto das nossas concepções, as semânticas, as metafísicas, etc. Já que, segundo pensa Rorty:

(...) não deveremos ver uma diferença em espécie entre verdades "necessárias" e "contingentes". No máximo, deveremos ver diferenças em grau de dificuldade nas objeções a nossas crenças (p. 157.)

A teoria do conhecimento tradicional procura um fundamento que nos obrigue, nos cause a “ver” com o “olho da mente” a verdade indubitável. A consequência disso é o fim de toda argumentação, de toda pesquisa. A razão sente-se compelida a parar perante uma força superior a ela. É a verdade que se impõe para provocar na razão uma certeza apodíctica.

Para Rorty, pelo contrário, o conhecimento é o resultado de certa relação entre proposições, em cuja relação é justificado passar de umas para outras, e não o resultado de conceber “tanto o conhecimento quanto a justificação como relações privilegiadas com os objetos que essas proposições tratam” (p. 159). A consequência disto é esta.

Se pensamos do primeiro modo, não haverá necessidade de pararmos o potencial regresso infinito de proposições trazidas-em-defesa-de-outras-proposições. (p. 159.)

Ou seja, não haverá necessidade de parar a discussão, de dar por encerrado o processo de pesquisa. Desta maneira, o caminho da investigação fica aberto, existindo sempre a possibilidade de questionar os resultados alcançados, de procurar novas soluções e de formular novas teorias. Estas teorias, por sua vez, serão passíveis do mesmo processo argumentativo: estarão abertas a críticas, aparecerão teorias alternativas, e elas serão abandonadas ou fortalecidas. No segundo caso, as consequências, em palavras de Rorty, seriam estas:

Se concebemos o conhecimento do segundo modo, vamos querer passar das razões para as causas, da argumentação para a compulsão do objeto conhecido, para a situação na qual uma argumentação não só resultaria tola mas impossível, pois qualquer um tomado pelo objeto na maneira requerida seria incapaz de duvidar ou de ver uma alternativa. Chegar a esse ponto é alcançar os fundamentos do conhecimento. (p. 159.)

Chegar a este momento significa chegar ao fundo, à base mas também ao topo, ao limite. O momento em que somos tomados à força pelo objeto devemos render-nos a ele. O resultado

desse "ser atingido" é o conhecimento absoluto, eterno, definitivo, etc. A conseqüência que Rorty vê é que o conhecimento pára. Vou me permitir uma longa mas importante conclusão da argumentação de Rorty contra a filosofia entendida como epistemologia:

Descrever este desenvolvimento [da filosofia moderna] como uma seqüência linear é naturalmente simplista, mas talvez ajude a entender a metáfora dominante originária como sendo aquela de ter as nossas crenças determinadas ao serem trazidas para ficarem frente a frente com o objeto da crença (a figura geométrica que prova o teorema, por exemplo). O próximo estágio é pensar que entender como conhecer melhor é entender como melhorar a atividade de uma faculdade quase visual, o Espelho da Natureza, e, assim, conceber o conhecimento como uma reunião de representações exatas. Depois vem a idéia de que o modo como ter representações exatas consiste em encontrar, dentro do Espelho, uma classe privilegiada especial de representações tão compulsivas que a exatidão não possa ser duvidada. Estes fundamentos privilegiados serão os fundamentos do conhecimento, e a disciplina que nos dirige até eles a teoria do conhecimento - será o fundamento da cultura. (p. 163.)

O desenvolvimento que Rorty descreve é o que se origina em Descartes e culmina com Kant. Descartes é responsável por ter voltado o Olho da Mente, das representações confusas, para as representações claras e distintas, Locke por ter orientado o Olho da Mente para fora, para as impressões sensíveis (p. 159). Nos dois casos, o sujeito é compelido por objetos, ora internos, ora externos. Kant supera, e junta, seus predecessores inventando as formas a priori da sensibilidade e os conceitos puros do entendimento. Nesta síntese nós somos **compelidos** a conhecer, não mais por objetos internos ou externos, mas por proposições, através da unidade sintética dos juízos a priori (p. 160).

Segundo Rorty, a reação anti-hegeliana que leva ao neokantismo chega a conceber o conhecimento não já como

confrontação mas como conversação. Porém, tal conversação ainda nos leva a resultados definitivos, nos leva ao fundo das coisas. Nesta nova visão concebe-se a filosofia como, em palavras de Rorty:

(...) a disciplina que toma como seu estudo os aspectos "formais" ou "estruturais" das nossas crenças, e que examinando-os o filósofo serve a função cultural de manter as outras disciplinas honestas, limitando suas afirmações àquilo que pode ser "fundamentado" com propriedade. (p. 162.)

A tarefa que Rorty se propõe é a de levar adiante esta concepção não-confrontacional dos neo-kantianos. Vejamos o que ele mesmo diz:

O consenso neo-kantiano aparece assim como o produto final de um anelo original de substituir a confrontação pela conversação como o determinante da nossa crença. (p. 163)

Mas o que Rorty pretende é não só substituir confrontação por conversação, mas abandonar a visão da filosofia-como-epistemologia, esquecer a representação como a imagem que melhor representa o fenômeno do conhecimento e, conseqüentemente, jogar o Espelho fora. Na terceira parte de PMN ele se propõe mostrar:

(...) como as coisas aparecem se a conversação é considerada suficiente e a procura por confrontação abandonada, e se o conhecimento não é concebido como representações no Espelho da Natureza. (163-4).

Noutro lugar\*\* eu tive a oportunidade de desenvolver criticamente e em detalhe o que é que Rorty entende por conversação. Aqui eu procurarei fazer uma síntese tanto da posição de Rorty quanto das minhas críticas.

(\*\* ) "Filosofia Tradicional vs. Neopragmatismo", in: *Ciências Humanas em Revista*, v. 1. nº 2, pp. 123-137, jul/dez 1990.

## 2. Confrontação vs. conversação

A meta principal da filosofia tradicional é a **Verdade**, assim, com maiúscula. Na proposta de Rorty, já que a filosofia deixa de ser confrontacional, não só se abandona esta meta, mas se abandonam quaisquer metas. Ele propõe um novo tipo de racionalidade, uma em que ser racional significa se abster de fazer epistemologia (p. 318). A conversação não vai ter metas. Vejamos por quê:

Não conversamos porque temos uma meta, mas porque a conversação socrática é uma atividade que é seu próprio fim. (*Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, p. 172)

Eu acho esta proposta extremamente inquietante, especialmente por vir de um pragmatista. Com efeito, se cada coisa que fazemos a fazemos com um fim prático, qual poderia ser o fim de falar por falar, isto é, engajar-nos numa prática em que o nosso objetivo não é outro além da própria fala? Ser racional, tem dito Rorty, é “estar disposto a pegar o jargão do interlocutor em lugar de traduzi-lo para o nosso”.

Mas disto resulta que a filosofia é, talvez, a única atividade que não possui finalidade alguma. Ora, este resultado é estranho vindo da proposta de um pragmatista.

Uma coisa, certamente, é rejeitar a **Verdade** como fim último da filosofia, mas outra é dizer que como não há **Verdade** não há meta qualquer a ser seguida. Há um claro *non sequitur* entre uma afirmação e outra.

## 3. A esperança irrealista de deixar a pesquisa de fora

Apesar de estarmos determinados pela linguagem e a teoria nos nossos esforços epistêmicos, nosso conhecimento do mundo não pode parar no nível conversacional que Rorty propõe, pois, desde que não há um critério global para dividir entre “níveis de pesquisa” e “níveis conversacionais de comunicação”, nossas lutas por atingir verdades específicas se projetam elas mesmas em

níveis subseqüentes de pesquisa e comunicação. Portanto, a confrontação prática com a natureza tende a ser restaurada espontaneamente em qualquer nível de discussão em que nós possamos escolher engajar-nos.

#### 4. Conversação e coerentismo social

Mas a insistência na parte de Rorty nesta conversação não-epistêmica dá lugar para que suas idéias sobre o conhecimento e a verdade sejam interpretadas como uma forma de coerentismo. E é esta, também, a interpretação de Jaegwon Kim:

Mas a própria visão de Rorty não é nenhuma das formas comuns de, 'coerentismo social'. Pois o tipo de coerentismo que Rorty procura não é o coerentismo interno do sistema de crenças de um indivíduo, é a coerência entre uma crença dada ou uma afirmação de conhecimento com as crenças e as práticas coletivas de uma comunidade epistêmica a que a pessoa pertence. Isso é 'coerentismo social'. ("Rorty on the Possibility of Philosophy", *The Journal of Philosophy*, vol. 77, nº 10, Oct. 1980, pp. 588-97, p. 593.)

Mas contra este coerentismo social podemos trazer a objeção intuitiva de que um homem poderia estar certo em afirmar que muito do que forma parte das práticas e crenças sociais está errado ou é falso. Do fato de não podermos estar certos de maneira absoluta (por não possuímos a verdade absoluta) não se segue que não possamos estar absolutamente errados! O que Rorty tem feito é mostrar que a concepção Filosófica do conhecimento (como uma relação entre uma realidade não-humana e as nossas idéias) está errada, não que outras concepções de conhecimento baseadas nessa mesma relação devam também estar equivocadas.

#### 5. As legislações metafisológicas de Rorty

Rorty dá a impressão de estar legislando, desde a metafisologia, normas válidas para qualquer jogo de linguagem

(especialmente quando se trata do problema da verdade). Mas ainda parece ilegítimo extrapolar desde aquilo que se diz que a filosofia não pode fazer para o resto das atividades humanas. Kim cita uma passagem de PMN onde Rorty diz:

Devemos jogar fora a noção de correspondência tanto para orações como para pensamentos, e ser as orações como conectadas com outras orações e não com o mundo. (Em PMN, p. 371-2, em Kim, p. 596.)

Devido a que não podemos livrar-nos de representações e correspondências de uma vez e para sempre, e devido a que não podemos pôr uma linha divisória entre o nível em que as representações e as correspondências estão permitidas e o metanível em que não estão, Kim está certo em manter:

Se da linguagem na qual o discurso filosófico deve ser levado a cabo é retirada sua função representacional, então nessa linguagem será impossível fazer qualquer afirmação ou apresentar quaisquer opiniões. Isto faz impossível a filosofia sistemática. Mas não está claro como qualquer atividade cognitiva possa ser levada a efeito numa linguagem na qual nenhuma opinião possa ser exprimida. Será que numa tal linguagem é possível articular se quaisquer questões? Podem ser expressados pensamentos ou anelos nela? Pode ser comunicada alguma exclamação? Tudo isto não pressupõe a função assertiva da linguagem? (Ibid. p. 596)

Kim parece claramente estar certo ao dizer que, como consequência, “não só o discurso filosófico mas todos os discursos, incluindo o discurso científico tornam-se não-assertóricos e não-representacionais. A linguagem em geral, não só a linguagem filosófica, torna-se não-representativa. A verdade e o conhecimento na ciência, também, [se convertem em] matérias de prática e aprovação social, [e deixam de ser] representação. A ciência também deve cessar de ser pesquisa e converter se em conversação” (Ibid. p. 597) Esta conclusão pode ser derivada do esforço excessivo que Rorty coloca no seu projeto de substituir a confrontação com a conversação. O problema é que uma coisa é

rejeitar a visão tradicional que confronta a **mente** com uma **realidade absoluta**, e outra desconhecer que, como seres humanos engajados **individual e socialmente** na luta básica pela subsistência, estamos confrontando nossas crenças com a natureza ou com os outros. Portanto, apesar da rejeição de Rorty ser a rejeição de um confronto metafísico com uma realidade absoluta, a rejeição de tal confronto ultrapassa seu âmbito e atinge o resto das atividades humanas onde o confronto social e o confronto com a natureza de fato acontecem. E isto é um resultado necessário do que Rorty tem dito, pois ele não pode dar um critério global para dividir a filosofia do que não é filosofia. Fazê-lo implicaria que ele, como filósofo, está numa posição privilegiada para dar o critério para fazer tal divisão, e isto é exatamente o que Rorty ardentemente evita. Em resumo, Rorty está falando sobre a confrontação da **Mente e a Natureza**, mas, de alguma maneira, o que ele diz parece aplicar-se também - ou pode interpretar-se como estendendo-se - à confrontação dos **homens e a natureza-mais-a-sociedade**.

## 6. O “behaviorismo epistemológico” de Rorty

De acordo a Rorty:

Explicar a racionalidade e a autoridade epistêmica com referência ao que a **sociedade nos deixa dizer**, ao invés de explicar esta pela primeira, é a essência do que eu devo chamar “behaviorismo epistemológico”, uma atitude comum a Dewey e a Wittgenstein. (p. 174, minha ênfase.)

Aparentemente é assim como Rorty deixa entrar o historicismo. Mas não está claro se ele está falando sobre **condições históricas reais**, pois ele não quer dizer que o que dizemos está determinado ou condicionado pela sociedade, mas que o que já pensamos **pode ou não pode ser permitido** pela sociedade. Não está realmente claro se “permitido” deve ser tomado como o resultado de uma prévia determinação do que pensamos, ou se pensamos o que pensamos e depois, subseqüentemente, somos informados pela sociedade se estamos permitidos em pensar isso ou não.

Há um perigo nesta posição, pois ela de alguma maneira se rende a uma versão transvestida de subjetivismo, um subjetivismo social, já que a verdade, então, dependerá do que é acreditado na sociedade, e isto usualmente está determinado por um número variado de fatores que levam às pessoas a acreditarem o que não é verdade. Assim, se por razões históricas somos levados a acreditar que a terra é chata, então podemos dizer: isto é, no máximo, o que a sociedade nos permite pensar. Rorty parece - talvez sem querer - estar deixando a porta aberta para um conservadorismo epistemológico, pois nós não queremos simplesmente trocar de paradigmas, nós queremos dizer que a teoria de que a terra não é chata mas redonda, é verdadeira. (O problema, é claro, não é que para dizer este último usamos termos apreendidos na sociedade, mas que o que dizemos ao usar esses termos pode ou não ser permitido pela sociedade.) Este "nos permite dizer", na passagem de Rorty, soa muito problemático.

Este subjetivismo torna-se claro pelo que diz depois:

Esta última questão se reduz a: Podemos tratar o estudo da "natureza do conhecimento humano" simplesmente como o estudo de certas maneiras nas quais os seres humanos interagem, ou ele requer um fundamento ontológico (envolvendo algum modo especificamente filosófico de descrever os seres humanos)? (p. 175)

Ora, este é um falso dilema, pois ainda restam outras possibilidades a serem consideradas. Não parece necessário que se o homem não pode fundamentar o conhecimento incorrigivelmente, então ele deva contentar-se com descrições do comportamento humano. Rorty está deslocando o problema do conhecimento da natureza e a sociedade para circunscrevê-lo no sujeito. A interação que ele tem em mente parece que ocorre entre intelectuais falantes, e não uma interação entre os próprios homens e a natureza ou entre **homens sociais** e a natureza

Como eu vejo o problema, o fato de não precisarmos da noção Filosófica de "objetividade" não significa que devamos parar de falar com sentido comum sobre a realidade nem, conseqüentemente, que devamos parar de preocupar-nos com a

verdade dos nossos pensamentos e noções. Ainda devemos viver nossas vidas sabendo ou, pelo menos, esperando que a maioria das nossas crenças sejam verdadeiras. Rorty, claro está, concordaria com isto. O problema é como parar de projetarmos os assuntos semânticos de todos os dias no metanível da “conversação” rortiana.

## 7. Práxis humana, contextualidade e conversação

Quando Rorty está falando do nosso comércio diário com o mundo ele, sem dúvida, enfatiza a importância da práxis e a contextualidade. Mas quando introduz a noção de “conversação”, pelo menos como eu o interpreto, ele de algum modo deixa um vazio entre a práxis humana e a conversação. Pois parece que não há um vínculo que conecte os dois. A minha posição é dizer que se aquela conversação toma vôo, só poderia fazê-lo como uma projeção de nossos interesses e motivações práticos. Mantenho que se nossos interesses e motivações são projetados no que aparece como um nível diferente, o nível da conversação rortiana, então nossas preocupações de conhecimento e verdade são também projetados com aqueles interesses e motivações. Se Rorty não está afirmando o que eu acho que está, bem para ele, pois seria muito difícil, desde uma posição declaradamente pragmatista, explicar como, neste processo de ir do nível básico das preocupações humanas ao metanível da conversação, a verdade se separa, como se separam os foguetes impulsores das naves espaciais depois que estas alcançam a altitude desejada. No entanto, no caso das naves espaciais, os foguetes se separam **depois** que ela atinge certa altitude, e, portanto, a posição da nave pressupõe o êxito do trabalho prévio dos foguetes. Na visão de Rorty, pelo contrário, nós decolamos do nível da pesquisa, não pelo êxito dos resultados neste nível isto é, não pelas **verdades obtidas** visando fins específicos, mas por uma outra coisa. Nesta decolagem ao metanível da conversação, portanto, a práxis - e por extensão a verdade - não são pressupostas nem incorporadas. Que tal se nossa conversação é a continuação de uma conversação iniciada dentro da Física? Não nos pede Rorty que “deixemos o caminho da

pesquisa aberto”? Como pode ele saber antecipadamente que ao abandonarmos o caminho aberto numa conversação iniciada, por exemplo, na Física, terminamos falando **Filosoficamente** sobre a Verdade?

Nós não estamos fadados a, cada vez que saímos de um campo de discussão, entrar no campo da **Filosofia** tradicional. Poderíamos sair de uma discussão da física e pular para um metanível onde se conservem certas questões e preocupações do nível anterior. (O que, aliás, é obvio pois, então, por que mudar de nível e não simplesmente de assunto?)

Contra isto Rorty poderia dizer que não podemos deixar o caminho da pesquisa aberto enquanto **conversamos**, já que **conversação não é investigação**. Mas isto não bastaria pois, então, se **devemos** deixar o caminho da investigação aberto, por que deveríamos deixar o caminho da conversação **fechado** para certos assuntos, a saber: **verdade, conhecimento, etc.**, e aberto para outros?

#### **8. A práxis humana: deixada fora da conversação de Rorty?**

A seguinte passagem apóia a minha interpretação de que pela maneira em que Rorty concebe a conversação ele está deixando de lado o problema básico do pragmatismo, a práxis humana, e abandonando o problema da verdade como um mero problema metafísico. O fato de que Platão, Descartes e Kant produziram teorias filosóficas sobre o conhecimento e a verdade não significa que a verdade e o conhecimento sejam problemas **Filosóficos**, em primeiro lugar, nem significa, em segundo lugar, que o problema da verdade e o conhecimento sejam **originariamente** problemas filosóficos - no sentido de serem problemas próprios ou exclusivos da filosofia. O que significa é que nos podemos bagunçar as coisas quando tratamos de separar os problemas do conhecimento e a verdade da práxis e transportá-los ao supranível da perfeição e a certeza imaculada. Mas não vejo necessário manter que, pelo fato de um problema ter sido escurecido pela filosofia, devamos **filosoficamente** decretar que não há nenhum problema da verdade e do conhecimento Rorty diz:

Deveremos interpretar 'S sabe que p' (ou 'S sabe não-inferencialmente que p', ou 'S acredita incorrigivelmente que p', ou 'o conhecimento de S sobre p é certo') como uma observação sobre o estatuto das teses de S entre seus pares, ou deveremos interpretá-lo como uma observação sobre a relação entre sujeito e objeto, entre a natureza e seu espelho? (p. 175)

Parece-me que isto é passível da mesma crítica que aquela trazida por Moore contra aqueles que tentavam definir "bem".

Assim, por analogia, podemos dizer: "Seus pares concordam com S sobre p, mas ... é p realmente verdadeiro?" Pois a questão não é saber qual é a estima que um sujeito S goza entre seus pares, mas se S, independentemente do que é que seus pares pensam sobre ele, está de fato certo. Aceitar o primeiro significaria fazer da filosofia e da ciência uma questão de sondagens de opinião. Transformar a filosofia em estatística teórica não é superar concepção tradicional de filosofia, é simplesmente tornar a filosofia chata. Que conseqüências realmente importantes poderiam derivar-se daquela conversação?

Rorty está propondo um falso dilema, pois nós não queremos dizer: "Colombo estava errado porque seus pares riam dele", nós queremos dizer: "Colombo estava certo apesar de que o mundo inteiro ria dele", e não por dizer isto sofremos uma recaída na visão do conhecimento como espelho da natureza. Nem todo metanível conversacional deve produzir resultados definitivos, mas isto não significa que devamos evitar a procura de resultados definitivos de uma vez e para sempre.

## 9. Práxis e verdade

Rorty continua a última passagem citada assim:

A primeira alternativa leva a uma visão pragmática da verdade e a um enfoque terapêutico da ontologia (no qual a filosofia pode corrigir disputas sem assunto entre o senso comum e a ciência, mas não pode contribuir com

argumentos próprios em favor da existência ou inexistência de algo). (p. 175)

Mas como pode esta ser uma visão pragmática da verdade se não há, positivamente, conseqüências práticas a serem obtidas de uma conversação que, desde o início, se reconhece que não irá alcançar resultados definitivos? Não é uma visão pragmática da verdade a que Rorty está propondo, pois a Praxis há muito sumiu do seu programa. É, pelo contrário, uma visão metateórica que esconde uma concepção de filosofia com a qual declaradamente Rorty rompeu e, portanto, se supõe que não a pode defender, pois é desde uma posição privilegiada que seu filósofo deve "corrigir disputas sem assunto entre o senso comum e a ciência". Ora, coerente com seu não-fundacionalismo, Rorty não fundamentou em lugar nenhum a possibilidade de existência de tal posição privilegiada. De fato, o que se segue do seu discurso é precisamente o contrário, que filósofo nenhum pode atribuir-se o direito de dizer aos outros que devem ou não devem fazer. Como assim o filósofo de Rorty está nessa posição privilegiada? Para saber que tais discussões não têm assunto ele deve estar em condições de saber melhor que os outros, e este é precisamente o papel que Rorty negou ao filósofo. Não disse ele antes que o filósofo devia descer da torre de marfim que lhe permitia observar a verdade desde o alto? Ora, que tem o filósofo rortiano que o homem da rua e o cientista comum não têm?

Rorty está considerando o senso comum de uma maneira mooreana muito suspeita, como um critério final. Seja como for, a experiência nos conta uma história diferente sobre o senso comum, pois se alguém não tem boa fama entre seus pares por ter dito - como de fato eu ouvi - que a Aids não existe por não ser uma doença definida, e com uma causa específica mas um complexo de doenças, nós ainda podemos perguntar: mas é possível que isso seja verdade? A verdade é que nós não queremos saber como as teorias das pessoas aparecem nas considerações de outras, mas se o que elas afirmam é verdade ou não. Um pragmatista poderia perfeitamente ver nas teorias uma noção de verdade similar às que existem na vida comum, e não um produto de uma intervenção

ilícita da filosofia ao inventar uma noção nunca vista pelo homem da rua. O homem da rua quer saber, por exemplo, como se chega mais rápido ao seu serviço. E se lhe indicam um determinado caminho ele pode perguntar-se “será isso verdade?”.

Às vezes dá a impressão de que Rorty está propondo uma variação da falácia de apelo à maioria. Rorty não tem superado o problema moderno da “objetividade”, no seu lugar ele tem recaído numa versão de subjetivismo relativista, na versão segundo a qual a verdade é relativa a um indivíduo ou a um grupo de indivíduos. Por isso é paradoxal que ele diga:

Behaviorismo epistemológico (que poderia ser chamado simplesmente de “pragmatismo” se não fosse este termo um pouco sobrecarregado) nada tem a ver com Watson o com Ryle. Melhor, é a afirmação de que a filosofia não terá nada mais a oferecer que o senso comum (suplementado pela biologia, história, etc.) sobre o conhecimento e a verdade. (Ibid., p. 176, minha ênfase.)

Isto é paradoxal na medida em que o senso comum, como foi argumentado, se preocupa sim em saber como as coisas são e não simplesmente com as opiniões das pessoas; isso vale a fortiori se aumentamos “suplementado pela biologia, história, etc.”, pois queremos ver como as coisas são independentemente de gostos e desgostos, preconceitos e interesses grupais e pessoais.

## 10. Uma conseqüência: a verdade por assentimento geral

Rorty parece que exige do filósofo que pare de procurar A Verdade para procurar por verdades. Mas isso é aparente pois o que ele pede equivale a procurar As Verdades no interior de uma determinada comunidade, e dentro de um determinado período. Ele proíbe o filósofo de procurar absolutos absolutos para procurar absolutos relativos. Mas o que perdemos são as verdades que foram historicamente obtidas. A filosofia tradicional queria verdades unanimemente universais, Rorty esta procurando por aquilo em que

unanimemente concordamos. Rorty muda, no metanível da conversação, da questão “como são as coisas” para a questão “o que é que achamos sobre as coisas”, e se conforma com a segunda. Não haveria problema nisto se Rorty nos fornecesse o critério para dividir os dois níveis no entanto, é a sua própria posição que impede que o faça, pois para isso deveria adiantar argumentos filosóficos que sejam válidos **Filosoficamente**.

Assim, somos abandonados não só numa nova forma de relativismo subjetivo mas uma mistura de ceticismo radical e radicalismo agnóstico.

Se Descartes não estava justificado em pensar (supostamente a priori) que ele podia ficar por fora de tudo e procurar um fundamento absoluto para o conhecimento, Rorty não está justificado em pensar a priori que não podemos superar nossas limitações e o relativismo da nossa condição humana - isto é, que não podemos arrumar o navio de Neurath no meio do oceano.

A experiência mostra, pelo contrário, que quando as pessoas se juntam para discutir o que é que a maioria acredita, a intenção não é simplesmente saber isso, mas ver se o que a maioria pensa é verdadeiro, falso, correto, incorreto, desastroso, conveniente, etc.

## 11. Um paradoxo

Rorty nos permite falar sobre, digamos, mudanças sociais, desde dentro da nossa situação contextual. Mas, muito estranhamente, parece que conversacionalmente nós não deveríamos engajar-nos neste tipo de disputa, pois no nível conversacional nós não estamos interessados em investigação e, portanto, na verdade. Assim, mesmo se intracontextualmente ele nos permite discutir a conveniência ou não de uma mudança social, e conseqüentemente **confrontar-nos** com a realidade social que nos circunda, não podemos continuar nesta atitude confrontacional uma vez que estejamos **conversando** com outros **sobre** mudança social. **Neste** sentido, então, se o vemos desde o nível conversacional, a posição de Rorty torna ociosa a discussão sobre mudança social.

Ora, uma discussão pode tornar-se ociosa ou banal quando o assunto em questão é banal. Sendo assim, o problema da mudança social aparece, desde o ponto de vista conversacional, como uma questão banal. Se o caso for este, a posição de Rorty leva-nos à possibilidade de considerar a luta por idéias sociais um assunto banal, ou irracional, ou, para dizê-lo de uma maneira elegante, não-filosófico (se tudo isto for considerado, repito, no metanível conversacional).

Acontece que as pessoas lutam e morrem por suas idéias porque, muitas vezes, elas **devem** fazê-lo, e estão **certas** em fazê-lo. Naturalmente, Rorty admitiria tudo isto, partindo, agora, do suposto de estarmos falando no nível não-conversacional. Ora, parece que se segue de tudo isto que, desde um ponto de vista conversacional, deveríamos ver a violência social justa com uma atitude **não-comprometida**, pois aqueles encapsulados nesta conversação adotarão certo tipo de cinismo social, separando-se eles próprios, não teoricamente só, mas existencial e humanamente, dos problemas do seu próprio mundo, isto é, separando-se de comportamentos humanos que são, aliás, próprios aos humanos! Por outro lado, para afastar-nos por algum tempo dos problemas mundanos não precisamos entrar no metanível conversacional de Rorty: simplesmente o fazemos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KIM, J. "Rorty on the Possibility of Philosophy", *The Journal of Philosophy*, vol. 77, nº 10, Oct. 1980, pp. 588-97, p. 593.

RORTY, R. *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, p. 172)

\_\_\_\_\_. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey, 1980.

# CONTRA O DOGMATISMO

Constança Marcondes CÉSAR

(PUCCAMP/CNPq)

## RESUMO

O pensamento não-dogmático de Gaston Bachelard tem fundamentos filosófico-epistemológicos que implicam uma ruptura com o pensamento moderno. O "materialismo racional" e o "racionalismo aplicado" de Bachelard o conduzem a uma epistemologia não-cartesiana, que pretende superar também o empirismo inspirado por Hume e Bacon e o criticismo kantiano.

## RÉSUMÉ

La pensée non-dogmatique de Bachelard a des fondements philosophiques-épistémologiques que supposent une rupture avec la pensée moderne. Le "matérialisme rationnel", et le "rationalisme appliqué" de Bachelard aboutissent à une épistémologie non-cartesienne, que veut surmonter et l'empirisme inspiré de Hume et Bacon, et le criticisme kantien.

O pensamento anti-dogmático de Gaston Bachelard apoia-se em abordagens filosófico-lógico-epistemológicas que implicam na ruptura com o cartesianismo, com a lógica aristotélica, e com a epistemologia moderna, de modo a propor um novo tipo de pensamento, centrado na noção de verdade aproximativa.

Trataremos de expor, no que segue, a perspectiva bachelardiana, discutindo seus limites e atualidade.

## 1. Uma filosofia não-cartesiana

O critério de verdade não pode ser, para Bachelard, o das verdades primeiras, encontradas na subjetividade da consciência. Assim, o critério de verdade proposto por Descartes, o da evidência, que permite sair da dúvida, é como “uma luz única: não tem espécies, nem variedades” (*La philosophie du non*, p. 9). Em decorrência, garantida a identidade do espírito no cogito, garante-se também, na filosofia cartesiana, um método definitivo, fundamental, para o saber. Cessa a necessidade de se buscar novos conhecimentos, de mudança, de novos métodos.

Para Bachelard, a filosofia da ciência, por ser aberta, põe em questão a validade do cogito cartesiano, afirma a exigência de buscar o desconhecido e de superação da experiência antiga através da experiência nova. Afirmando a ruptura entre o conhecimento comum e o conhecimento científico, abrindo-se a uma transcendência, tanto da experiência imediata quanto das evidências primeiras, Bachelard propõe um pluralismo filosófico, métodos de análise fina para compreendermos a ciência. Parte da inspiração kantiana, mas supera o kantismo clássico com a **filosofia do não**. Tal filosofia não deve ser entendida como um negativismo ou nihilismo mas “pretende que o espírito que trabalha é um fator de evolução. Pensar bem o real, é aproveitar suas ambigüidades para modificar e alertar o pensamento” (id., p. 17); aprender o real é apreendê-lo como fenômeno complexo, variado, plural. Racionalismo e empirismo, nessa filosofia, aparecem como complementares e não como opostos. O modelo desta nova epistemologia, Bachelard vai buscá-lo na Física Matemática contemporânea, onde “A realização de um programa racional de experiências determina uma realidade experimental sem irracionalidade(...) [onde] o fenômeno ordenado é mais rico que o fenômeno natural” (id. p. 6).

Ao cogito imóvel de Descartes, nosso filósofo opõe um espírito em evolução, que se complexifica ao longo da história das ciências. Há uma racionalidade crescente do sujeito epistemológico, de que a história das ciências é testemunho e pontuação.

À verdade primeira, à evidencia, Bachelard opõe a verdade provisória, a ruptura epistemológica entre conhecimento comum e conhecimento científico, mostrando o caráter inacabado, dinâmico e evolutivo do saber.

Ao cogito, à consciência clara, Bachelard opõe o “homem noturno”, no qual o imaginário e o sonho são pontos de partida para a reflexão filosófica e para o conhecimento científico.

Ao método, entendido como definitivo e único, que Descartes expõe no *Discurso...*, nosso autor opõe a pluralidade de métodos, como condição de acesso à verdade, como já tivemos ocasião de mostrar em nosso artigo *O Problema Filosófico dos Métodos Científicos* (São Paulo, Revista Brasileira de Filosofia, S. P., IBF, 1977, nº 107, pp. 274 - 278).

Ao racionalismo cartesiano Bachelard opõe o surrealismo, o materialismo racional, o racionalismo aplicado. Num pensamento de inspiração kantiana e pretendendo a superação do racionalismo e do empirismo modernos, nosso filósofo ultrapassa Kant pela proposta de uma filosofia aberta. Busca argumentos a favor de “um não-realismo, não-materialismo, quer dizer em prol de uma abertura do realismo do materialismo” (id., p. 15). Nessa filosofia a intuição tem valor; não uma intuição qualquer, mas a **intuição trabalhada**, confrontada com modelos interpretativos e com o real que se pretende abordar. Como em Kant, no pensamento bachelardiano há prioridade do sujeito sobre o objeto na construção de uma imagem do mundo; para além de Kant, nesse pensamento a intuição tem importância, é um modo de aprender o real. Tal apreensão é, contudo, sempre inacabada; daí a necessidade da pluralidade de teorias, da sucessão de métodos, para nos aproximarmos de uma realidade complexa, de um dado que não é imediato, mas mediatamente alcançado, construído, abordado.

Tal filosofia é “um kantismo de segunda aproximação, um não-kantismo suscetível de incluir a filosofia criticista, superando-a (...)” (id., p. 94). Esta superação implica em reconhecer a idéia de um progresso do saber, nos planos científico e filosófico que, partindo do realismo e empirismo das noções elementares, chega a um racionalismo aplicado e a um materialismo racional.

Exemplificando a filosofia do não, Bachelard mostra a noção de espaço “como pura função de conexão” (id.), como um “númeno” (id.), alcançado intuitivamente, matematicamente, por retificação de conceitos. Para tanto, é preciso, diz nosso autor, que nos tornemos “livres quanto a um realismo assumido excessivamente depressa e livres quanto a um idealismo ingenuamente engajado” (*Le Rationalisme appliqué*, p. 85).

Outra categoria importante no kantismo é, como sabemos, a de tempo. Em Bachelard, assume uma importância peculiar: ele encara o tempo como pontual; a duração é construída pela consciência e não um dado imediato. O confronto de sua teoria de tempo dá-se com a filosofia bergsoniana, como já tivemos ocasião de estudar (*A crítica de Bachelard à duração bergsoniana, Reflexão*, nº 2, Campinas, PUCC, 1976, pp. 9 - 16). Há, para Bachelard, na construção da idéia de duração, um dado importante: a noção de ritmo, considerada por ele a “noção temporal fundamental”, pois “os fenômenos da duração são construídos com ritmos (...), isto é, sistemas de instantes” (*La dialectique de la durée*, Prefácio, p. IX). Discutindo a relação entre duração e causalidade físicas e duração e causalidade intelectuais (op. cit., caps. III e IV, *passim*), Bachelard trata da questão das superposições temporais e das metáforas da duração, entendendo que “enquanto vida, a duração é solidariedade e organização de uma sucessão de funções - na sua tomada contínua de consciência, a vida é devaneio (...)” (id., p. 112).

Para a ciência contemporânea, diz nosso autor, a variável tempo e variável espaço são modos de apreensão do real: “o dualismo do contínuo e do descontínuo é (...) homográfico ao dualismo das coisas e do espírito” (id., p. 69). Assim como o mundo enquanto espaço, realidade circundante, não é, para ele, um dado imediato, mas imagem construída pela razão, “a duração não é um dado, mas uma obra” (id., p. 77), a obra da consolidação temporal, “que distingue entre o tempo que recusamos e o tempo que utilizamos, o tempo ineficaz (...) e o tempo coerente, organizado” (id., p. 78). Trata-se do retificar as nossas experiências imediatas, plurais, pulverizadas em instantes, de modo criar o tempo pensador sobre o tempo meramente vivido” (id., pp. 78 - 79). Tal duração é

relativa, não há duração absoluta. O vir-a-ser é qualitativo, plural, pois "o tempo tem muitas dimensões; o tempo tem uma certa espessura. Parece contínuo só sob uma certa espessura, graças à superposição de muitos tempos independentes" (id., p. 92). A impressão de continuidade temporal decorre, assim, da superposição de tempos diferentes. A consciência do tempo é a consciência de um progresso de nosso ser, é a consciência da sucessão de instantes qualitativamente diversos: "é porque amamos e sofremos que o tempo se prolonga em nós e dura" (*L' intuition de l' instant*, p. 93).

Nessa perspectiva, do sentido humano de espaço e do tempo, Bachelard desdobra a abordagem epistemológica em abordagem estética: a poética do espaço, a poética do tempo encontram acolhida em sua obra, que também deste modo supera os enfoques cartesianos e kantianos a respeito do espaço e do tempo.

Em decorrência da sua concepção de tempo, Bachelard retoma a crítica ao cogito cartesiano. Ao tempo do mundo e da matéria, "o tempo transitivo e horizontal", corresponde o cogito; a este tempo, Bachelard opõe o "tempo vertical" ao qual correspondem experiências cada vez mais formais do eu. O filósofo estabelece níveis da compreensão do cogito, propondo uma "metafísica composta (...) que faz suceder ao penso, logo existo, o penso que penso, logo existo" (*La dialectique de la durée*, p. 99); liberta-se, assim, da descrição fenomenológica do eu. Dá mais um passo: afirma o (cogito)<sup>3</sup>, puramente formal, descrição numenológica do eu: penso que penso que penso: "tratar-se-á menos de pensar-se em vias de pensar algo que de pensar-se como alguém que pensa" (id., p. 99). Esse alguém é uma pessoa, considerada no eixo da espiritualidade que a liberta das paixões, dos instintos e do tempo transitivo.

Bachelard entrevê ainda a possibilidade de um (cogito)<sup>4</sup>, garantia de instantaneidade, pois o "penso o penso tornar-se-ia o penso o eu, sinônimo de eu sou o eu" (id., p. 100)

Embora o (cogito)<sup>4</sup> seja acessível, o nível em que Bachelard se detém é o nível do (cogito)<sup>3</sup>. É preciso explorá-lo

longamente, diz o filósofo, antes de prosseguir a hierarquização e o estabelecimento de novos níveis. O "(cogito)1 permanece implicado na causalidade eficiente, o (cogito)2 admitiria muito bem a causalidade final, porque agir em vista de um fim, é agir em vista de um pensamento tomando consciência de que se pensa este pensamento. A causalidade formal só aparecerá em toda a sua pureza com o (cogito)3" (id., p. 101). A tal hierarquização do cogito corresponde uma hierarquização das imagens do mundo. Partindo de Schopenhauer, "o mundo é minha representação", Bachelard postula a representação da representação e finalmente a "representação da representação da representação" (id.), como aquilo que é buscado por sua filosofia: não uma coisa, ou o pensamento da coisa, mas "a forma de um pensamento" (id.).

É na perspectiva de um tempo idealizado, que é preciso compreender o cogito e o mundo; nessa perspectiva, a duração é metáfora, devaneio; nela "o tempo pensado é tempo vivido em estado nascente ou dito de outro modo, o pensamento é sempre, de certa maneira, a tentativa ou o esboço de uma vida nova, uma tentativa de viver de outro modo, de viver mais, ou até (...) uma vontade de superar a vida" (p. 79).

A consciência do tempo é, segundo nosso autor, a consciência de um progresso íntimo; só sentimos "o tempo multiplicando os instantes conscientes" (*L'intuition de l'instant*, p. 88).

À hierarquização do cogito e das imagens do mundo correspondem, nas diferentes ciências, os racionalismos regionais. Há diversos campos da experiência científica e diversos níveis de evolução da compreensão racional desses campos. Nem todas as ciências se encontram no mesmo nível de abordagem racional de seu objeto. O nível de abordagem de uma dada ciência é chamado, por Bachelard, de racionalismo regional, e nosso autor trata, nas noções próprias de cada racionalismo regional, de discernir o valor epistemologia a ele associado. Propõe, assim contra a epistemologia cartesiana, que "considerava "as matemáticas como simples meio de expressão das leis físicas" (*Le Rationalismo appliqué*, p., 3), e afirmava um "racionalismo fixista" que formulava "as condições de

um **consensus** dos homens de todos os países e de todos os tempos, diante de não importa qual experiência (id., p. 132), um racionalismo geral, integral, constituído a posteriori, coordenando e articulando axiomáticas diversas, dos diferentes racionalismos regionais: "A dualidade do racionalismo integral e do racionalismo regional é uma dialética cerrada (...)" (id., p. 135), determinando uma epistemologia não-cartesiana, que deixa de privilegiar a geometria e a cinemática, desrealiza a experiência comum e revisa as garantias de objetividade, deixando de limitá-las às certezas do sujeito, para vinculá-las à dimensão histórico-cultural do saber, o "corracionalismo" da "cidadela científica".

Ao racionalismo cartesiano, Bachelard opõe um racionalismo aplicado, um materialismo racional. Tal filosofia se caracteriza por uma "mentalidade abstrato = concreta" (*Le rationalisme appliqué*, p. 1), que considera o real não como dado imediato, mas como real científico, isto é, uma realidade retificada, transformada, que "recebeu a marca humana por excelência(...)" (id., p. 8).

Sob a inspiração da Física contemporânea, nosso autor mostra o objeto como fenômeno e númeno (id., p. 109), uma vez que pode ser descrito como objeto percebido e como objeto pensado, em instâncias filosóficas e epistemológicas diferentes. O número científico não é uma essência, "mas um progresso de pensamento, um "númeno nugonal" "essência de pensamento que engendra pensamentos" (id., p. 110), narrando uma progressiva aproximação ao objeto.

O materialismo racional é, para Bachelard, o "materialismo instruído pela enorme pluralidade das matérias diferentes, o materialismo experimentador, real, progressivo, humano instrutor" [...]. Simetricamente, ao racionalismo aplicado, pode-se bem falar, agora, cremos, de um materialismo ordenado" (*Le matérialisme rationnel*, p. 4). Do materialismo, Bachelard retém a noção de dialética: todo conhecimento científico-filosófico atual é uma ciência do futuro, isto é, dialética, aberta ao futuro, porque revê seus conhecimentos mediante uma variação radical de conteúdo, através de revoluções epistemológicas. Tal materialismo é fundado

"em virtude de uma racionalidade progressiva, por uma eliminação cada vez mais acentuada da irracionalidade das substâncias, pela anulação da contingência relativa das diversas substâncias" (id., p. 8) A propósito da reformulação e aprofundamento do conceito de dialética em Bachelard, veja-se o artigo de Marly Bulcão, publicado em 1993 na Revista Filosófica Brasileira.

A matéria se apresenta, para tal filosofia, primeiramente como **resistência**, obstáculo a superar, campo de trabalho, desafio à tentativa de compreensão da resistência.

Numa segunda instância, a matéria se apresenta como mescla de substâncias, perante a qual o objetivismo buscado pela ciência é objetivação, reflexão a partir da imaginação da matéria. Donde a afirmação, por Bachelard da "**divisão do materialismo** entre imaginação e experiência (...) que se impôs [a ele] como um princípio" e que o levou "a tomar consciência de uma oposição radical entre materialismo imaginário e materialismo instruído" (id., p. 17), entre estética e epistemologia, entre "a convicção pelos sonhos e as imagens - a convicção pela razão e a experiência" (id.).

À ruptura entre conhecimento comum e conhecimento científico, apontada no **Le rationalisme appliqué**, diz Bachelard que é preciso acrescentar a ruptura entre materialismo ingênuo e materialismo discursivo, o qual resulta da ratificação e ordenação do saber, da soldagem entre realismo e racionalismo. Trata-se, para Bachelard, de separar "a vida racional e a vida onírica, aceitando uma dupla vida, a do homem noturno e a do homem diurno" (id., p. 19), a da imaginação e a da razão. Esta dupla vida, o filósofo a expressou nos seus estudos sobre a imaginação material e nos seus estudos sobre o materialismo instruído. Partindo de Jung, que assinalou o "paralelismo entre o inconsciente humano e a substância centrada num mistério" (id., p. 26), Bachelard aponta como tarefa do pensamento científico e da antropologia moderna, resolver o "nó górdio dos dois mistérios, no homem e nas coisas" (id.), "operando uma divisão clara e nítida entre a imaginação centrada no mistério da matéria e o trabalho racional discursivo do intermaterialismo" (id., p. 28). Além do **Psicologia e Alquimia**, citado por Bachelard, veja-se a propósito desta relação entre o inconsciente

e o mundo, o texto de M. L. von Franz, *La ciência y el inconsciente* (in Jung & outros, *El hombre y sus símbolos*, pp. 304-310).

Superando o materialismo ingênuo e o idealismo tradicional, o pensamento científico contemporâneo visa, segundo Bachelard, o objeto enquanto eixo de descobertas e nunca como dado imediato, através da retificação permanente de erros.

É na microfísica que Bachelard vai apoiar sua concepção do materialismo racional/racionalismo aplicado. Com efeito, no mundo atômico e subatômico, os fenômenos são ambíguos e “não designam nunca *nossas coisas*”, mas são pretexto para pensar (*Études*, p. 13); aí, o cientista dá importância à organização racional das experiências, à construção matemática de hipóteses atômicas: “os objetos (...) são representados por metáforas, é sua organização que faz o papel de realidade” (id., p. 14). A experiência usual, a exigência de remeter tudo aos fatos, cara ao empirismo que marcou o conhecimento do mundo no século passado, foi suplantada pela primazia do teórico, da coesão racional das teorias matemáticas: “A Física não é mais uma ciência de fatos; é uma técnica de efeitos (...)” (id., p. 17). Não se trata de traduzir fatos em linguagem matemática, mas, ao contrário, “de expressar na linguagem da experiência comum uma realidade profunda que tem um sentido matemático, antes de ter um significado fenomênico” (id.).

A Física contemporânea põe em cena a noção de *númeno*, estrutura complexa do real alcançada pela construção matemática: ao cogito cartesiano, é preciso opor “*cogitatur, ergo est*, ficando claro que o fato de ser pensada matematicamente é a marca de uma existência ao mesmo tempo orgânica e objetiva” (id., p. 18). O *númeno* assim entendido “é um centro de convergência de noções. É preciso construí-lo por um esforço matemático (...) A ciência atômica contemporânea é mais que uma descrição de fenômenos, é uma produção de fenômenos” (id., pp. 23-24). A microfísica constrói o *númeno*, e o mundo, “capricho e miniatura” (id., p. 25), é construído por um devaneio que se condensa, que produz representações, pluralidade de objetos.

Bachelard reafirma, assim, o caráter convencional da noção de realidade, pois o real mostra-se mediatamente alcançado;

não é mero objeto, é produzido pela objetivação. Analisada a partir das noções de energia, de espaço-tempo, a noção de substância acha-se profundamente alterada, sendo explicada pela noção de vibração (id., pp. 74-75).

A superação das noções de sujeito e de objeto que caracterizaram a filosofia moderna, levou nosso autor a propor um **idealismo-discursivo**. Meditando sobre o “ritmo oscilante entre a objetivação e a subjetivação”, Bachelard mostra que tanto a noção de sujeito quanto a de objeto são noções fluídas, mutantes, cujas linhas aparecem como “mal desenhadas e irregulares” (id., p. 88). Como a subjetividade, que comporta níveis complexos, a objetividade está sempre “em perigo, tem necessidade de ser sempre reconquistada” (id.), por um sujeito que a apreende. Para alcançá-la, é preciso ter consciência da superação de erros e ilusões, pois a objetivação consiste numa “eliminação de erros subjetivos” e, do ponto de vista do sujeito, é a recordação, a consciência desta eliminação (id., p. 89). Como o cogito, também a experiência se hierarquiza, “dispõe-se em série de realidade crescente ou, antes, de realização crescente, o mais real sendo o mais retificado, mais distante das noções primeiras. O concreto se revela como uma promoção do abstrato, posto que é o abstrato que fornece os eixos mais sólidos da concretização” (id., p. 91).

A retificação dos erros torna o sujeito consciente da fragilidade de suas primeiras impressões e das possibilidades abertas a um vir-a-ser espiritual, mediante a renúncia as ilusões. Assim, o mundo “aparece (...) como o pólo de uma objetivação, o espírito como o pólo de uma espiritualização” (id., p. 94).

Em resumo, pode-se dizer que o “materialismo racional”, o “racionalismo aplicado” de nosso autor resultam num “idealismo discursivo”, uma epistemologia não-cartesiana, que pretende superar também o empirismo inspirado em Hume e Bacon, assim como o criticismo kantiano.

Contra Descartes, Bachelard critica o cogito cartesiano, opondo-lhe um cogito complexo, hierarquizado em níveis; à matéria, entendida por Descartes como mera **res extensa**, absolutamente independente da consciência, Bachelard opõe o objeto que resulta

de uma objetivação, expondo a estreita solidariedade entre sujeito e objeto na constituição da imagem do mundo.

O método, para Bachelard, na ciência contemporânea, também não pode ser único, nem fundado nas evidências primeiras; há pluralidade de níveis de racionalidade nos diversos campos do saber; deve, pois, haver pluralidade de métodos; o racionalismo geral não é a priori, mas alcançado a posteriori, como já mostramos em nosso texto sobre a questão (**O problema filosófico dos métodos científicos**, RBF, São Paulo, IBF, 1977, nº 107, pp. 274-278).

Ao númeno kantiano, absurdo metafísico impossível de alcançar, Bachelard opõe o númeno que resulta de construções matemáticas, de uma técnica de efeitos, de que o real alcançado pela microfísica contemporânea é o paradigma.

## 2. Uma lógica não-aristotélica.

Sob a inspiração de Korzybski desenvolveu-se, na América, uma lógica não-aristotélica, que responde às dialéticas do conhecimento e da evolução científica. É principalmente no capítulo V do *La Philosophie du Non* que Bachelard tenta discernir as grandes linhas da dialética lógica.

Distinguindo, com Kant, a lógica transcendental da lógica aplicada, Bachelard entende por lógica aplicada "a solidária do princípio da objetivação" (*La Philosophie du non*, p. 106), e por lógica geral, aquela liberta da especificidade dos objetos, a lógica de um objeto qualquer. Como não é possível alcançar tal depuração de modo absoluto, a pretensa lógica geral deriva em lógica aplicada e "a dialética que divide os objetos em classes é uma dialética primeira, fundamental" (id.).

Mostrando que o objeto de qualquer conhecimento está apoiado, tanto na lógica aristotélica quanto na lógica transcendental, na física do objeto qualquer (id., p. 107), Bachelard põe em evidência que um objeto considerado fora dos parâmetros de geometria euclidiana (que diz respeito à sua localização) e fora dos princípios de permanência substancial, de permanência no tempo (que diz respeito à concepção kantiana, exposta na *Crítica da Razão*

Pura), mostra a pertinência de tal objeto a uma classe particular de objetos, alcançada segundo uma certa epistemologia. Assim, as condições a priori da sensibilidade, reconhecidas por Kant como necessárias, dizem respeito apenas às condições "do conhecimento comum e do conhecimento científico clássicos" (id.).

No horizonte da revolução epistemológica produzida pelo advento da microfísica, o criticismo kantiano precisa "de uma reformulação profunda" (id.). A noção de objeto, fundada na geometria euclidiana, muda; ora, tal noção de objeto era o ponto focal da lógica aristotélica e da metafísica e lógica kantianas (No texto *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine* Bachelard desenvolveu longamente o tema).

Denominando o princípio de Heisenberg de **postulado de não - análise**, nosso autor põe em relevo a não separação entre qualidades espaciais e qualidades dinâmicas dos micro-objetos. A especificação local dos objetos, característica da física antiga, fazia dos objetos, coisas; a física contemporânea não se interessa por coisas, mas por fenômenos: "o espaço da indução ordinária em que se acham os objetos é apenas uma degenerescência do espaço funcional em que os fenômenos se produzem" (id.).

Ao contrário da perspectiva metafísica de inspiração aristotélica e kantiana, que considerava "os objetos naturalmente em repouso - como se fossem coisas" e buscava "em que condições eles podem se mover", Bachelard mostra que na ciência contemporânea eles são concebidos essencialmente em movimento e busca-se em que condições "podem ser considerados em repouso, como que fixados no espaço intuitivo" (id., p. 110).

Partindo das formas da intuição sensível, espaço e tempo, Bachelard as faz ascender ao plano do entendimento, determinando os fenômenos "no espaço pensado, no tempo pensado (...) o mundo dos fenômenos científicos é nossa representação intelectualizada (...). O mundo em que se pensa não é o mundo em que se vive" (id.).

A essa perspectiva corresponde uma nova lógica, que não é mera "descrição estática do objeto qualquer", mas "reintegra

as coisas no movimento do fenômeno" (id., p. 111). À pluralidade de objetos quaisquer, que não são estabilizáveis, é preciso fazer corresponder uma pluralidade de lógicas, que põem em jogo o princípio da identidade, ponto de apoio da lógica aristotélica. A ciência newtoniana estava no âmbito da lógica clássica; a não-newtoniana exige uma nova lógica (id., p. 113), mais geral que a primeira (id., 114). Como exemplo desse tipo de exigência, Bachelard mostra a oposição onda-corpúsculo no elétron: "Em certos casos, a função eletrônica se resume sob uma forma corpuscular".

"Em outros casos, a função eletrônica se estende sob uma forma ondulatória" (id., p. 112).

Ao contrário do pensamento realista que "põe o sujeito antes dos predicados (...) a experiência em microfísica parte de predicados de predicados, de predicados distantes e se esforça simplesmente em coordenar as manifestações diversas de um predicado" (id.).

Examinando os postulados da física clássica, Bachelard, apoiando-se nos estudos de Reiser, mostra que proposições válidas para um certo nível de realidade - o do conhecimento comum e da ciência newtoniana - não o são necessariamente, em outro nível da realidade.

Estes postulados são: em primeiro lugar, o da identidade. Se na física clássica "o que é, é", na física atual "o que é, vem-a-ser"; isto se torna evidente no âmbito da física de Heisenberg, no âmbito da microfísica. Contudo, diz Bachelard, "o que é, é", é postulado válido no campo da experiência comum, da vida prática.

"O que é, é" diz respeito á permanência do ser e de suas qualidades; ora, não é evidente que tenhamos examinado todas as relações, todos os aspectos de um objeto; é preciso, pois, relativizar tal postulado" (id., pp. 116-117).

O outro postulado é o da situação: "um objeto está onde está", fundindo, assim, ontologia e geometria. Tal postulado é questionado na microfísica de Heisenberg, assim como a afirmação: o mesmo objeto não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo".

Ora, a física dos campos dialetiza, em certa medida, a física dos objetos (id., p. 117).

O postulado: “dois objetos não podem ocupar o mesmo lugar ao mesmo tempo”, é questionado na física dos campos, feita precisamente para compor, num mesmo lugar, no mesmo momento, entidades objetivas diferentes” (id., p. 118). Assim, o postulado supra, aparentemente evidente, está ligado a uma física que diz respeito a objetos sólidos, impenetráveis.

Outro postulado aparentemente evidente, é o de que “para passar de um lugar a outro, todo objeto deve transpor o espaço interposto, o que só se pode fazer depois de um certo tempo” (id.). Ora, diz Bachelard, tal postulado é estreitamente vinculado à geometria euclidiana, ao espaço euclidiano; e na ótica da relatividade, o intervalo é igual a zero, é sutalizado.

Outros dois postulados da física clássica, o de que “o mesmo objeto ou acontecimento, pode ser observado de dois diferentes pontos de vista ao mesmo tempo e o de que “dois eventos diferentes podem se produzir simultaneamente, e podem ser considerados como simultâneos do mesmo ponto de vista” (id., p. 119), também são questionados pela física relativista. Assim, é a noção de simultaneidade que perde, na ciência contemporânea, o caráter de noção evidente, para ser considerada como “uma noção definida em condições experimentais explícitas” (id.).

Tais postulados constituem a base do conhecimento comum. Mas no conhecimento científico, no âmbito “da relatividade, da teoria dos quanta, da mecânica ondulatória” (id., p. 120), há ruptura com tais evidências.

Válidos no âmbito do conhecimento comum, tais postulados representam um corpo de pressupostos, plausíveis na vida comum, e estreitamente associados à lógica aristotélica: lógica do plausível e da vida comum, mas não lógica absoluta.

O fundamento da relação entre a física clássica e a lógica aristotélica é o princípio de identidade, que é a base dos três primeiros postulados examinados: “o que é, é”; “um objeto é o que

é, é, é idêntico a si mesmo em todas as circunstâncias”; “um objeto está onde está” (id., pp. 116-117).

O terceiro postulado, “um objeto está onde está”, é que mostra a solidariedade entre a física clássica, a geometria euclidiana e a lógica aristotélica, pontos de apoio do antigo espírito científico. O questionamento desses pontos de apoio surge no âmbito da geometria, com as geometrias não-euclidianas; no campo da lógica, os trabalhos de Paulette Février exemplificam, segundo Bachelard, a vinculação entre a lógica não-aristotélica e a física de Heisenberg. A impossibilidade de se coordenar, na lógica aristotélica, proposições que dessem conta do lugar preciso e do estado dinâmico de um mesmo corpúsculo, evidencia, segundo nosso autor, que proposições formalmente verdadeiras, no plano da lógica aristotélica quando consideradas separadamente, mostram-se falsas, quando reunidas.

Ora, para dar conta da física contemporânea, é preciso que se introduza valores mais complexos que os da lógica bivalente. A ela, é preciso opor as lógicas trivalentes, estreitamente solidárias de um novo sistema, capaz de reunir a física de Heisenberg e a matemática de Schrodinger, e cujas condições psico-fisiológicas foram examinadas por Alfred Korzybski, em sua obra *Science and Sanity* (id., p. 124 e segs.).

Os modelos destas lógicas não-aristotélicas, Bachelard vai buscá-los nos escritos de Paulette Février. E assinala a importância dessas descobertas, que levam a “estruturas espirituais novas” (id., p. 126). Tais estruturas foram expostas exemplarmente na obra de Korzybski, *Science and Sanity*, preparação para uma enciclopédia que pretendia abordar as ciências numa orientação não-aristotélica. Esse não-aristotélica tem fundamento no plano neurológico. É “nada menos que [o resultado de] uma bifurcação das funções dos centros nervosos elevados (...) [pois] a criança nasce com um cérebro inacabado [e é preciso estruturá-lo] como um organismo de funções psíquicas abertas” (id., p. 128).

Bachelard diz que Korzybski, apoiando-se em pesquisas da psicologia animal, que mostravam ser possível estabelecer “condutas novas [mesmo] em psiquismos muito rudimentares”

(id., p. 129), propôs-se uma tarefa educativa, afirmando que o homem deve abrir-se à pluralidade de interpretações, pluralidade de sentidos que a realidade pode assumir. Esta abertura conduz a uma superação de bloqueios psíquicos, ao ultrapassamento da escolha simples entre interpretações verdadeiras e interpretações falsas.

O filósofo francês assinala, a partir dos textos de Korzybski, que uma educação não-aristotélica pode abrir o espírito à criação, à invenção; e que o fundamento de tal abertura é a matemática, "linguagem de estrutura semelhante à estrutura dos organismos (...) linguagem correta, não somente do ponto de vista neurológico, mas ainda do ponto de vista biológico (...) [que] torna possível a função entre pensamento puros e ações" (id., p. 131).

A Educação através da matemática e da física levaria, segundo Korzybski, a tal abertura psicológica; no plano da linguagem, concebida como função e não como ser, o acesso a diversas línguas tornaria o psiquismo mais flexível, capaz de perceber significados múltiplos, capaz de uma "conceituação aberta, livre, arborescente" (id., p. 133), que passa de concepções pré-científicas, onde os conceitos são fixos, à mobilidade essencial dos conceitos científicos.

A afirmação desse novo tipo de pensar, Bachelard a chama de "pluralismo racional": teorias que pertençam a corpos de "racionalidade diferente, podem se opor em certos pontos, permanecendo válidas individualmente em seu próprio corpo de racionalidade (id., p. 140). Cabe ao lógico considerá-las independentemente, buscando conciliá-las, mediante uma nova teoria que as englobe, como propôs Destouches em seus trabalhos, conforme Bachelard diz. Trata-se de promover "modificações espirituais profundas", de modo a promover a "síntese lógica de duas teorias primitivamente inconciliáveis" (id., p. 142).

Trata-se de tomar uma das duas seguintes atitudes, diz Bachelard, expondo Destouches: ou aceitar que existe divergência entre teorias e que o futuro desenvolvimento da ciência decidirá qual é verdadeira, ou aceitar as teorias opostas, mudando as regras de raciocínio que põem o dilema.

O tipo de raciocínio que fundava a ciência clássica parecia natural e inquestionável; mas para alcançar eficácia no âmbito da ciência moderna, é preciso reformular profundamente a razão. Para Bachelard, não é a ciência que é fundada sobre a razão, mas a razão sobre a ciência, pois “o espírito se dobra as condições do saber. Deve criar em si uma estrutura correspondendo à estrutura do saber” (id., p. 144); complexificado o saber, a razão deve também se formar mais complexa, para responder às novas exigências. E nosso autor afirma, exemplificando: “A aritmética não é fundada sobre a razão. É a doutrina da razão que é fundada sobre a aritmética elementar. Antes de saber conter, eu não sabia absolutamente o que era a razão” (id., p. 144).

A doutrina de uma razão imutável deve ser superada, e admitida a variedade de raciocínios.

A tal complexidade da razão correspondem segundo Bachelard, as lógicas não-aristotélicas, tri ou polivalentes.

A reflexão de Bachelard parece vir ao encontro das tendências novas da lógica, como os estudos de Grize, Apostel (*Logique in Piaget (org.), Logique et Connaissance Scientifique*, Paris, Pléiade) o evidenciaram, bem como os estudos, no Brasil, sobre as lógicas não-clássicas, desenvolvidas por Newton da Costa e seu grupo. Não nos deteremos na caracterização destas lógicas, uma vez que o objetivo deste estudo é mostrar as novas possibilidades abertas à razão, a partir do desenvolvimento da ciência contemporânea, segundo Bachelard.

### 3. O conceito de fronteira epistemológica

Mostrando que a razão não é imutável, mas comporta pluralidade de alternativas de se apresentar, enfatizando o caráter dinâmico das relações sujeito-objeto, a complexidade do cogito e a complexidade do númeno, Bachelard faz a crítica do conceito de fronteira epistemológica, numa comunicação apresentada no VIII Congresso Internacional de Filosofia, em Praga, em 1934.

Aparentemente clara, a delimitação do conceito de conhecimento científico apoia tal clareza nas impossibilidades

espaciais ou na limitação do alcance da percepção sensível ou na impossibilidade de transcendermos a condição humana. O conhecimento da coisa em si seria privilégio da ontologia, como o pensamento metafísico tradicionalmente o afirma.

Bachelard recusa esta posição metafísica tradicional e diz que é preciso circunscrever de outro modo o limite do conhecimento científico, pois o cientista poderia facilmente retrucar ao metafísico que **"um problema insolúvel é um problema mal posto"** (id., pp. 78-79), abordado por um método inadequado. Na verdade, segundo o pensador francês, **"a constatação de uma impossibilidade não é absolutamente sinônimo de uma limitação do pensamento"** (id., p. 79); para solucioná-la, é preciso modificar o método de abordagem dos problemas. E Bachelard propõe, para tanto, o conceito de **transcendência experimental**, que detalharemos adiante.

Para superar uma limitação, o espírito científico deve traçar nitidamente sua fronteira, pois fazê-lo **"já é superá-la"** (id., p. 80). O espírito científico deve ser entendido, não como uma zona claramente delimitada de fronteiras imutáveis, mas como um tipo de pensar **"que tenta transcendências, que supõe a realidade antes de conhecê-la e que só a conhece como uma realização de sua suposição"** (id.). A ciência, hoje, trata não de confirmar, mas de contradizer a observação imediata, de transgredir o dado imediato, de recusar as primeiras explicações. As fronteiras iniciais da observação científica perderam hoje seu sentido; e é em relação a elas que Bachelard propõe o conceito de **transcendência experimental**, mostrando que **"a experiência [científica] transcende a observação"** [imediata] e **"logo que se transcende as fronteiras da observação imediata descobre-se a profundidade metafísica do mundo objetivo. O véu de Maia é levantado"** (id., p. 82), alcança-se maior clareza, coordena-se experiências. A esta coordenação, Bachelard chama de **"constituição numenal"**, por oposição ao fenômeno da observação imediata (id.). A constituição numenal do objeto científico implica um aprofundamento da experiência objetiva, da coerência do saber, a ponto de a coerência ter prioridade sobre

a evidência sensível e de se poder “dizer que há mais possibilidades na organização racional que na organização natural” (id., p. 83).

Do conceito de transcendência experimental, Bachelard extrai duas implicações: **no plano científico**, a noção de fronteira do saber marca apenas um momento da evolução; não designa uma impossibilidade de progresso, nem é um marco definitivo, mas assinala o limite provisório de tal saber; **no plano da filosofia**, “toda fronteira absoluta proposta à ciência é a marca de um problema mal colocado (...) O dever da filosofia é (...) reformar o conhecimento não-científico que entrava sempre o conhecimento científico” (id., pp. 84-85). Romper, destruir sistematicamente os limites do saber: esta é a tarefa, tanto da filosofia, quanto da ciência, que reconhecem que os **a priori** do pensamento não são definitivos” (id.).

Pensar o ser, do mundo e de si mesmo, é lutar contra as aparências, é abandonar e superar os erros e as ilusões em relação a si e em relação aos objetos de conhecimento. É nesta superação e nesta luta, **a posteriori**, que assumimos perante nos mesmos e perante os outros uma certa aparência objetiva, é que encontramos o sujeito puro” (id., pp. 96-97) e que o nùmeno é alcançado mediante uma fenomenotécnica, uma meta técnica (id., pp. 23-24).

A posição de Bachelard implica uma ruptura com a metafísica clássica, com o cartesianismo e o kantismo e até mesmo supera a metafísica husserliana. Para além desta última, que postula a relação intencional entre sujeito-objeto como via de acesso ao **eidos**, Bachelard fala de uma metafísica apoiada em transcendências experimentais e de um nùmeno, num sentido absolutamente diverso do kantismo. Diluindo as fronteiras entre física e metafísica, Bachelard lança o conceito de **metatécnica**, para designar a superação filosófica do empírico e do fenomênico: uma metafísica positiva, centrada na retificação das observações imediatas e cujo critério de verdade é a **coerência racional**. Uma metafísica que se desenvolve convergindo com as tentativas de construção do mundo feitas pela física matemática, pela microfísica; e que desenrola, noutra direção, a compreensão do sujeito ao nível da experiência do simbólico e do imaginário, do poético - que, ao

mundo construído pela coerência racional, dão intensidade e vida, mediante a descoberta de uma tessitura de sentido.

#### 4. A noção de verdade aproximativa

Do caráter dinâmico do conhecimento científico, de sua evolução em vista de uma crescente coerência e da complexidade progressiva do sujeito cognoscente, Bachelard faz decorrer sua abordagem do problema da verdade. É sobretudo no texto *Essai sur la connaissance approchée* que esta análise se desenvolve.

A tarefa da ciência revela-se como uma oscilação entre a descrição do real e sua apreensão matemática, que se dá de modo aproximativo: "(...) a ciência postula comumente uma realidade (...) esta (...) apresenta em seu inesgotável desconhecido, eminentemente um caráter próprio a suscitar sua investigação sem fim (...). Tomamos pois como postulado da epistemologia o inacabamento fundamental do conhecimento" (*Essai sur la connaissance approchée*, p. 13), a aproximação infinita ao real. O ponto de partida do conhecimento científico é o devaneio, que expõe um mundo rico em detalhes, material e atrativo; à ciência cabem as primeiras generalizações, sistematizações geométricas dos dados imediatos, a construção de um sentido racional sobre o sentido afetivo. E Bachelard afirma: "(...) há entre estes dois termos (...) o espírito e o real" - reações constantes que provocam ressonâncias recíprocas: "(...) é a todo o momento que um dado renovado se propõe ao espírito" (id., p. 15).

O conhecimento se apresenta como reorganização, renovação da informação antiga, criação contínua, retificação de conceitos, resposta dinâmica ao desafio, à solicitação de um real inesgotável.

O princípio fundamental da noção de verdade aproximativa é a retificação de conceitos. Mostrando que a apreensão do mundo se faz através de uma abstração elementar, que unifica a multiplicidade do real, Bachelard assinala o caráter aproximativo e inacabado desta primeira abordagem. Trata de descrever a condensação do conhecimento em torno de conceitos cada vez

mais elaborados; à conceituação passiva original, nosso autor opõe a conceituação ativa, que implica na intervenção do sujeito, o qual estabelece a cooperação entre conceitos, a integração constante entre o particular e o universal, a intuição fina e progressivamente organizada. Em tal conhecimento "a ordem seria então um modo de forma a priori da percepção" (id., p. 31). O conhecimento científico começa com "o emprego de métodos de comparação e de delimitação (...)" (id., p. 50), superando, deste modo, a abstração elementar.

O conhecimento aproximativo é complexo; a simplicidade, a simplificação, caras a Descartes, são valores interessantes no âmbito da crença; no campo da ciência, é a complexidade, é a introdução de variáveis novas, é a constante correção das experiências que favorece a ampliação do contato entre o racional e o real (id., p. 100 e segs..).

A tal abordagem corresponde um tipo de raciocínio **indutivo**, que dá conta da inexatidão dos dados, ajustando-se ao objeto; ao conceito de **causalidade**, característico da epistemologia tradicional, o conhecimento científico opõe o de **correlação** entre eventos (id., p. 127 segs.). Assim, a objetividade resulta de retificações; não se atinge um "objeto" que consiste na "convergência de determinações [mas] define-se funções epistemológicas cada vez mais precisas que, em todos os níveis podem (...) exercer todos os papéis do objeto (... Dito de outro modo, o objeto, é a perspectiva das idéias" (id., p. 246).

Nesta filosofia, a verdade se apresenta como **lógica e formal**, enquanto visa coerência, coordenação da realidade; mas se apresenta também como **assertórica**, ocupada com a redução da indeterminação das descrições finas, com o aprofundamento da compreensão. Este segundo tipo de verdade está ligado à verificação progressiva das teorias, à prova de fecundidade e do progresso a que conduz: "A verdade e o objetivo estão assim em estrita dependência (...)" e é "por uma troca sem fim e nos dois sentidos, entre o objeto e o sujeito, que o conhecimento cresce" (id., p. 267), pois a "verificação de uma teoria não é (...) uma experiência como

as outras (...) é um ponto de contato provocado, entre o real e o racional" (id., p. 270).

A compreensão do real é sempre inacabada, sempre imperfeita, pois a verificação constitui o mundo: "O mundo é "minha verificação", é feito de idéias verificadas (...)" (id., p. 272), não é um dado imediato. Há um acordo aproximativo entre o lógico e o real: a "retificação é uma aproximação" (id., p. 295), e constitui a verdadeira realidade, para o sujeito cognoscente. O mundo é feito de idéias verificadas, a verdade resulta do acordo provisório entre o lógico e o real.

Inacabada, aproximativa, a verdade científica é constituída através do diálogo do sujeito com o mundo e do diálogo dos cientistas; é garantido pelo poder de previsão e descoberta, por um corracionalismo, uma supervigilância intelectual, pelo trabalho da cidadela científica.

Daf Bachelard dizer: "A ciência contemporânea é feita de busca de fatos verdadeiros e da síntese de leis verídicas. As leis verídicas da ciência tem uma fecundidade, prolongam as verdades de fato, pelas verdades de direito" (*Le matérialisme rationnel*, p. 224).

A verdade, para Bachelard, não é mera concordância entre pensamento e realidade; mas infinita aproximação entre as teorias, construídas pelo sujeito cognoscente, cada vez mais complexo na sua evolução, e a realidade, enquanto resistência e mistério; não é mera coerência racional, mas coerência medida pela eficácia das teorias. Seus parâmetros são, no plano moral, a veracidade do cientista, o corracionalismo, a supervigilância contra o erro. Do lado do sujeito epistemológico, verdade é coerência; do lado do objeto, é busca do númeno e de eficácia; no plano ético, é corracionalidade, tessitura do mundo construída pela cidadela científica; busca de veracidade e de espiritualização.

Em resumo, podemos dizer que o pensamento anti-dogmático de Bachelard, apoiado na concepção do conhecimento e da verdade aproximativos, apresenta-se como um não-cartesiano, um não-kantismo e um não-aristotelismo. Seu pensamento, por ele

chamado de idealismo discursivo, materialismo racional, racionalismo aplicado, filosofia do não e surracionalismo, põe questões novas relativas ao **cogito**, ao conceito de **númeno** e de objeto de conhecimento e estabelece a noção de **retificação** de erros como eixo de reflexão. Afirmo a exigência de uma pluralidade de métodos para dar conta da complexidade do real, bem como a exigência do refinamento, da polivalência dos valores lógicos.

Sob estes aspectos, sua filosofia é de absoluta atualidade, como o evidenciam o desenvolvimento de temas e a convergência de resultados de pesquisas recentes no campo da física (De Broglie, Ullmo), da psicologia (Jung, M. L. von Franz), da Epistemologia e história da ciência (Bunge, Kuhn, Piaget, Castellana), da lógica (Apostel, Grize, Ladrière, Newton da Costa), da hermenêutica (Ricoeur, Gadamer, Durand).

De Broglie aborda a questão do espaço-tempo na microfísica e suas relações com o problema do conhecimento e com o das relações sujeito-objeto (**Les représentations concrètes en microphysique**, in Piaget (org.), **Logique et Connaissance Scientifique**, Paris, Gallimard, pp. 706-780); Ullmo trata dos paradoxos do conhecimento do mundo e do sentido do fato e da experiência, de modo análogo ao de Bachelard (**Les concepts physiques**, in Piaget (org.), *op. cit.*, pp. 623-705).

Nas obras de Jung, o conceito de **sincronicidade**, tematizado especialmente em **Interpretação da Natureza e da Psiquê**, e retomado por M. L. von Franz, sua colaboradora ("La ciencia y el inconsciente", in Jung et alii, **El hombre y sus símbolos**), mostram a estreita relação entre o devaneio, o sonho e o mundo do material.

No campo da epistemologia e história da ciência, Roberto Moreira Xavier de Araújo (CBFF e CNPq), mostrou a importância da análise da relação simples-complexo, na obra de Bachelard, para iluminar o tema da causalidade; Kuhn se inspirou em Bachelard para propor o tema da **revolução científica**, a partir das noções de **ruptura epistemológica** e **superção de obstáculos**.

Por sua vez, Castellana e Piaget examinaram a história da epistemologia e a contribuição de nosso autor, em momentos marcantes da constituição de uma nova epistemologia (Piaget, "Nature et Méthodes de l'Épistémologie, in *op. cit.*, pp. 1-134; Castellana "Alle origini della 'Nuova Epistemologia', *Il Protagora*, Lecce, Istituto de Filosofia, Università degli Studi, n° 17-18, jan.-dez., 1990, pp. 11-100).

Apostel, Grize, Ladrière, abordam as lógicas polivalentes (in Piaget (org.) *op. cit.*, assim como Newton da Costa, em vários escritos. Analogamente a Bachelard, assinalam a importância da superação da lógica tradicional, bivalente, para dar conta da complexidade da ciência.

Ricoeur enfatiza a superação do cogito cartesiano, no *Le Conflit des Interprétations*, no *De l'interprétation*; a complexidade da psiquê humana, cuja fonte de certeza não pode ser a evidência imediata, pois o eu não se dá, como pensava Descartes, de modo imediato a si mesmo também foi tematizada por Bachelard. E a importância do simbólico, do noturno, do imaginário, em relevo nas obras de Durand (c.f. *A Imaginação Simbólica, As Estruturas Antropológicas do Imaginário*), de Ricoeur, de Gadamer, também foi assinalada por Bachelard. Seu pensamento encontra, assim, grandes temas da reflexão contemporânea, já prenunciados, de modo fecundo, em seus escritos.

# **A FILOSOFIA DA LÓGICA DE HUSSERL E A SUA RELAÇÃO COM A LÓGICA FORMAL MODERNA**

(A tentativa de Hintikka de formalização da intencionalidade)

**Julio CABRERA**  
Dpto de Filosofia, UNB.  
BRASÍLIA.

## **RESUMO**

As idéias de Husserl acerca de filosofia da Lógica, como são desenvolvidas nas "Investigações lógicas" e em "Lógica formal, Lógica transcendental", impedem desde o início qualquer possibilidade de construir um "sistema de lógica" no sentido da Lógica formal moderna. A fundação "genética" das formas lógicas na consciência, tentada por Husserl, através da noção de "Doppelseitigkeit" (Bilateralidade), não poderá deixar inafetadas as próprias formas lógicas, assim como a análise que fazemos acerca delas. Conseqüentemente, qualquer tentativa de reconstruir lógico-simbolicamente a noção de intencionalidade ou outras noções fenomenológicas correlatas, na estrita medida em que elas não preenchem as condições para uma correta formalização da Doppelseitigkeit, estará fadada ao fracasso. É apresentada a tentativa de Hintikka de formalizar a intencionalidade de Husserl através da aparelhagem das semânticas de mundos-possíveis, como claro exemplo deste tipo de abordagem falho da teoria husserliana da forma lógica.

**ABSTRACT**

The husserlian ideas about philosophy of Logic, as developed in *Logische Untersuchungen* and *Formale und Transcendentale Logik*, precludes from the beginning any possibility of construction of a "system of Logic" in the modern sense. The intended "genetic" foundation of logical forms in conscience, through the notion of *Doppelseitigkeit*, as presented by *Phenomenology*, will unavoidably modify these forms as well as the analysis we make of them. Consequently, any attempt of logico-symbolical reconstruction of intentionality and other related notions of phenomenological logic, which cannot comply with the requirements of formalization of *Doppelseitigkeit*, must fail. Hintikka's attempt of a formalization of husserlian intentionality through the apparatus of possible-world semantics is taken as a clear exemple of this kind of mistaken approach to Husserl's theory of logical form.

1. As três idéias principais da filosofia husserliana da lógica parecem ser as seguintes:

a) a lógica formal, no sentido que ela tem desde Aristóteles ate a moderna lógica simbólica, não é fundamental, mas precisa ser fundamentada, pressupondo, pois, algo prévio a ela.

b) tal fundamentação deve ser subjetiva (embora não psicológica), no sentido de uma referência das formas lógicas a uma intencionalidade constituinte da consciência. (Na medida em que tal referência descubra estruturas universais, pode-se dizer que a fundamentação deve ser inter-subjetiva.)

c) tal fundamentação se realiza através de uma radicalização reflexiva da propria lógica formal (que Husserl chama "analítica"). [Essa realização deverá conduzir ao que ele denomina "lógica transcendental", que não é senão a lógica formal que conseguiu realizar a sua fundamentação fenomenológica.].

A idéia de uma fundamentação fenomenológica intersubjetiva da lógica reside em que a lógica, antes de constituir-se categoricamente, consiste num determinado tipo de experiência, ou "vivencialidade". O método que Husserl denomina "reduutivo"

consegue efetivar essa referência das formas lógicas à sua fonte experiencial, na qual encontram estas seu sentido último e sua justificação.

A pergunta inicial do presente texto é a seguinte: pode a lógica formal, de inspiração aristotélica, fundamentar-se desta maneira, "experiencial" sem que sejam alteradas as suas estruturas? Limita-se essa "referência" à experiência intersubjetiva a ser uma fundamentação da lógica existente, sem modificar esta em nada? Trata-se de um fundamento externo, que permitiria dizer aquilo que habitualmente é dito, que Husserl teria proporcionado apenas "uma filosofia da lógica", mas não "uma lógica"?

Certamente, Husserl não tem construído uma lógica no sentido dos sistemas simbólicos modernos: isso é uma verdade trivial. Porém, o tipo de fundamentação "experiencial" da lógica que ele apresentou poderia, talvez, interditar ab initio a construção de uma tal lógica no sentido usual. Isso não é suficiente para afirmar, em termos absolutos, que não seja possível a apresentação de uma lógica num outro sentido, lógica que Husserl denominou "lógica fenomenológica", "lógica filosófica" e, mais usualmente, "lógica transcendental". Uma lógica que, pela modificação que introduz na maneira de entender as relações entre formas lógicas e conteúdos, não poderia (como se verá) ser facilmente exposta em sistemas de lógica no sentido simbólico habitual.

2. A impossibilidade de princípio de que uma lógica fenomenológica (como lógica analítica experiencialmente fundamentada) cristalice numa lógica simbólica (num "sistema de lógica fenomenológica") se deixa ver no fato da lógica analítica, segundo Husserl, ter-se constituído, precisamente, sobre a recusa a fazer a sua fundamentação, preferindo desenvolver-se como uma ciência entre outras. Nisso vê Husserl, historicamente, a vitória da concepção aristotélica da lógica sobre a concepção platônica. Constituir-se em ciência - aquilo, precisamente, que representa o grande orgulho da lógica moderna - é, para Husserl o próprio começo da sua dissolução, "uma tragédia da moderna cultura científica" (Lógica formal, Lógica transcendental (LFT). 7). "... em lugar de manter o olhar fixo na sua missão histórica e transfor-

mar-se numa teoria pura e universal da ciência, transformou-se ela própria numa ciência especial”<sup>8</sup>. A constituição dos sistemas simbólicos de lógica, com a sua exatidão, precisão e elegância matemáticas, é apenas possível na medida em que das estruturas estuda se apenas a sua manipulação técnica, no sentido da ciência positiva, porém não a sua conexão com as operações intersubjetivas da consciência. A constituição de uma “lógica fenomenológica”, pelo contrário, é levada a cabo através dessa conexão. Não é, pois, um mero problema “técnico” o fato de não poder-se constituir um sistema de “lógica fenomenológica” em sentido simbólico, mas uma impossibilidade de constituição.

3. A grande limitação da lógica, na sua formulação aristotélica, consiste, segundo Husserl, no seu ater-se ao mundo real, à ontologia do mundo faturalmente dado, ou atualizado. “Aristóteles foi o primeiro a expor a idéia de forma; ela estava chamada a determinar o sentido fundamental de uma “lógica formal”, tal como na atualidade a entendemos...” (LFT, 51). Mas, não obstante, “era uma lógica ‘formal’ num sentido particular. (...) em Aristóteles, a variabilidade dos *termini* e, portanto, a pureza da idéia de forma não é totalmente livre, por quanto a sua analítica refere-se de antemão ao mundo real, e não exclui ainda as categorias de realidade. Só a introdução da Álgebra permitiu, na época moderna, progressos na direção de uma lógica formal pura...” (52). Assim, no espectro das disciplinas formais, é a matemática a que se “platonizou” de maneira conveniente, e não a lógica, que continua recalcitrantemente aristotélica e positiva. É a Álgebra, e não a lógica simbólica, segundo Husserl, aquela que se auto-constitui como ponto máximo de desenvolvimento de uma lógica analítica e, portanto, como o maior grau de amadurecimento da passagem da mesma para uma “lógica transcendental”.

Este processo de “platonização” da lógica é completamente heterodoxo, se se lembra o assumido aristotelismo da lógica formal moderna, e o que se costuma dizer sobre Platão nas histórias oficiais da lógica: “Ainda que seja fora de dúvida que Platão descobriu alguns princípios válidos da lógica no transcurso da sua argumentação, dificilmente se lhe poderia considerar um

lógico. Limitou-se a formular de modo fragmentário esses princípios conforme os foi precisando, e não se esforçou por vinculá-los entre si ou por encaixá-los num sistema, como fez Aristóteles com as diversas figuras e modos do silogismo" (Kneale e Kneale, 11, cap. 1, 3). É típico da lógica simbólica hoje dominante ("clássica" e "não-clássica") não considerar como sendo genuinamente "lógico" qualquer processo formal que não adote a forma do sistema. Isso retira drasticamente Platão, Hegel, Husserl e Dewey fora da história da lógica, assim como todos os lógicos que entenderam as formas lógicas como tendo sentido e justificação única e exclusivamente dentro de "processos", e não dentro de sistemas. (Sejam "processos reflexivos", como em Hegel e Husserl, "processos de investigação empírica", como em Dewey e Peirce, "processos dialógicos", como em Platão etc.).

4. A filosofia "transcendental" husserliana está integralmente norteada pela idéia de "bilateralidade" (*Dopperseitigkeit*), ou seja, pela exigência metódica de estudar todos os fenômenos - entre eles, os fenômenos lógicos - como em permanente e mútuo remeter-se das estruturas objetivas às subjetivas (embora não psicológicas). "Cada formação lógica, objetiva nesse sentido, por sua parte, tem por correlato "subjetivo" as suas intencionalidades constituintes; e a cada forma destas formações lhe corresponde por essência uma forma subjetiva, um sistema de intencionalidade operante" (LFT, 37). Ora, qual seria o fio condutor para a aplicação metódica desta "bilateralidade"? "... não começaremos considerando a lógica existente; pelo contrário, deveremos vincular as primeiras distinções gerais às significações da palavra *lógos*..." (14). É neste registro que a lógica, se pretende realmente ser "a ciência última", deverá responder à questão da sua própria possibilidade, mas não apenas a partir das formas lógicas que, historicamente, conseguiram ser desenvolvidas, mas a partir da sua radicalização experiencial, e do estudo de todas as possibilidades (mesmo as nunca realizadas) da forma lógica abstratamente concebida. Assim, a lógica formal realiza a sua própria auto-fundamentação, mas para fazê-lo precisa de algo anterior a ela mesma: o método redutivo proporcionado pela Fenomenologia.

Certamente, esta redução da lógica analítico-formal, vai contra a ideologia clássica do caráter absolutamente básico da teoria lógica, à qual deveriam submeter-se todos os saberes com independência dos seus conteúdos temáticos particulares. Husserl discute explicitamente tal questão no célebre § 59 de *Idéias I*, "Desconexão da lógica pura como *mathesis universalis*". "Frente às ontologias materiais se levanta a ontologia "formal"... com a sua quase-região "objeto em geral". Se tentarmos desconectá-las também, nos assaltam dúvidas..." (*Idéias*, p. 135). Parece que o próprio fenomenólogo, ao pensar a problemática redutiva, deve já, por exemplo, ater-se ao princípio da identidade, ou ao de não-contradição. Mas Husserl irá justificar a redução da lógica formal através do caráter puramente descritivo da Fenomenologia, entendendo que a lógica formal poderia considerar-se como argumentativamente fundamental, mas que, em tal qualidade, uma disciplina descritiva não deve pressupô-la sob forma de princípio, embora deva inevitavelmente encontrá-la (por exemplo, a identidade, a não-contradição, etc) no decorrer da própria experiência descritiva como tal. "... onde não se edifica sistema dedutivo algum, não pode funcionar como instrumento de investigação material a morfologia dos sistemas dedutivos em geral, que se encontram na matemática (136). Assim, o conteúdo dos "princípios lógicos" será, em todo caso, encontrado em vivências lógicas, e o fenomenólogo se defronta com ele na sua própria tarefa descritiva, sem ter de pressupô-lo como um "a priori lógico". Como qualquer outro objeto "reduzido, a lógica fica conservada no seu caráter "bilateral", ou seja, na sua referência dupla à subjetividade e às estruturas objetivas, ficando suprimida somente como pseudo-objetividade, pretensamente referida "ao mundo real".

5. Com estes elementos, voltemos à questão antes colocada: Esta fundamentação "experencial", mostra apenas que as formas lógicas existentes estão apoiadas em operações (inter)subjetivas originárias, ou mostra algo mais? Poderia mostrar, na base destas operações, que aquelas formas não são, na verdade, formas lógicas válidas? O que é que garante que o remeter as formas lógicas ao fundo experencial e operacional da consciência não modificará essencialmente tais formas?

Na **Lógica Formal e Transcendental**, Husserl disse que a lógica “deve ser algo mais do que uma mera ciência positiva das idealidades lógico-matemáticas... (deve ser) uma investigação continuamente bilateral... Remeter-se desde as formações ideais à consciência que as constitui fenomenologicamente... **Em nada será alterada por isso a objetividade ideal das formações lógicas...**” (273). Longe de negar a universalidade das leis lógicas, o que Husserl pretende mostrar é que são os plexos de operações intersubjetivas o que constitui tal universalidade. De maneira que **se as leis lógicas são realmente universais**, a sua fundamentação “experiencial” fenomenológica em nada deverá afetar essa universalidade. Porém, a questão é: são realmente universais as leis lógicas existentes, aquelas que historicamente foram apresentadas como tais?

A idéia de que as categorias e predicções lógicas devem apoiar-se, fundamentar-se e achar a sua legitimidade num plano de experiências pré-predicativas originárias acentua-se já a partir de **Lógica Formal e Transcendental**, nas obras tardias de Husserl, a “Crisis” e a póstuma “Experiência e Juízo”, na qual são oferecidos exemplos concretos desse apoio experiencial último. É precisamente nesta fase fortemente “genética” do pensamento de Husserl onde se torna mais difícil ver como poderiam as formas lógicas existentes permanecerem intactas quando vistas na sua vinculação com um plano do vivências temporalizadas. Poderão todas elas serem capazes do mostrar-se a si mesmas como genuínas “vivências lógicas” num plano intersubjetivo? Não serão algumas ou muitas destas formas tão artificialmente idealizadas ao ponto delas não poderem achar o caminho de volta para a casa materna, para esse vernáculo de experiências de uma consciência intencional constituinte o inter-subjetiva? (Não é, precisamente, a tendência das formas lógicas “analíticas” o contínuo gabar-se de ter-se formulado num terreno que deixa definitivamente para trás o plano amorfo do “vivido”?)

Em **Lógica Formal e Transcendental**, a problematização das leis e “princípios” lógicos vem pela via do que Husserl denomina “**pressupostos idealizantes**” (*idealisierenden*

Voraussetzungen) da lógica analítica, e que esta não tematiza por causa da sua implícita obviedade. O primeiro deles é a “identidade intencional”, já pressuposta em toda a esfera lógica (meta-identidade, se considerada em relação às identidades intra-sistemáticas). “É evidente que a lógica, com as suas generalidades e leis formais, pressupõe juízos, entidades categoriais de toda espécie e nível, cujo ser em si persiste idêntico... da identidade das minhas menções judicativas, convicções... por cima das pausas que possa sofrer o meu pensamento atual...” (LFT, 195). (Também: “A lógica tradicional e a matemática... pressupõem que, em cada caso concreto, o pensamento do cientista em questão já efetivou corretamente uma operação de identificação (Id)). No tratamento dos “princípios lógicos”, Husserl acentua outros pressupostos idealizantes. Todos eles possuem o mesmo fundo “operacional”, intersubjetivo e universal, aquilo que mantém os significados fixos, ou lhes permite “deslocar-se” ou “fundir-se” uns com os outros, etc. Outras operações vão garantir a seqüencialidade, a negação, a repetição, a transposição, a comutação, a distribuição, a inserção, a substituição e assim por diante. As substituições, tão típicas da lógica e das matemáticas, são possíveis porque certas ações “emparelham” o substituído com o substituinte, fazendo-as “coincidir”, desprezando o que poderia diferenciá-los etc. Uma contradição pode ser vista como uma impossibilidade operativa universal, de constituição intersubjetiva..

Ao longo da sua extensa obra, Husserl tentou avançar mais e mais “para dentro” desse plano “experencial”, fazendo intervir de maneira fundamental a temporalidade, e enfatizando assim os aspectos “genéticos” da constituição dos objetos lógicos. (“... a lógica pretensamente independente, que os modernos logísticos acreditam poder elaborar... não é senão uma ingenuidade. A sua evidência carece de fundamentação científica a partir do a priori universal do mundo da vida que ela sempre e constantemente pressupõe...” (Crisis, 36, pp. 144/5)). (O juízo deverá entender-se, segundo Husserl, num sentido mais amplo do que o tradicional, para abarcar tanto o predicativo quanto a sua base predicativa. O judicativo, neste sentido ampliado, deve ser capaz de captar o movimento da experiência originária na qual geram-se as formas

lógicas..." (*Experiência e Juízo*, 55). A este plano primigênio, Husserl denomina "doxa originária", e o regresso ao plano pré-predicativo constitui "uma justificação da doxa" (48) frente à episteme. A reivindicação fenomenológica da doxa é algo como uma reivindicação da fragilidade, insegurança e caráter tateante próprios do mais originário, diante da certeza e apoditicidade das estruturas predicativas secundárias, edificadas em cima dele. "... o âmbito da doxa é o âmbito de que flui" (62)). Ao longo de *Experiência e Juízo*, Husserl oferecerá algumas análises fenomenológicas concretas de geração experiencial de estruturas lógicas: a constituição pré-predicativa da negação (95 e seguintes), as modalidades (99 e seguintes, 11 Parte, Cap. III, pág. 299 e seguintes), a relação (163 e seguintes), as operações predicativas em geral (217 e seguintes) os conjuntos (269 e seguintes) e as generalidades (353 e seguintes).

A análise que Husserl faz, no Cap. I da Parte II desta obra, acerca de estrutura geral da predicação, parece o momento em que mais ficam em risco as formas lógicas tradicionais, na medida em que, ao apoiar-se o juízo no fluxo perceptivo pré-predicativo do mundo da vida, o próprio juízo adquire uma "mobilidade" que as formas lógicas analíticas parecem incapazes de acompanhar. À luz da análise do juízo, como cenário da "síntese predicativa", vê-se que a lógica analítica não dispõe de simbolismo para as determinações internas de **S**. como determinações sucessivas e em movimento, de acordo com uma seqüência de determinações. ("... o caráter formal da analítica lógica reside precisamente no fato de não perguntar pela composição material do algo, de que os substratos apenas possuem interesse no que diz respeito à forma categorial que adotam no juízo... ficando em todo o resto totalmente indeterminados, representados simbolicamente como **S**, como **p**, o qual não indica outra coisa do que lugares vazios que se deverá preencher arbitrariamente. Assim, a forma do juízo categórico... nada diz acerca de se o sujeito ou o predicado do juízo contém já no seu núcleo formas categoriais..." (26)). "... na simbolização tradicional, "**S** é **p**", não se sabe em que nível de análise processual se encontra **S**, em qual estágio do seu desenvolvimento em

determinações categoriais. Na lógica de Husserl, os **S**, **p**, **q** se entendem como construções, no plano predicativo, de objetos dados pré-predicativamente e de maneira dinâmica, no fluxo temporal, já pré-articulados. Portanto, quando representados simbolicamente no plano predicativo, não podem pretender uma "indeterminação total", a não ser às custas de um total esquecimento das suas origens constitutivas.

Assim, parece que as objetividades formuladas pela lógica existente são afetadas pela fundamentação (inter)subjetiva na medida em que aquelas, ao serem apresentadas de maneira fortemente abstratas e idealizadas, deixam de preencher requisitos de **hiper-relevância** e **dinamicidade**, que parecem exigir-se necessariamente dos processos constitutivo-temporais de estruturas lógicas. Uma lógica que preencha tais requisitos não se deixaria facilmente colocar dentro de um sistema estático e hipo-relevante. A fundamentação fenomenológico-experiencial retira as leis lógicas da relativa segurança dos seus sistemas, e as coloca no fluxo processual da sua constituição.

6. Pensar que uma teoria fenomenológica da lógica deve dar como resultado uma noção "psicológica" ou "mentalista" da forma lógica, não deixa de ser um tributo à ideologia, hoje vigente na Alemanha, do uma pretensa "superação das filosofias da consciência pelas filosofias da linguagem". Assim: "... a reflexão do sujeito humano sobre as suas próprias "produções intencionais" (Husserl) parece ter sido substituída e ultrapassada pela descrição dos sistemas simbólicos objetivo-anônimos, mediante os quais está organizada a priori a conduta intencional dos homens... Na verdade, um filósofo que tenha passado pela moderna análise da linguagem dificilmente defenderá, com Descartes (e inclusive com Husserl), que se possa refletir desde um lugar situado fora dos vínculos lingüísticos..." (Apel, **A Linguagem como tema e meio da reflexão transcendental**. Vol II, pág. 300, da versão espanhola de **A Transformação da Filosofia**.).

Mas a questão fundamental não parece passar - e, sem dúvida, não passa para Husserl - pelo dualismo **consciência/linguagem**, mas pelo caráter "aberto" ou "fechado", "operacional"

ou “representacional” que se atribua seja à linguagem, seja à consciência. A linguagem não é aberta per se, nem a consciência fechada per se. Se pode ter uma concepção “fechada” da consciência, como nas teorias dos “conteúdos de consciência”, ou uma teoria “aberta” da mesma, como tipicamente ocorre na concepção intencional da consciência, onde a mesma é sempre consciência de algo que nunca está “contido” dentro dela. Porém, por outro lado, se pode ter uma concepção “fechada” da linguagem, como nas teorias tradicionais do significado (positivismo lógico), ou uma concepção “aberta” da mesma, como nas teorias do último Wittgenstein ou nas teorias de atos de fala. **O essencial na fenomenologia e o seu assumir uma postura bilateral, da consciência, da linguagem ou de qualquer outra coisa, que seja capaz de vincular os aspectos objetivo-estruturais com os subjetivos-constituintes.** Uma concepção bilateral da consciência vale tanto quanto uma concepção bilateral da linguagem, e perdemos as mesmas coisas quando assumimos uma concepção unilateral de qualquer uma dessas instâncias. Os defeitos de constituição da teoria lógica psicologista e os da teoria lógica simbólica são, segundo Husserl, exatamente os mesmos, só que com signo contrário: **esquecimento da bilateralidade**, em benefício do polo subjetivo da mesma, no caso do psicologismo, em benefício do seu polo objetivo, no caso da lógica simbólica. **No marco de uma concepção aberta da consciência, tudo o que Wittgenstein demonstrou acerca da impossibilidade de uma linguagem privada poderia ser dito, em fenomenologia, acerca da impossibilidade de uma consciência privada.** Pois o argumento de Wittgenstein não é um argumento em favor de certas estruturas lingüísticas sobre outras, mas, formalmente, um argumento em favor das estruturas abertas, em geral.

Pareceria, pois, ab initio, que qualquer tentativa de formalização simbólica da intencionalidade - como entendida por Husserl - que não tivesse recursos para formalizar a bilateralidade ((ou seja, para expressar estruturalmente as relações entre operações e estruturas)) deverá fracassar como pretensa elucidação reductiva daquela noção. Veremos como se apresenta esta situação problemática no caso da tentativa apresentada por Jaako Hintikka.

7. Como é conhecido a partir de comentários de Mohanty, Charles Harvey e Peter Hutcheson, entre outros, no seu texto *The intentions of intentionality*, de 1975, J. Hintikka apresenta uma teoria da intencionalidade como intensionalidade, vinculada com a semântica de mundos possíveis e as lógicas epistêmicas. Hintikka apresenta esta teoria de intencionalidade com o explícito propósito de substituir a teoria fenomenológica husserliana dessa noção, por considerá-la “equivocada”. O “erro”, segundo Hintikka, se basearia em que a teoria de Husserl entende a intencionalidade como direcionalidade (*directedness*) a objetos, seguindo nisto a concepção de Brentano. A concepção “correta”, segundo Hintikka, seria a seguinte: “... um conceito é intencional se e somente se envolve a consideração simultânea de vários possíveis estados de coisas ou cursos de eventos (brevemente, se envolve vários “mundos possíveis”), para usar um termo metafisicamente sobrecarregado” (Hintikka, *The intentions of intentionality*, p. 195). É por isso que “... a semântica de mundos possíveis é a lógica da intencionalidade...” (Id). Surpreendentemente, Hintikka afirmará que a sua concepção é mais fiel aos textos do Husserl do que a posição que crítica. O Husserl de Hintikka é, não obstante isso, difícil de identificar. No momento de estudar a teoria husserliana da percepção, nos deparamos com frases como “De qualquer forma, segundo o ponto de vista que crítico aqui (seja este, em última análise, o ponto de vista de Husserl ou não)...” (p. 200). E na página seguinte, se refere a sua reconstrução como “what I have taken to be Husserl’s view” (p. 201).

Já no seu livro de 62, *Knowledge and Belief*, Hintikka rejeita a interpretação fregeana dos problemas de substituição de idênticos em contextos do tipo “a acredita que...”, “a sabe que...” etc., que tratava tais contextos como “opacos”. Hintikka acredita que não existe tal “opacidade”, mas apenas uma modificação da referencialidade. “A opacidade referencial não é devida... a que lhes aconteça sigo de estranho às maneiras em que os nossos termos singulares se referem a objetos, nem nada de extraordinário aos objetos mesmos aos quais os termos tendem a referir-se. Deve-se, única e simplesmente, ao fato dos nossos termos tender a referir-se a objetos de mais de uma maneira. Não existe aqui, por

consequente, nenhuma falha de referencialidade, mas uma espécie de referencialidade múltipla” (Hintikka, **Saber e crer**, p. 165). Neste marco conceptual, o “intencionado” por a não é algo ao qual ele “aponte” ou “direcione”, mas exatamente aquele conhecimento, crença ou conteúdo epistêmico logicamente compatível com aquilo que a sabe, crê etc., (com aquilo ao qual “intenciona”). Esta concepção, de acordo com Hintikka, libera a intencionalidade das sujeições ao mundo atual e de tudo aquilo que poderia ser dado a uma consciência, ao vinculá-la com as infinitas possibilidades (não dadas e, às vezes, não “dáveis” à consciência alguma) compatíveis com o que está sendo intencionado. De um ponto de vista técnico, trata-se de definir apropriadas funções que sejam capazes de operacionalizar essa referencialidade múltipla.

A rigor, este projeto de Hintikka parece desqualificado já as razões de princípio, não certamente como teoria alternativa, mas como pretensa elucidação do pensamento de Husserl ou como tentativa de substituí-lo como “equivocado”. Com efeito, na sua teoria lógica, desde seu interesse por uma lógica dos conteúdos, no final do século passado, até a constituição genética das significações, Husserl esteve sempre interessado numa elucidação da natureza e comportamento de “significados” que: (a) não se reduzam a caracterizações de tipo conjuntístico-extensional; (b) se efetivem através de uma referência a uma atividade operacional (inter)subjativa. Os “mundos possíveis, como candidatos para elucidar significações (Hintikka assim os apresenta na p. 207 do seu texto) são um tipo de conjuntos que representam “referências múltiplas” de certos termos. A pretendida redução hintikkiana da opacidade significacional à referencialidade múltipla é uma tentativa de assimilar a teoria da significação à semântica extensional de inspiração tarskiana. Em seu artigo de 1969, **Semantics for propositional attitudes**, Hintikka tenta explicitamente a eliminação da “theory of meaning” em benefício de uma “theory of reference” ampliada. Aquela assimilação deve, ipso facto, acabar com a teoria husserliana das significações, ao reduzi-las a entidades do tipo conjuntístico (as “intensões”) e ao recusar-se a tematizar o **rapport** entre as significações e a sua fonte subjetiva constituinte, destruindo assim a bilateralidade. (No seu artigo de 1987, **Transcendental**

**Phenomenology and possible worlds semantics**, Peter Hutcheson visualiza muito bem esta questão). A omissão, na semântica de mundos possíveis, de toda consideração formal acerca da subjetividade constituinte, tem por consequência imediata a omissão de toda consideração acerca dos aspectos intuitivos, perceptivos e temporais, fundamentais do ponto de vista fenomenológico. A teoria de Hintikka não exclui essas dimensões por alguma limitação passageira e eventual (como o sugere Charles Harvey, em *Husserl's Phenomenology and possible worlds semantics: a reexamination* (1985), onde se projeta uma semântica de mundos que inclua elementos temporais e genéticos) mas a exclusão de tais referências a uma atividade da consciência se considera, em termos absolutos, como uma **vantagem** da semântica de mundos sobre uma "semântica intencional", no sentido de Husserl. Mas, precisamente, essa capacidade de referir-se a objetos não experienciáveis e o que conduz à "arbitrariedade" referencial que todo o programa significacional-abstrato de Husserl tentou sempre evitar.

A apresentação hintikkiana da intencionalidade como "direcionalidade", ou como "apontar para", ignora o caráter constitucional da consciência. Em Husserl, a consciência "se direciona" a seus objetos constituindo-os na temporalidade da experiência, em vez de consistir, simplesmente, como pensa Hintikka, num apontar para alguma coisa já feita, que está "aí" para ser assinalada. Assim entendida, a "direcionalidade" fica convertida numa categoria referencial, situante, muito mais próxima do tipo de função que Hintikka tenta definir dentro da sua própria semântica. Ele interpreta a "intencionalidade" como se se tratasse de um tipo de "propósito", em termos de um assinalar atencional ou de um "tomar conhecimento". A totalidade das citações husserlianas mostradas por Hintikka, provêm de *Idéias I*, mas não parece que tenha Hintikka aberto nunca as *Investigações Lógicas*, nem muito menos as obras tardias de Husserl. Nesses textos, não é difícil achar afirmações de Husserl como: "Falamos freqüentemente de intenção, no sentido de considerar especialmente algo, de atender. O objeto intencional, não obstante, nem sempre é atendido, ou considerado... O termo "intenção" apresenta a natureza própria dos atos sob a imagem do apontar para, e se ajusta, portanto, muito

bem aos múltiplos atos que podem caracterizar-se como... um apontar teórico ou prático. Porém, esta imagem não se aplica bem a todos os atos..." (*Investigações Lógicas*, II, 182/3).

Mas a própria dicotomia - absolutamente fundamental na interpretação de Hintikka - entre intencionalidade como direcionalidade e intencionalidade como consideração de possibilidades alternativas (ou "mundos possíveis") pode ser vista como espúrea. A teoria de Hintikka não se opõe à teoria de Husserl como uma teoria da não-direcionalidade a uma teoria da direcionalidade, mas como uma teoria referencialista (realista) da direcionalidade (através de uma função que "situa" objetos de referência em mundos possíveis) a uma teoria significacional abstrata (idealista) da direcionalidade. E, por outro lado, através da leitura de *Lógica Forma e Transcendental* e *Experiência e Juízo* - se poderá perceber a enorme importância que a noção de "possibilidades alternativas" possui na fenomenologia de Husserl, fugindo do pretense "compromisso atualista" denunciado por Hintikka. A essência intencional de um objeto só "se dá" fenomenologicamente por meio de "variações intencionais", pelas quais vamos examinando as possibilidades de aparecimento do objeto. "... podemos submeter as formas da vivência empírica... a necessidades e possibilidades essenciais, ou perseguindo eideticamente as variantes essencialmente possíveis dos processos motivados da experiência: o resultado é o correlato da nossa experiência fatural chamado "o mundo real como caso especial de uma multiplicidade de mundos possíveis e de não-mundos possíveis..." (*Idéias*, § 41). Certamente, a lógica modal de Husserl seria radicalmente distinta da Hintikkiana, na medida em que as "possibilidades" que interessam a Husserl não podem ser apenas combinatórias, mas de algum modo ligadas a experiências. "A possibilidade de ser experimentada não quer dizer nunca uma vazia possibilidade lógica, mas uma possibilidade motivada na ordem da experiência." (*Id*). Assim, a teoria de Hintikka não se opõe à teoria de Husserl como uma teoria dos mundos possíveis a uma teoria "atualista", mas como uma teoria referencialista da possibilidade a uma teoria significacional-abstrata da mesma.

Certamente, a prova do fracasso da tentativa de Hintikka de formalizar a intencionalidade husserliana, através da semântica de mundos possíveis, não terá força suficiente para provar uma tese de caráter geral acerca das relações entre a concepção husserliana da lógica e a concepção simbólica moderna. Apenas terá servido para enriquecer a linha de argumentação que apresenta a lógica de Husserl como teoria lógica hiper-divergente, e não apenas “divergente”, no sentido da oposição interna exemplificada pelas lógicas simbólicas “não-clássicas”, cuja heterodoxia é, de alguma forma, definida pelo que criticam. Do ponto de vista simbólico, a lógica fenomenológica não é uma lógica “não-clássica” simplesmente porque ela não é, em absoluto, uma lógica.

### BIBLIOGRAFIA

1. APEL, El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental. (Em *La Transformación de la Filosofía*. vol II, Taurus, Madrid, 1985, 2 vols).
2. DREYFUS Hubert (Ed), Husserl, Intentionality and cognitive science. The MIT Press, 1982.
3. DRUMMOND John J., Frege and Husserl: another look at the issue of influence. *Husserl Studies* 2: 245-265 (1985).
4. FREGE, Review of Husserl's philosophy of arithmetic. *Mind*, 8 (July 1972): 321-37.
5. HAAK Susan, *Deviant Logic*. Cambridge University Press, 1974.
6. HARVEY Charles, Husserl's phenomenology and possible worlds semantics. *Husserl Studies* 3: 191-207 (1986).
7. HINTIKKA J, *Saber y creer*. Técnos, Madrid, 1979.
8. HINTIKKA J, *Models for modalities*. Reidel Publ. Comp/Dordrecht-Holland, 1969.
9. HINTIKKA J, *The intentions of intentionality and other new models for modalities*. Reidel-Dordrecht-Holland/Boston, 1975.

10. HUSSERL E, *Ideas para una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, México, 1962 (2a ed).
11. HUSSERL E, *Lógica formal, Lógica trascendental. Ensayo de una critica de la razón lógica*. UNAM, México, 1962.
12. HUSSERL E, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenologia trascendental*. Folios Ediciones, México, 1984.
13. HUSSERL E, *EXPERIENCIA Y JUICIO*. UNAM, México, 1980.
14. HUTCHESON Peter, *Transcendental phenomenology and possible worlds semantics*. *Husserl Studies*, 4: 225-242 (1987).
15. KNEALE William, KNEALE Martha, *El desarrollo de la Lógica*. Técnos, Madrid, 1972. (Há tradução portuguesa, da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa).
16. MOHANTY, Edmund *Husserl's theory of meaning*. Martinus Nijhoff/The Haghe, 1969.

# OS INTELLECTUAIS E SUA PRODUTIVIDADE

**Solange Puntel MOSTAFA**

PUCAMP

**Eduardo Ismael MURGUIA**

UNICAMP

## RESUMO.

Analisa o papel dos intelectuais dentre de uma Sociologia da Ciência para ser possível entender a produtividade na ciência onde o fenômeno do crescimento exponencial e da saturação da ciência são recolocados como fenômenos burocráticos da pós-modernidade. A Pós-modernidade é enfocada principalmente nos seus aspectos infra-estruturais de produção, circulação e consumo.

## ABSTRACT

Intellectual workers are analysed in a sociology of science perspectiva. Science productivity with its two phenomena exponential growth and saturation are seen as bureaucratic phenomena of post-modernity in its infra-structure aspects of production, circulation and consumption.

Quem são os intelectuais e o que fazem esses seres de luz?

Uns acham que intelectuais são só os estudiosos das universidades. O sociólogo K. Mannheim, por exemplo, além de entender que intelectuais são os iluminados pela educação/instrução, também acha que os intelectuais, para serem intelectuais, precisam estar acima da sociedade, de onde eles fariam a síntese de todos os pontos de vista presentes na sociedade. Como os políticos no palanque.

Outros, graças a Deus, entendem que intelectuais somos todos nós, os transeuntes das praças, das filas e das fábricas. Nem tanto pelo jeito de andar ou de se vestir mas pela capacidade de dar direção à caminhada. Só os homens são intelectuais. Marx explicou isto contrapondo o pior arquiteto com a mais hábil das aranhas. O projeto. A Antecipação. "A antipresença muito humana da coisa" (GIANNOTTI, 1966). Gramsci foi categórico: todos os homens são intelectuais. Há, porém, graus de intelectção: alguns trabalhos são mais intelectuais que outros.

A questão central, porém, não é o maior ou menor uso da razão. A questão é como orientar a razão para que ela participe da luta de classes de modo a eliminar as classes. Como fazer para que a razão organize a luta, organizando a classe?

É claro que em primeiro lugar é preciso admitir as classes sociais como constitutivas da sociedade, isto é, não existe sociedade sem classes sociais; é preciso também admitir que as classes estão em luta e que elas não existem fora da luta. Aliás, a própria existência das classes sociais já é a expressão da luta social travada entre os homens. Há classes porque há interesses divergentes. Esses interesses não são meramente 'pontos de vista' como propõe a sociologia weberiana de Mannheim. São interesses concretos de propriedade e poder político. Negar as classes sociais é negar a sociedade. "Falar que não existe direita/esquerda é dizer que não existe sociedade e que o que existe é a comunidade [comum unidade]. Nada mais arcaico do que isso, já que a marca da comunidade é ser una, indivisa, contínua, autoreferenciada e autoespelhada nos seus dirigentes" (CHAUI, 1992).

Sociedade, é, pois, luta de classes. Se assim é, a intelligentsia expressa os interesses das classes em luta, sejam as classes dominantes sejam as classes dominadas. Não há, no palco iluminado mannheiniano, lugar para inteligências desvinculadas ou inteligências sem vínculos como ficou conhecida a expressão do grande sociólogo alemão.

Pois todo e qualquer trabalhador no modo de produção capitalista (e o intelectual é também um trabalhador) trabalha segundo uma organização capitalista da produção social (como o

trabalhador do modo de produção feudal trabalha segundo uma organização feudal da produção social)

O que podemos discutir são as modificações, dentro de cada modo de produção, dos processos e tecnologias de trabalho. Hoje, por exemplo, a nossa economia de final de século e as bases de acumulação de riqueza são muito diferentes daquelas de cem anos atrás. As estratégias de acumulação mudaram mas a lógica do capital é a mesma pois trata-se de um mesmo modo de produção. O capitalista da época de Marx não existe mais. Nem o trabalhador. O próprio capital também se modificou.

As classes sociais passaram também por reestruturações. A própria propriedade, hoje, para ser privada precisa também ser pública (financiamento estatal). Tudo isso é real. Nada permite, porém, cair no idealismo dos 'pontos de vista' fora de uma visão de classe. Pois as classes são constitutivas do social. Sair delas é, de fato, sair do social. Como Robinson Crusoe imortalizado por Marx em sua ilha ensolarada (MARX, 1982 p. 85).

Se Marx tivesse conhecido a obra de Mannheim teria dito que Mannheim fez "experimentos robinsonianos" com a inteligência desvinculada. Pois para Mannheim, os intelectuais formam uma classe a parte e acima da sociedade, guardando desta certo distanciamento, condição necessária para a inteligência realizar a sua grande tarefa que é sintetizar todos os pontos de vista contraditórios na sociedade. Existiriam vários pontos de vista entre os vários grupos sociais, pontos esses que por serem "pontos são pontuais, parciais e fragmentados, no sentido em que cada ponto de vista recobre uma parcela limitada da realidade.

Os intelectuais, por estarem acima destes pontos, teriam, na visão mannhainiana, um ponto de vista mais amplo, capaz de sintetizar todos os demais. Mannheim não nega a divergência de interesses, até de propriedade. Como os marxistas reconhece que a posição social do cientista condiciona a sua perspectiva (LOWY, 1983). Mas uma vez no palanque, adeus às origens.

No fundo está em jogo a velha estória da verdade. A verdade existe? A verdade é relativa? Relativa a que? Existe

conhecimento objetivo? Perguntas que são centrais na filosofia; tão centrais que elas são a própria história da filosofia. Ou, se preferirem, toda a filosofia da história. Pois é impossível fazer teoria do conhecimento sem história: o conhecimento é a expressão de momentos históricos precisos. SCHAFF (1983) responde a essas questões em *História e verdade*, num texto típico de filosofia da história.

Se se quiser respostas idealistas, a lista vai de Platão a Popper, passando até pelo relativismo absoluto da psicanálise onde tudo é relativo, existindo apenas a verdade de cada um. SCHAFF (idem), LOWY (1978) E SAVIANI (1983) já preferem responder a essas questões com a categoria das classes sociais. Mannheim fica no meio: ele não cai no indivíduo até porque faz sociologia é próprio da sociologia analisar fenômenos humanos como sociais, isto é, grupais. Ai está o problema: o grupo. Grupos não são classes sociais. A categoria classe vai além de grupo, comunidade, agrupamento ou coletividade.

Para Gramsci os intelectuais não formam uma classe homogênea à parte; ao contrário, cada classe fundamental (e aí é preciso discutir quais são as classes fundamentais do modo de produção capitalista do final do século XX), cada classe fundamental gera os seus representantes. Os intelectuais são gerados no interior de cada classe e com ela mantém uma relação orgânica (de organizador). "O tipo tradicional e vulgarizado do intelectual é fornecido pelo literato, pelo filósofo e pelo artista... no mundo moderno, a educação técnica, estreitamente ligada ao trabalho industrial, mesmo ao mais primitivo e desqualificado, deve constituir a base do novo tipo de intelectual. O modo de ser do novo intelectual não pode mais consistir na eloquência, motor exterior e momentâneo dos afetos e das paixões, mas num imiscuir-se ativamente na vida prática, como construtor, organizador, 'persuasor permanente', já que não apenas orador puro - e superior, todavia, ao espírito matemático abstrato; da técnica - trabalho, eleva-se à técnica-ciência e à concepção humanista histórica, sem a qual se permanece "especialista" e não se chega à "dirigente" (especialista mais político (GRAMSCI, 1982 p. 8)

Por aí se vê que Gramsci alargou enormemente o conceito de intelectual não mais se limitando ao protótipo dos grandes pensadores, filósofos e cientistas. O artista, o político, o cientista, o técnico, o empresário, o professor, o bibliotecário, o apresentador de TV, o padre, o pastor, o trabalhador da fábrica e o líder sindical, todos através da palavra, das imagens, das idéias, exercem uma função intelectual enquanto organizadores das classes sociais a que pertencem (por origem ou adesão).

A análise de Gramsci é importante para os estudos de produtividade até porque ele reconhece a especificidade do trabalho intelectual. Há trabalhos mais intelectuais que outros. Num extremo estão os criadores de ciência, filosofia, arte e religião; noutro extremo estão os difusores da cultura elaborada. Há, portanto, graus legítimos na cadeia que vai da criação à difusão. Em todas as áreas, seja na ciência seja na mídia. Há cientistas que põem verdades novas e há os mais normais do paradigma estabelecido. Na TV há o repórter que redige os seus comentários e há os que apenas lêem a notícia.

Nada disso, porém, pode ser analisado de fora ou longe do movimento das classes sociais. Gramsci já dizia que analisar os intelectuais apenas com o critério do uso da razão era o "erro metodológico mais difundido até então" (ele escreve na década de 30). O critério para a análise deveria estar na relação do intelectual com as relações sociais. Mannheim tem razão apenas num ponto: a condição de intelectual implica num certo afastamento das origens (papel da teoria em relação à prática). O afastamento, porém, não é nunca o afastamento da classe social mas, sim, o afastamento da acriticidade presente no senso comum. Aí a ênfase é colocada na função social e política do intelectual, sem que com isso se despreze a especificidade do seu trabalho que é a produção de bens culturais.

Interpretada com as categorias de Gramsci, a sociologia weberiana de Mannheim ficaria assim: o relativo afastamento do intelectual facilita a que ele organize as massas à ascender a consciência filosófica a qual pressupõe o afastamento do senso comum. O intelectual da classe dominante também precisa do

afastamento das suas elites para elaborar a ideologia dominante e depois difundí-la.

Para exercer a função intelectual, o sujeito deve ser, além de um ideólogo, um organizador, um educador e um homogeneizador da consciência de classe a qual está organicamente ligado. Não basta ser especialista para ser um intelectual. É necessário, ao mesmo tempo, ser político. Mas política entendida como prática pedagógica e organizativa (a correta concepção do político mereceu um texto de SAVIANI (1983) tal a confusão que o politicismo gerou entre os educadores.

Parece-nos fundamental esse ponto no pensamento de Gramsci: o novo intelectual, o intelectual das novas relações industriais modernas é superior ao orador eloquente e superior ao espírito matemático abstrato; não é só um técnico mas um técnico-científico. Técnica-ciência que deve estar ligada a uma concepção humanista histórica, sem a qual se permanece especialista e não se chega a dirigente (especialista mais político).

Vai aí se descortinando a riqueza do pensamento gramsciano. Especialmente para os estudiosos de produtividade científica. "Produção científica" antes de mais nada é produção intelectual. Essa constatação, trazida na fala de um pesquisador do estudo de produtividade de MORAES (1992) teve para nós o efeito-eureka. A filosofia e a sociologia são áreas centenárias e muito bem consolidadas. A ciência da informação é que é novíssima, a mais pós-moderna das ciências. Por isso, é preciso construir suportes, passagens, ruas, avenidas, pontes e viadutos, através dos quais se possa fazer a filosofia da ciência de informação ou a sua sociologia. Pois o saber é antigo. Dele faz-se até arqueologias.

## ONDE ESTÃO NOSSOS INTELLECTUAIS?

A pergunta é de JACOBY (1990) mas dela nos apropriamos sem aspas. Para concordar e para discordar do autor. Após a II Guerra Mundial, viramos, na compreensão do autor, apenas especialistas, pesquisadores ou cientistas.

JACOBY lamenta o desaparecimento dos intelectuais norte-americanos das primeiras décadas do nosso século e a sua sumária transformação (nesta geração) em acadêmicos assalariados e despolitizados. "O ambiente, os hábitos e a linguagem dos intelectuais, sofreram transformações nos últimos 50 anos. Os intelectuais mais jovens não necessitam ou desejam um público mais amplo; quase todos são apenas professores. Os campi são seus lares; os colegas, sua audiência; as monografias e os periódicos especializados, seu meio de comunicação. Ao contrário dos intelectuais do passado, eles se situam dentro de especialidades e disciplinas por uma boa razão. Seus empregos, carreiras e salários dependem da avaliação de especialistas, e esta dependência afeta as questões levantadas e a linguagem empregada" (idem, p. 19).

JACOBY pergunta, então, pelos intelectuais públicos: onde estão os debatedores generalistas com domínio do vernáculo (não do jargão), essa linguagem pública de comunicação. Onde estão os homens das letras que falavam para um público educado? Como ele analisa a intelectualidade americana, ele pergunta por réplicas do Macluhan, Wright Mills, Kenneth Galbraith ou William Dewey. Onde estão a gente do porte desses intelectuais do passado? O que tomamos hoje são "mil sociólogos radicais, mas nenhum Mills; trezentos teóricos literários críticos, mas nenhum Wilson; grande quantidade de economistas marxistas, mas nenhum Sweezy ou Braverman; abundância de críticos urbanos, mas nenhum Mumford ou Jacobs" (idem, p. 247)

Cabisbaixo, triste e decepcionado o autor responde a sua própria pergunta: os intelectuais viraram pesquisadores! Onde estão? Estão nas instituições, preocupados com os "papers" e com a carreira docente. Afastados do grande público.

É claro que JACOBY, assim procedendo, é também ele, mais um dos últimos românticos. Pois ele quer de volta o intelectual que Gramsci chamou de "tradicional", já que "orador puro, cuja "eloquência é motor exterior e momentâneo dos afetos e paixões".

Tradicional era no capitalismo da época de Gramsci, o intelectual no exercício de certas profissões como advogados,

tabeliões, médicos, padres e políticos, os quais freqüentavam o mundo rural/camponês imbuídos do patrimônio espiritual da humanidade, numa clara relação paternalista com as classes rurais. Representavam, por isso, as classes proprietárias latifundiárias.

Já o orgânico é moderno porque moderna são as novas relações sociais capitalistas que fazem aparecer novas forças produtivas ligadas as burguesias urbanas ascendentes.

Ai estão os intelectuais políticos jornalistas, técnicos, empresários e militares ligados às novas funções econômicas. Orgânicos somos todos nós os intelectuais das sociedades de classes. Organizamo-nos sentimentalmente com as massas ou com as elites. Estabelecemos "nexos sentimentais" como diz Gramsci. De maneira, que, se estamos organicamente ligados às classes populares "subalternas", de nada nos adianta falar para "um público educado" e seletivo como quer JACOBY. Isto fará o orgânico das classes dominantes. Tampouco nos compete ir ao povo sem as mediações institucionais porque aí, "minha gente", o populismo graça. O intelectual populista, dizia Trótski, vai ao povo com roupa de baixo suja, sem pente e sem escova de dentes. Onde a alegoria do intelectual que gosta de miséria.

É tradicional, portanto, a concepção que JACOBY tem dos intelectuais. Mas é acertadíssima a análise que ele faz do academicismo; por isso perguntamos com ele: onde estão nossos intelectuais? A primeira grande contradição no papel dos intelectuais da Universidade é a sua organicidade, ao mesmo tempo negada e afirmada. Negada quando a ciência desenvolve o mito do cientista no laboratório, todo de branco com seu bonezinho. Especialista, apenas especialista. Ser especial, estar por cima da sociedade é também uma posição orgânica que reforça uma estrutura de poder. Pois a luta de classes está presente também no interior das Universidades sob a forma de "batalha de idéias" na execução de projetos de transformação ou de conservação das relações sociais. (COUTINHO, 1990 p. 17)

É verdade que o crescimento da ciência e a sua institucionalização (fenômeno no que se convencionou chamar de Big Science, após a obra de Solla Price) é condição e resultado da

mundialização da economia. Nem é por acaso que as análises de Price apontam o início do crescimento da ciência no século 17.

A rigor, a mundialização da economia (e portanto da ciência, das artes e da cultura em geral) inicia o seu processo já na época das grandes navegações no século 15. "Navegar é preciso. Viver não é preciso. Hoje é fácil falarmos em globalização, sociedade global, aldeia global ou rede globo, pois, como disse Marx, a anatomia do homem fornece a chave para a anatomia do macaco: ficou por demais evidente a essência intrinsecamente globalizante do capital e das relações sociais que lhe dão sustentação.

Todo modo de produção é a um só tempo material e espiritual. O desenvolvimento do modo de produção capitalista separa o Estado da sociedade civil e mesmo da Igreja. O Estado capitalista já não mais impõe uma religião ou uma visão de mundo como o Estado feudal medieval. É a laicização do Estado ou secularização. Desenvolvem-se, então, todo um corpo de organizações culturais, fora do âmbito do Estado. Gramsci chamou esses organismos de privados em oposição ao público que é o Estado. "Aparelhos privados de hegemonia". (Althusser causou toda sorte de complicações para a teoria marxista ao chamar esses organismos de Aparelhos Ideológicos do Estado, cuja função precípua seria a de reproduzir a ideologia dominante. Hoje sabemos que Aparelhos sim. Ideológicos também. Mas ideologia entendida como produtora de uma nova ordem e passível de ser elaborada por qualquer classe social fundamental.

Assim, o jornal, a editora, o partido político, as academias, as associações de classe, a escola, a Universidade, as bibliotecas são todos "aparelhos privados de hegemonia", cuja função no mundo moderno (capitalista) é elaborar e difundir ideologias, essas práticas materiais. Como? Através dos seus intelectuais. No modo de produção capitalista os intelectuais já não são mais funcionário diretos do Estado mas são funcionários de "todo o conjunto das superestruturas. Foram elaboradas, pelo sistema social democrático burguês, imponentes massas de intelectuais, nem todas justificadas pelas necessidades sociais da produção, ainda que justificadas

pelas necessidades políticas do grupo fundamental dominante” (Gramsci, *idem*, p. 12).

O intelectual acadêmico, hoje, está em todos os lugares (ao contrário do que crê JACOBY): na TV, no jornal, no “paper”, nas empresas estatais, nos organismos internacionais, nos convênios. Apesar de que o público dos intelectuais acadêmicos é, agora como dantes, um público restrito.

O intelectual orgânico, hoje, tem de ser referido ao cosmopolitismo, pois “forma-se toda uma numerosa e complexa categoria de intelectuais cosmopolitas atuando desde as universidades, centros e institutos de ensino e pesquisa, além de atuarem também a partir de empresas privadas e organizações públicas operando em escala mundial. São intelectuais orgânicos do cosmopolitismo, da economia política da sociedade global. Expressam algumas das possibilidades mais avançadas dos objetivos, interesses, tarefas de países dominantes, associados e dependentes, empresas nacionais e transnacionais, organizações públicas multi-lateral. Em vários casos, apresentam-se como heróis civilizatórios descolados de qualquer vínculo nacional, político, econômico, social, cultural ou outro. São uma das expressões mais exacerbadas da desterritorialização. Tecem a idéia de mundo com base nas possibilidades da razão instrumental. Multiplicam-se as instituições, acadêmicas ou não, públicas e privadas, nas quais se preparam intelectuais de todos os níveis, em diferentes especialidades, com sofisticado treinamento destinados à tarefa da internacionalização” (IANNI, 1992 p. 96).

As décadas de 60 e 70 marcaram a institucionalização dos intelectuais no mundo ocidental. Os intelectuais e a política no Brasil é uma análise recente dando conta do mesmo fenômeno no Brasil (PÉCAUT, 1990).

A ciência da informação trabalha com a produtividade entendendo-a não como produção intelectual mas como produção especializada. Ficam portanto descontextualizada, ao análises e absurdamente despolitizadas. A sociologia e a filosofia não entendem a produção intelectual como produção científica na ótica da cientometria; elas preferem análises qualitativas e sociológicas

como fazem IANNI (1991 e 1992b), PÉCAUT (1990) e GONZALES (1984). Daí o impasse: o político não se mistura com o científico e vice-versa.

Já o americano JACOBY analisa os últimos intelectuais americanos, mas, como ele é o último dos românticos, cae também no idealismo do considerar as formas de transmissão cultural do passado mais públicas do que as atuais. A própria cultura do começo do século é vista por ele como mais pública. ("Será possível que todo o mecanismo de transmissão da cultura tenha se modificado? Que ele não seja mais público como era outrora, mas atualmente ocorra invisivelmente nas salas de aula das universidades e nas leituras exigidas?" JACOBY, *idem* p. 20

Ora, não é verdade que outrora tudo se dava em público. A cultura pública, agora como dantes e espaço de negociação na luta de classes. JACOBY acerta na crítica ao academicismo. Mas é romântico ao idealizar nomes do passado. Há milhares de nomes no presente, mas não é o caso de citá-los; o romantismo e a cientometria é que fazem a análise das citações; o romantismo porque enaltece o indivíduo, o Único (ver romantismo alemão do século passado) e a cientometria porque trabalha só com os indicadores e não com os pontos de vista); (a epistemologia trata dos pontos de vista); daí que a cientometria necessita dos nomes e títulos da ciência. O materialista histórico, ao invés de nomes, prefere o veio da classe social, inscrevendo nela, o movimento cultural.

Na "ampla circulação das idéias" e na "intensa movimentação das pessoas" exigidas hoje na globalização, a queixa dos conservadores merece reparos. Muitos conservadores (JACOBY entre eles) se lamentam com o declínio e morte dos intelectuais. *The decline of the intellectuals* foi tema e título de muitos livros. Questionam esses conservadores os especialismos e as especialidades das instituições acadêmicas. Questionam, ao final de contas, a Big Science tão cara a Price. Num certo sentido, os conservadores são saudosistas da Little Science. Como e a Little Science tivesse sido mais democrática ou pública que a ciência institucional de hoje.

## PRODUTIVIDADE COMO FENÔMENO BUROCRÁTICO

Com efeito, a burocracia nasce na produção. Produção é consumo (distribuição e consumo).

Produção é a racionalidade do processo de produção. Seja na fábrica, no escritório ou na Universidade. Universidades são burocracias, isto é, formas racionais de organização do trabalho.

Qual é, então, a lógica que preside essa racionalidade produtiva? Critérios impessoais, portanto, formais e altamente hierarquizados. Não há burocracias sem hierarquias. Burocratização é sinônimo de hierarquização, divisão e separação. O trabalho tem que ser necessariamente produtivo. O improdutivo é excluído e visto como anti-social.

A nossa forma de trabalhar é altamente burocratizada. Hierarquizada. Dividida. Esta forma de trabalhar, Marx a chamou modo de produção. A produção sempre existiu. A organização da produção também. O novo no modo de produção capitalista (modo é jeito) é que a razão se instrumentaliza para que a produção produza muito, produza exponencialmente.

Para que se produza muito é necessário dividir o trabalho. Dividir em dois sentidos: afastar o trabalhador dos meios do trabalho pela propriedade; desapropriação que também se dá no plano intelectual, donde a gerência separada da execução. O nosso século vê nascer a Teoria Geral da Administração para tematizar a figura do gestor. O capitalista da época de Marx (dono e gerente ao mesmo tempo) não existe mais. Nem o capital. Hoje a figura do gestor desponta como uma nova classe social ao lado do capitalista (BERNARDO, 1991 p. 202); ele é um assalariado (os altos salários da Sociedade de Informações) e detém o saber sobre o processo do trabalho (por deter apenas o saber, diz-se ser ele um "pequeno" -burguês). A classe dos acadêmicos, pode, por isso, ser toda ela chamada de pequena-burguesa. (O mais recente gerente de quem se tem notícias é o Gerente de Recursos Informativos, alguém que domina a tecnologia de informação e a própria informação).

No prefácio de 1857, Marx escreveu o seguinte: “Nesta obra o que tenho de analisar é a sociedade capitalista e os seus dois processos básicos: a produção e a circulação de mercadorias”. Hoje, esses dois processos básicos da sociedade capitalista estão de tal forma interligados e é tal a velocidade de informações entre eles que chamou-se a essa sociedade produtora de mercadorias, sociedade de informações (MOSTAFA, 1992a)

A sociedade de informações de hoje em dia é dita, inclusive, sociedade inteligente por causa da pós-graduação. Sociedade pós-graduada, isto é, de gerentes. Pós graduação, em qualquer área do conhecimento é quase sinônimo de gerenciamento, não importa se gerência de produtos, processos, programas ou pessoas (MOSTAFA, 1992c)

Que bom se as políticas científicas dos países dependentes pudessem formar gestores (de recursos informacionais ou outros) nas áreas básicas da educação, habitação, transporte e alimentação, como é a proposta de SANTOS (1991, p. 86). “Para atender tal desafio gerar-se-iam milhões de empregos de profissionais altamente qualificados, formados por um sistema educacional que seria, por sua vez, outro grande gerador de emprego. Isto fortaleceria uma enorme demanda interna capaz de ocupar todo o parque industrial existente e estimular o desenvolvimento de uma tecnologia que, sem ser sofisticada, asseguraria a massa crítica de engenheiros, administradores, arquitetos, desenhistas industriais, que dariam a densidade necessária para um verdadeiro salto tecnológico no país”.

O senso comum entende por burocrata o funcionário do correio, da biblioteca, das instituições públicas em geral, seja o ministro, o secretário de finanças, ou os consultores ad hoc. Não é descabida essa percepção, pois a burocracia, tal como a entendemos hoje, nasce com o Estado moderno. O Estado Moderno, porém, nasce com o novo “modo de produção”, até para dar sustentação ao modo. Por isso, Burocracia é o ordenamento das relações sociais nos seus três processos principais: produção, distribuição e consumo. Produção regulamentada e normatizada segundo a lógica universalizante de apropriação de mais valia relativa.

O que, então, tem a ver, o burocrata com o intelectual?

O intelectual, como qualquer trabalhador do modo de produção capitalista, está também afastado dos meios do trabalho, não só na medida em que laboratórios, bibliotecas e bases de dados são instituições, mas também por estarem as áreas do conhecimento permanentemente sujeitas a políticas científicas.

Como qualquer política está mediada na luta de classes, a liberdade do intelectual está condicionada à sua capacidade de organizar coletivamente a luta. Para o acadêmico a luta é temática e metodológica. (Que problemas resolver e com que método). Os programas estatais de apoio ao desenvolvimento científico e tecnológico no mundo ocidental já sabem que temas apoiar. Temas que possam acelerar o giro do capital na permanente desvalorização das mercadorias. Áreas de ponta, de alta tecnologia.

A hegemonia do positivismo, behaviorismo, pragmatismo e utilitarismo adiantam o método correto de conhecer. Resta ao intelectual sentar e publicar. O fará com maior liberdade de criação quanto mais for consciente dos condicionamentos, quer temáticos quer metodológicos. Isto é válido também para o intelectual não acadêmico. No jornal ou na tv, há temas e formas de discutí-los.

A indústria da informação faz com "o capital nos apanhe das maneiras mais diversas (...) o autor escreve um valor de uso, cujo direito de reprodução cede ao editor; este o reproduz em milhares de exemplares com o fito preciso de auferir lucros, uma parte dos quais cede ao escritor. Sob este aspecto cientista e autor surgem como uma espécie de latifundiários ou de usuários, transferindo ao capitalista industrial o direito de explorar um monopólio" (GIANNOTTI, 1977).

É claro que "no mercado das idéias, a nota de rodapé é a unidade monetária" (JACOBY, idem. p. 159). O discurso científico é afetado tanto na forma quanto no conteúdo. "Os índices de citações estimulam uma erudição diferente e domesticada... (p. 158)... como qualquer estudo quantitativo de reputação, o índice é circular. Ele não mede a qualidade do trabalho, mas o impacto e as conexões. Se for utilizado para avaliar carreiras, as lições para

o professor ambiciosos são claras: lance uma rede ampla, estabeleça o máximo possível de relações mútuas, não se isole da corrente dominante. Por isso, compensa não apenas citar os outros em notas de rodapé, mas planejar a própria pesquisa do modo que ela se entrelace com as contribuições de outros; eles se referem a você assim como você se refere a eles. Todos prosperam com os estudos açucarados" (p. 159).

Mas a indústria da informação é antecedida por uma outra mais sutil ainda: a indústria do método! LEONTIF (apud JACOBY, 1990 p. 172) chamou isto de "indústria de elaboração de modelos matemáticos". "Os economistas empregam cada vez mais modelos matemáticos complexos, não simplesmente porque estes poderiam esclarecer a realidade, mas porque facilitam a publicação". JACOBY aponta alguns exemplos de disciplinas "soft" que sucumbiram à burocratização nos EEUU como a filosofia, ciência política, sociologia, história, economia e geografia. Os desvios vão desde a temática até o método.

É por isso que IANNI dizia que os intelectuais cosmopolitas tecem a idéia de mundo baseados nas possibilidades da razão instrumental. "Os estudos comparativos podem ser vistos simultaneamente como produto e condição da mundialização, processo que se acelerou muito desde a Segunda Guerra Mundial ... o boom do estudos comparativos é tal que dá a impressão de que tudo se compara comparativamente comparando; inclusive o incomparável... o empenho de ampliar conhecimentos e informações, localizar problemas, antecipar dilemas sociais e econômicos, políticos e culturais, produz uma avalanche de estudos comparativos de todo o tipo. Ao eleger fatores, variáveis, atributos, indicadores ou índices, muitos destes estudos se permitem fatos e situações bastante díspares, muitas vezes qualitativamente heterogêneas. Ao eleger indicadores como base empírica da pesquisa, a análise ou interpretação logo se tornam secundárias, irrelevantes... Dissolvem-se o tempo e o espaço, as formas de sociabilidade e as culturas, o real e o imaginário... no empenho de abstrair, codificar, taquigrafar, provoca-se a dissolução do real" (IANNI, 1992 idem p. 98)

A produtividade como fenômeno burocrático passa, portanto, pela institucionalização da criação e difusão do conhecimento.

A pesquisa científica está tão burocratizada quanto a diversão, o balet e a arte. Cada uma destas instâncias tem dinâmica própria de produção e difusão. O comum em todas é a formalidade, impessoalidade e profissionalismo que caracterizam as burocracias modernas. É preciso ser um profissional para ser um intelectual. Conseqüentemente a instituição se apropria do conhecimento criado pelo intelectual. O intelectual da Universidade está tão burocratizado quanto o pesquisador das novelas de TV (ou não se há de fazer pesquisa para as novelas de TV? A diferença é que na TV o pesquisador não precisa citar as fontes).

A produtividade, porém, permeia toda a indústria cultural. Indústria é isso. Não há indústria improdutiva. O cientista, o poeta, o pintor vão sempre criar para um público de pares. O número de pares, na ciência, é mais restrito mas a exigência dos pares se coloca também para os demais produtos culturais. Quem lê, hoje, no Brasil, Clarice Lispector, não é um seu par? Ai do autor que produzir obra sem produzir público! Não há mais lugar no modo de produção capitalista para o diletante marginal à produção, distribuição e consumo.

A Big Science é também Big Art e Big Religion. O pesquisador, o professor escolar, o cientista do laboratório, o crítico de arte, todos cumprem certos requisitos formais impostos pela instituição. Daí a hierarquização, requisito indispensável da burocratização. O intelectual, hoje, tem de produzir. Diferentemente do diletante, o qual, mesmo sabendo ou conhecendo mais do que o intelectual da universidade ou da mídia, o diletante não é obrigado a produzir. Por exemplo, os eruditos em ópera ou obra de arte. Já os críticos de arte ou de ciência, esses têm que apresentar suas críticas ou revisões em revistas especializadas, acadêmicas ou não. A burocratização permeia as instituições, os conteúdos e os canais informacionais.

À medida em que a produtividade é mensurada ela se burocratiza no exato sentido de ser instrumento para ascensão

dentro da hierarquia institucional. Daí a importância nos currículos acadêmicos das publicações, congressos e conferências.

## A CONTRADIÇÃO DA CIÊNCIA ENQUANTO CONHECIMENTO

O Estado institui a Big Science na medida em que separa os cientistas por áreas de conhecimento, por departamentos e por instituições de ciência. A Big Science, é por isso, um fenômeno burocrático e como tal exige a divisão e separação. Dispersão e fragmentação elevados ao infinito (MOSTAFA & MURGUIA, 1992). Para uma área ascender na arena teórica popperiana ela necessita existir de forma mais ou menos única. A fragmentação (especialização) é o único caminho. Pois só assim diminui o número de competidores, facilitando a ascensão do especialista. A área do ciência política nos EEUU, em seis anos reconheceu oficialmente 33 novos subcampos (JACOBY, idem, p. 169). Fragmentação e ascensão. É o mesmo princípio do "dividir para reinar". Hiperespecialização é, portanto, superprodução.

É exatamente nesse sentido que LYOTARD falou dos critérios técnicos de demarcação da ciência pós-moderna, a qual já não lida mais com a verdade mas com o desempenho. Só viram temas de pesquisas aqueles temas que "funcionam" como foi a interpretação lyotardiana de CONNOR (1989 p. 33), onde "funcionar melhor significa produzir mais pesquisas nas mesmas linhas e aumentar as oportunidades de mais incrementos; quer dizer aumentar o desempenho e a produção operacional do sistema de conhecimento científico".

Ao mesmo tempo que a Big Science é um fenômeno desagregador, ela é também, contraditoriamente, elemento unificador, através, inclusive, de políticas científicas. Ao mesmo tempo que o Estado divide o conhecimento, também o unifica nos projetos integrados, nas propostas interdisciplinares. É o "caso/separa". Dispersão e integração são simultâneos no interior da construção científica e no interior das organizações.

Como resolver a super (produção) na ciência?

O fenômeno da superprodução na ciência gerou os estudos da produtividade científica; os estudos de produtividade apresentam-se com mais um instrumento de racionalização da ciência. Procura-se detectar a subprodução com a finalidade de evitá-la, dentro de uma sociedade superabundante. Produzir é preciso. Nem tanto pela máxima do "publish or perish", até porque o mais comum é publish and perish. "Hoje em dia é inteiramente possível publicar e perecer, se a publicação não ocorrer nos periódicos certos com os editores certos e com críticas universalmente elogiosas. (JACOBY, idem p. 171)

Publica-se por publicar. Produz-se, por produzir, nunca dinâmica que se consome bem menos do que se produz. Aliás, repetitividade e irrelevância são pressupostos da superprodução. O consumo não importa tanto na medida em que ele se insere apenas como novo input para nova produção.

A esquizofrenia da produção pela produção leva ao abandono da finalidade do trabalho universitário que é formar o cidadão e a cidadania (tendo a pesquisa e a informação como pressuposto da formação); leva à superespecialização e por último leva ao impasse mais importante: medir o que não pode ser medido (não por falta de instrumental, mas por absoluta falta de interesse: o valor de uso, no capitalismo, não interessa).

"O capitalista industrial ... como capital personificado, ele produz por produzir, deseja enriquecer por enriquecer... se a superprodução do trabalhador é produção para outros, a produção do capitalista ... é produção pela produção ... é portanto, também, um produtor de superprodução, produção para outros" (MARX, apud SWEETZ, p. 141).

Deve estar claro que a produção vira super quando não é consumida. O desequilíbrio entre produção e consumo é a grande contradição do capitalismo: "... a venda de mercadorias é limitada não só pelas exigências de consumo da sociedade em geral, mas pelas exigências de consumo de uma sociedade na qual a grande maioria é pobre e deve continuar sempre pobre... A última causa

de todas as crises continua sendo sempre a pobreza e o consumo limitado por parte das massas, em comparação com a tendência da produção capitalista de desenvolver as forças produtivas de tal modo que somente o poder absoluto de consumo de toda a sociedade seja seu limite (MARX apud SWEEZY p. 143)

## A CONTRADIÇÃO DA CIÊNCIA ENQUANTO PRODUÇÃO

A contradição presente na expansão-acumulação do capital se reproduz também na produtividade científica. Entender a história da ciência como um processo cumulativo remete-nos à cumulatividade do processo produtivo geral.

A ciência tem desenvolvido muitos mitos, relatos e discursos que a vêem plenamente autônoma e cheia de inerências. Crescimento exponencial e saturação da ciência crescer exemplos de inerências, como se fosse próprio da ciência crescer exponencialmente e próprio da ciência crescer exponencialmente. É e não é próprio. Conceder à ciência autonomia absoluta onde ela fica imune às externalidades do processo econômico acaba gerando contradições pois, ao mesmo tempo em que a ciência desfila com Price na mocidade independente, ela também aparece como "fator de produção" na fala dos pós-industrialistas.

Price descobriu que de 1660 a 1960 a ciência cresceu exponencialmente. Chamou a esse período de adolescência da ciência. Todo adolescente cresce muito dos 12 aos 18 anos. Depois pára de crescer e estabiliza na vida adulta. Os três séculos passados representam, portanto, a adolescência da ciência. De 1960 para cá a ciência entrou na maturidade. Nos últimos 30 ou 50 anos, a ciência tem crescido menos do que nos três séculos anteriores tão somente porque ela já está grande.

Estabilizou-se, portanto, na super(produção). De 1660 a 1960 o crescimento foi exponencial. Agora é logístico. Afirmarções que Price colocou na forma de leis; primeira lei: a ciência cresce exponencialmente; segunda lei: todo crescimento exponencial, quando saturado, torna-se logístico.

E agora? Para onde vamos? Para além da Big Science há alguma solução para o fenómeno da super(produção) em ciência? A ciência fez ligações perigosas com o capital o ficou "beyond its own control". O título do livro de Price mostra bem a preocupação do autor: *Little science, big science ... and beyond. Beyond control?*

É o alerta implícito na obra; porém, como todo positivista, Price é bastante otimista: "saturation never implies death but rather that we have the begininig of new and exciting tactic for science" (Price, 1986 p. 29)

A contradição da ciência enquanto produção é que ela estabilizou-se na super(produção). Tal produção não vai a lugar nenhum além dos lugares já postos por ela mesma: a produção como um fim em si mesma. A saturação não surge como solução ao crescimento exponencial; ao contrário, ela é o resultado deste crescimento. Daí a subutilização da informação em todos os níveis: nas bibliotecas, não bases de dados, nas editoras, nos jornais e na TV. Nada vai explodir (BAUDRILLARD, 1991 P. 34). Nem as bombas. Nem o conhecimento. A explosão bibliográfica não vai estourar. A ciência estabilizou-se no próprio caos documentário.

Price intuiu a superprodução e a interpretou nos quadros da modernidade a qual prevê o controle da produção como forma de evitar a superprodução. A pós-modernidade conserva a mesma lógica de acumulação do mundo industrial mas muda radicalmente as estratégias de acumulação. De 1970 em diante diz-se vivermos formas mais flexíveis de acumulação, baseadas em mais dispersão com estoques menores (economia de escopo e não de escala, produção diversificada e não em massa) e, o mais importante, rapidez, nos três processos sociais básicos de produção, distribuição/circulação e consumo.

Rapidez, muita rapidez. *Little science, big science ... and beyond* foi escrito em 1963. *O Capital* foi escrito em 1857. De um lado a ciência. Do outro o capital. Price demonstrou que a ciência cresce. Cresce muito. Assustadoramente. Marx demonstrou que o capital cresce. Cresce muito. Assustadoramente. Tanto que provoca crises de superacumulação.

A saturação da ciência é a própria crise de superacumulação de informações. Em qualquer dos casos trata-se de superacumulação de mercadorias. Ou de capital. Se capital e trabalho são os dois polos contraditórios da sociedade capitalista, são também a sua identidade: o capital, seja qual for a sua forma, como dinheiro ou mercadorias ou meios de produção, o capital é trabalho. E o trabalho é capital (a parte animada do capital). MOSTAFA, 1992b).

A estrutura econômica do capitalismo pressupõe estoques de produtos e de pessoas. Na medida em que a propriedade é privada, os estoques se constituem, sejam estoques de conhecimento, de produtos ou de trabalhadores. Dizer que a ciência está saturada no seu crescimento é reconhecer que há estoques de conhecimentos que não podem se socializar. E não podem porque são conhecimentos apropriados. A superacumulação é trabalho ocioso e capital ocioso. Ociosidade dada pela impossibilidade de aplicação dos recursos em tarefas socialmente úteis (mesmo os tais recursos informacionais dos anos 90).

Contraditoriamente, esses conhecimentos também não podem ser acumulados ad infinitum. A acumulação pressupõe a distribuição e o consumo para exatamente manter o ciclo da acumulação.

O que Marx demonstrou é que o crescimento capitalista não pode ser um crescimento equilibrado e tende periodicamente à crises de superacumulação. A superacumulação não pode ser eliminada no capitalismo. Ela é administrada, contida ou absorvida. Como? Desvalorizando as mercadorias. Tanto as mercadorias-gente quanto as mercadorias-máquina. Desvaloriza-se a força de trabalho e desvaloriza-se os instrumentos de trabalho (inovação tecnológica é o recurso de desvalorizar bens de capital, máquinas e processos).

A desvalorização se expressa na obsolescência planejada das mercadorias. Precisa-se a qualquer custo acelerar o tempo de giro ou de circulação do capital. É nesse contexto que o setor de

serviços cresce, pois a mercadoria-serviço (uma conferência, uma viagem) tem a duração de um piscar de olhos. (HARVEY, 1992 p. 149)

Há aqui toda uma interpretação neo-liberal para o crescimento da área de serviços que já tratamos em outro texto (MOSTAFA, 1992a), com a finalidade explícita de negar a classe trabalhadora como classe social em luta. Ficaríamos toda a população numa mesma classe dominante - na sociedade de serviços - dos quais os serviços informacionais (lê-se de pesquisa, financeiros e mercadológicos) seriam os mais nobres. Sociedade de informações, pois! "Que a exploração passe a tomar alvo preferencial o aspecto mental da atividade produtiva constitui, sem dúvidas, uma remodelação profunda nas condições de existência da classe trabalhadora, quero dizer, na sua orgânica interna e no modo específico de relacionamento com os capitalistas. Mas esta reorganização não significa o término da classe trabalhadora. Pelo contrário, resulta de um novo estágio no aprofundamento intensivo do processo de proletarianização. A vertente intelectual da atividade produtiva surge aos capitalistas como um campo ilimitado para crescer a complexidade do trabalho e, portanto, para expandir e acelerar os mecanismos de mais-valia relativa. (BERNARDO. 1991 p. 305).

## PRODUTIVIDADE E A CRISE CONTEMPORÂNEA: MACRO INTERPRETAÇÕES

PRICE analisou o crescimento da ciência no interior dela mesma, e qualquer relacionamento com quaisquer outras variáveis externas fê-lo demonstrar que o crescimento da ciência era independente de tudo e de todos. Aí ele foi o autor mais positivista do século. Não importa. As suas descobertas foram muito importantes. Outros vieram contextualizar o fenômeno, aliás, mais complexo do que mostram os indicadores de Price.

Surgiram Já na década de 70 várias macro interpretações que tem se desenvolvido até agora.

De um lado temos uma concepção liberal-burguesa cujo fio condutor é o idealismo filosófico entendido como interpretação descritiva dos fatos. Assim, BELL, D. (1974) intui uma nova sociedade caracterizada já não mais pela produção industrial senão pelo deslocamento da economia à área de serviços, onde o setor informacional carrearia todos os demais setores. Igualmente é a posição de NAISBITT (1991) em Megatendências. Há também o físico CAPRA (1982) o qual focaliza essa mudança no deslocamento da cosmovisão newtoniana, mecanicista e masculina para uma visão einsteniana, relativista e feminina. O idealismo de Capra está na força dos pontos de vista para impor esse ou aquele ponto de mutação. Ainda na visão liberal há FUKUYAMA (1992) para quem a humanidade alcançou o seu estágio final no Estado neo-liberal. É o fim da História no sentido que a humanidade não tem mais nada a procurar. O Estado neo-liberal seria assim a expressão máxima e completa da humanidade.

Do outro lado estão as análises marxistas heterodoxas (o ortodoxismo nem mesmo se deu conta do fenômeno). Assim temos LYOTARD (1979), o primeiro a tematizar a pós-modernidade como um novo período histórico, onde a ciência se converte em força produtiva. SCHAFF (1991) interpreta a passagem para a nova sociedade como a passagem para abundância na plena automatização da sociedade. Com efeito, o otimismo de SCHAFF precisa ser relativizado na obra de SANTOS (1987, P. 195), que aí sim reconhece a impossibilidade de automação plena em relações capitalistas da produção social.

Agora é possível reunir SANTOS e SCHAFF na conclusão mais importante de ambos: estamos diante de um novo modo de produção. Aqui a contribuição de OLIVEIRA (1988) é decisiva: no novo "modo social democrata de produção" o "anti-valor" ou a "anti-mercadoria" é dada pelo padrão de financiamento público (financiamento em ciência e tecnologia, por exemplo). O fundo público que é uma anti-mercadoria sustenta o processo de valorização do valor. Em outras palavras, o Estado Providência, invenção capitalista, coloca as bases de destruição do velho e triunfante modo capitalista de produção. Já Marx nos textos da juventude

descartava todos os idealismos dos pontos de mutação, dizendo que o socialismo não era uma antevisão de uma sociedade sonhada ou desejada por reformistas ou intelectuais radicais nem um "estado que deva ser implantado, ou um ideal ao qual a realidade tenha de sujeitar-se" (MARX, 1974). Era nada mais que o desenvolvimento das contradições entre o capital e o trabalho.

Ainda entre os heterodoxos, destaca-se a análise niilista de BAUDRILLARD (idem) ao fazer a síntese da nossa época: época do "trans"; trans-economia, trans-política, trans-sexual e trans-estética. Numa palavra: trans-informação. Trânsito. Passagem. Para Baudrillard, o nosso mundo fica por aqui mesmo, sem um estágio posterior. Resta a circulação, as redes de comutação, o tráfico de informações: "o excesso de conhecimento dispersa-se indiferentemente na superfície em todas as direções, mas ele só comuta" (p. 18) Daí o niilismo da produção pela produção.

Essa esquizofrenia da produção pela produção é o que leva o Japão hoje produzir por produzir, já que não se trata mais de produzir para enriquecer, senão para manter a saturação dos mercados. Leva o México ser cooptado na aliança Estados Unidos-Canadá, leva Portugal, Espanha e Grécia receberem investimentos maciços da Comunidade Européia.

A globalização inicia agora o seu processo homogeneizador. O quarto mundo não existe. Existe o pós-mundo. O mundo do "trans", a aldeia global, a internacional. Quiçá um novo modo de produção.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUDRILLARD, J. (1992) **A transparência do mal**. Campinas, Papirus.
- BELL, D. (1974) **A sociedade pós-industrial**.
- BERNARDO, J. (1991) **Economia dos conflitos sociais**. SP, Cortez.
- CAPRA, F. (1982) **O ponto de mutação**. SP. Cultrix.

- CHAUÍ, M. (1992) Folha de São Paulo. 13 dez. Caderno 6-15.**
- COUTINHO, C. N. (1990) Cultura e sociedade no Brasil. BH. Oficina de livros.**
- GIANNOTTI (1966) Origens da dialética do trabalho. SP, Difusão Européia do Livro.**
- \_\_\_\_\_ (1977) Conferência e artigo IN: Exercício de filosofia. SP, Brasiliense.
- GONZALEZ, H. (1984) O que são os intelectuais. SP. Brasiliense.**
- GRAMSCI, A. (1982) Os intelectuais e a organização da cultura. RJ. Civilização Brasileira.**
- HARVEY, D. (1992) A condição pós-moderna. SP. Loyola.**
- IANNI, O. (1992a) A sociedade global. RJ. Civilização Brasileira.**
- \_\_\_\_\_ (1991) Ensaio de sociologia da cultura. SP. Brasileira.
- \_\_\_\_\_ (1992b) A idéia de Brasil moderno. SP. Brasiliense.
- JACOBY, R. (1990) Os últimos intelectuais. SP. EDUSP**
- LOWY, M. (1983) Método dialético e teoria política.**
- LYOTARD, F. (1979) O pós-moderno. RJ. José Olympio.**
- MANNHEIM, K. (1976) Ideologia e utopia. RJ. Zahar.**
- MARX, K. (1982) O capital, v. 1, 1.1. Difel.**
- \_\_\_\_\_ (1974) La ideologia alemana. Barcelona. Grigallo. p. 19 e 37.
- MORAES, L. S. (1992) O modelo e a prática na produção intelectual da Universidade Federal de São Carlos: uma história de muitas vidas. Campinas, Puccamp. (Dissertação de mestrado)**
- MOTTA, F. (1985) O que é burocracia. SP. Brasiliense. (Col. Primeiros Passos)**
- MOSTAFA, S. P. (1992a) Sociedade de informações: sociedade de balcões. (prelo) 20p.**

- \_\_\_\_\_ . (1992b) **Sociedade de informações: sociedade do trabalho (prelo) 20p.**
- \_\_\_\_\_ . (1992c) **Balcão de informações: o mercado emergente. (projeto de pesquisa. 10p.**
- \_\_\_\_\_ & MURGUIA, E. I. (1992) **O segredo, a informação e a cidadania. SP. SBPC.**
- NAISBITT, J. (1990) Megatrends 2000. SP. Amana-Key.**
- OLIVEIRA, F. (1988) O surgimento do anti-valor: capital, força de trabalho e fundo público. Novos Estudos CEBRAP, 22.**
- PECAUT, D. (1990) Os intelectuais e a política no Brasil: entre povo e nação.**
- PRICE, D. Solla (1986) Prologue to a science of science IN: Little science, big science... and beyond. Columbia Univ. Press.**
- \_\_\_\_\_ (1973) **Science since Babylon**
- SAVIANI, D. (1983) Competência política e compromisso técnico. Educação e sociedade, 5(15): 111-43.**
- \_\_\_\_\_ . (1983) **Onze teses sobre educação e política. IN: Escola e democracia. SP, Cortez.**
- SANTOS, Th. (1987) Revolução científico-tecnológica e a acumulação de capital. Petrópolis. Vozes.**
- \_\_\_\_\_ . (1991) **Democracia e socialismo no capitalismo dependente. Petrópolis. Vozes.**
- SCHAFF, A. (1983) História e verdade.**
- \_\_\_\_\_ . (1992) **A sociedade informática. SP, Brasiliense.**
- SWEEZY, P. M. Teoria do desenvolvimento capitalista. SP. Nova Cultural (Col. Os economistas).**

# **DO JUSNATURALISMO À FILOSOFIA DA HISTÓRIA: A GÊNESE DA IDÉIA DO ESTADO ENQUANTO UM ESPAÇO PÚBLICO QUE SE CONTRAPÕE À ESFERA DOS INTERESSES PRIVADOS**

**Fernão Pompeio de CAMARGO NETO**

Deptº de Economia - PUCCAMP

## **RESUMO**

O autor, no presente artigo, estuda a evolução histórica do jusnaturalismo representado pelas teorias dicotômicas de Hobbes sobre o Estado cindido em estado de natureza e estado civil. O autor destaca a racionalidade fundamentalmente utilitarista presente na posição de Hobbes e que modela basicamente toda a seqüência das teorias jusnaturalistas visando a garantia da liberdade e da propriedade para os representantes da classe burguesa em ascensão. Finalmente, mostra o autor como Hegel contrapõe sua idéia do Estado-razão a concepção jusnaturalista do Estado.

## **RÉSUMÉ**

L'auteur étudie, dans cet article, l'évolution historique du jusnaturalisme représenté par les théories dicotomiques de Hobbes sur l'État divisé en état de nature et état civil. L'auteur fait ressortir encore la rationalité fondamentalement utilitariste présente dans la position de Hobbes et qui modele toute l'évolution des théories jusnaturalistes en visant la protection de la liberté et de la propriété en faveur des représentants de la

classe bourgeoise en ascension. Finalement, montre l'auteur la manière selon laquelle Hegel oppose son idée de l'État-raison à la conception jusnaturaliste de l'État.

A idéia do direito natural, cuja origem remonta à época clássica e que se fez presente de forma esporádica durante a Idade Média, é retomada, se desenvolve e se difunde no decurso dos séculos XVII e XVIII, quando diversos pensadores - como Hobbes, Leibniz, Espinosa, Locke, Kant e Rousseau - integraram uma "linhagem" filosófica que veio a ser conhecida como "escola do direito natural" (jusnaturalismo).

O princípio que permite amalgamar numa "escola" todos esses autores, a despeito de suas peculiaridades filosóficas e ideológicas individuais - que não raro implicam em declarado confronto de idéias -, pode ser consubstanciado no "método" por eles empregado, o método racional, responsável por dar cunho de ciências demonstrativas ao direito, à moral e à política.

Contrapondo-se à visão aristotélica de que, nos estudos relativos à moral, não se pode alcançar o mesmo grau de certeza que se atinge com o raciocínio matemático, sendo as conclusões meramente prováveis, Hobbes constrói - com base no estudo da natureza humana e das necessidades dela decorrentes, para as quais busca formas de satisfação - sua teoria sobre o Estado (sob a forma de sociedade civil).

O modelo hobbesiano se apoia em dois elementos básicos antitéticos: o estado (ou sociedade) de natureza e o estado (ou sociedade) civil. Torna-se evidente o caráter dicotômico do modelo ao se considerar que ao homem está reservado viver ou no estado de natureza ou no estado civil, não podendo ele se situar concomitantemente em ambos. O primeiro desses estados é constituído por indivíduos isolados, que agem dominados pelos instintos, paixões e interesses, em vez de recorrerem à razão como norteadora de seus atos; o segundo, por sua vez, é constituído através da união dos indivíduos isolados numa sociedade política, cimentada pelos interesses e preocupações a eles comuns, que estabelece condições para que eles possam conviver de maneira racional.

Essa matriz metodológica hobbesiana passou a representar a base de sustentação sobre a qual os demais filósofos jusnaturalistas desenvolveram suas idéias relativas à conduta humana.

Moral, liberdade, igualdade, propriedade e racionalidade se constituem nas categorias fundamentais das formulações filosóficas jusnaturalistas.

De acordo com a filosofia do direito natural, sentindo-se, enquanto se encontravam no estado de natureza, vulneráveis naquilo que mais prezavam - seu direito à vida, à liberdade de pensamento e à propriedade -, os indivíduos, movidos pela razão, construíram uma nova ordem política, consubstanciada na sociedade civil. Caberia a essa nova ordem minimizar as ameaças à consecução dos ideais e interesses burgueses decorrentes da instabilidade ocasionada, na vigência do estado de natureza, pela situação de "bellum omnium contra omnes"<sup>1</sup>, em que imperava a rapacidade do "homo homini lupus"<sup>2</sup>.

O Estado racional - "no qual a humanidade deverá encontrar a solução de seus próprios problemas mundanos"<sup>3</sup> - surge, pois, como um epifenômeno que coativamente impõe as regras de conduta (normas legais) a serem respeitadas para a preservação das condições existenciais da sociedade, regulando a forma de inserção e o interrelacionamento sociais dos indivíduos de modo a lhes possibilitar melhores condições de garantir a própria conservação (e a de sua riqueza!). A racionalidade do Estado é, pois, explicitada através da lei, enquanto norma geral e abstrata que se constitui numa expressão, influenciada pelas concepções políticas da intelectualidade burguesa, da vontade coletiva. As leis civis nada mais são que as leis naturais - que, para Locke, representam as próprias leis da razão - positivizadas e, portanto, munidas de uma certa dose de coercitividade, que conduz, inclusive os cidadãos mais recalcitrantes, a respeitá-las. Na acepção kantiana, a passagem do estado de natureza ao estado civil não é fruto de um cálculo utilitário ou uma mera regra de prudência - como em Hobbes, Espinosa e Locke -, mas um dever moral.

Através do Estado, assim concebido, e do direito positivo, a burguesia, na sua racionalidade predominantemente utilitarista, visa alcançar a institucionalidade necessária à legitimação de sua riqueza - independentemente de ter ela sido laboriosa ou capciosamente adquirida - e à garantia das condições de "liberdade" necessárias à superação das barreiras que se antepõem à sua mobilidade social, enquanto classe em ascensão. Paralelamente, a ética e a moralidade burguesas encobrem a preocupação com a garantia da propriedade e da continuidade do processo de acumulação.

Apesar da especificidade das concepções que marcam as obras dos distintos filósofos jusnaturalistas, convergem suas idéias quando consideram a sociedade civil como a única forma de sociedade que permite ao homem - enquanto ser pensante - viver conforme os ditames da razão.

É a partir dessas idéias que Hegel, feroz crítico dos jusnaturalistas - que, a seu ver, procuram delinear o Estado tal qual imaginam que ele deva ser, em vez de se preocuparem em entendê-lo tal qual ele é -, leva, na sua "Filosofia do Direito", ao clímax a idéia do Estado-razão, a qual, ao mesmo tempo, perde o seu caráter de proposição de um modelo ideal para se apresentar como compreensão do movimento histórico real, assim, a racionalidade do Estado deixa de ser uma exigência para se transformar numa realidade; deixa de ser um ideal para se tornar um evento da história.<sup>4</sup>

A filosofia política hegeliana representa, relativamente à tradição jusnaturalista, um momento marcado, concomitantemente, por dissolução e culminação. Ao mesmo tempo que Hegel critica e rechaça o modelo conceitual jusnaturalista, criando em seu lugar um novo sistema de categorias, ele, baseando-se no novo modelo, continua a perseguir o objetivo de justificar racionalmente o Estado. Desse modo, a filosofia política de Hegel continua vinculada à idéia do Estado-razão, ainda que divergindo, neste tocante, da visão jusnaturalista, pois, para ele, a racionalidade é inerente ao próprio Estado, que ele define como sendo "o racional em si e para si".<sup>5</sup>

Em seu modelo, Hegel contrapõe à dicotomia estado de natureza/estado civil, do jusnaturalismo, uma nova dicotomia sociedade civil/Estado, que Bovero designa como "modelo hegelomarxiano", em alusão aos dois grandes filósofos da história que, com algumas diferenças - as quais, em alguns aspectos, chegam a ser radicais -, usam-no em suas obras.

À medida que Hegel argumenta para justificar o seu modelo, os conceitos de moral, liberdade, igualdade, propriedade e racionalidade que emprega vão se historicizando, ganhando novos coloridos. Segundo ele, a hipótese única da filosofia da história é: "A razão é o soberano do mundo", onde o conteúdo da razão aparece como o próprio conteúdo da história, como o que faz dela um todo racional. Coloca ele, ainda, como verdadeiro sujeito da história o universal - e não o indivíduo, apesar de serem seus interesses e necessidades as alavancas de toda ação histórica -, cuja essência é a realização plena da auto-consciência da liberdade; para ele, "A história do mundo nada mais é que o progresso da consciência da liberdade". Conforme Hegel, a liberdade tem seu início com a propriedade - como sua primeira forma de concreção -, expande-se no domínio universal da lei que garante a todos igual direito de propriedade, e, por fim, atinge a sua plenitude no Estado, enquanto instância capaz de fazer face aos antagonismos que acompanham a liberdade de propriedade<sup>6</sup>. Por outro lado, afirma ele, referindo-se à moralidade e aos elementos jurídicos que a traduzem: "A moralidade e o momento precedente, o do direito formal, são duas abstrações cuja verdade é somente a eticidade", e, por considerar que "as formas abstratas se revelam não como subsistentes por si, mas como não verdadeiras", o que resulta e que "os elementos jurídico e moral não podem existir por si, e devem ter como apoio e fundamento o elemento ético".<sup>7</sup>

Na visão hegeliana, a sociedade civil - na qual estão incluídos não só esfera das relações econômicas e um sistema de classes, mas, também, forças externas mais poderosas que subordinam os mecanismos econômicos, quais sejam administração de justiça, a polícia e o ordenamento corporativo - se constitui no reino "da dissolução, da miséria e da corrupção física e ética", o

qual deve ser submetido e regulamentado pelo Estado, visto como manifestação suprema da vida coletiva.<sup>8</sup>

O processo de racionalização do Estado, na acepção hegeliana, apresenta o Estado com um momento novo. Ao contrário dos jusnaturalistas - que vêem na sociedade civil o sentido de sociedade política, ou seja, de Estado - Hegel vê na sociedade civil a sociedade pré-política, ou seja, a sociedade natural. Enquanto nas concepções de Hobbes e de Rousseau o estado de natureza é definitivamente excluído pela sociedade civil, o Estado concebido por Hegel contém e supera a sociedade civil - vista como historicização do estado de natureza jusnaturalista -, convertendo "uma universalidade meramente formal numa realidade orgânica".<sup>9</sup>

Ao descrever a esfera das relações pré-estatais, Hegel substitui as abordagens típicas dos jusnaturalistas, em que as relações econômicas são reduzidas às suas formas jurídicas - via teorias da propriedade e dos contratos - por uma visão na qual as relações econômicas constituem o tecido da sociedade civil. Assim, para ele, a sociedade civil se caracteriza, cada vez mais, como a esfera das relações econômicas, e o Estado aparece, crescentemente, como a esfera das instituições políticas.<sup>10</sup>

Entretanto, levando-se em conta que a sociedade civil - enquanto coletividade - tem tão somente uma existência objetiva (por independe dos sujeitos reais e ser incontável por eles) e, por isso, não tem autonomia, não podendo, assim, estabelecer leis para si própria, "deve poder subsistir um modo e um lugar onde a pluralidade dos sujeitos socialmente determinados, ou a sociedade dos interesses isolados e contrapostos, coagule-se num sujeito coletivo enquanto ente singular, o Estado, como forma superior da coletividade e como momento propriamente político, capaz de produzir normas gerais universalmente vinculantes e de obter pela coação o respeito às mesmas".<sup>11</sup>

Assim sendo, o Estado, enquanto esfera superior da sociedade, dá, em seu seio, aos sujeitos singulares, no exercício de seu papel de cidadãos, "uma determinação diversa e oposta àquela que têm como pessoas privadas dentro da esfera inferior da sociabilidade", contrapondo-se - como entidade política

organicamente articulada no sentido de pugnar por objetivos coletivos e pelo bem público - à sociedade civil, em que se conectam formalmente mecanismos voltados a fazer prevalecer os interesses individuais e o bem-estar particular ou privado.<sup>12</sup>

## BIBLIOGRAFIA

- BOBBIO, Norberto - "O Modelo Jusnaturalista", in BOBBIO, N. e BOVERO, M. - "Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna", São Paulo, Brasiliense, 1986.
- BOBBIO, Norberto - "O Conceito de Sociedade Civil", Rio de Janeiro, Graal, 1987.
- BOBBIO, Norberto - "Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant", Brasília, Editora Universidade de Brasília, (Coleção Pensamento Político nº 63), 1984.
- BOBBIO, Norberto - "A Teoria das Formas de Governo", Brasília, Editora Universidade de Brasília, (Coleção Pensamento Político nº 17), 1985.
- BOVERO, Michelangelo - "O Modelo Hegelo-Marxiano", in BOBBIO, N. e BOVERO, M. - "Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna", São Paulo, Brasiliense, 1986.
- ESPINOSA, Baruch de - "Tratado Político", trad. port., São Paulo, Abril Cultura (Coleção "Os Pensadores"), 1983.
- HEGEL, G. W. F. - "A Sociedade Civil Burguesa", São Paulo, Edições Mandacaru (sob licença de Editorial Estampa, Lisboa, 1989).
- HEGEL, G. W. F. - "The Philosophy of Right", Chicago, Encyclopaedia Britannica (Great Books of the Western World nº 46), 1971), pgs. 01 a 150.
- HEGEL, G. W. F. - "The Philosophy of History", Chicago, Encyclopaedia Britannica (Great Books of the Western World nº 46), 1971, pgs. 151 a 369.

- HOBBS, Thomas - "Leviatã", trad. port., São Paulo, Abril Cultural (Coleção "Os Pensadores"), 1974.
- LOCKE, John - "Segundo Tratado sobre o Governo", trad. port., São Paulo, Abril Cultural (Coleção "Os Pensadores"), 1983.
- MARCUSE, Herbert - "Razão e Revolução", Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- MUGNIER-POLLET, Lucien - "La Philosophie Politique de Spinoza", Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 1976.
- ROUSSEAU, J. J. - "Do Contrato Social", trad. port., São Paulo, Abril Cultural, (Coleção "Os Pensadores"), 1983.
- TAYLOR, Charles - "Hegel", Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- ZINGANO, Marco Antônio - "Razão e História em Kant", São Paulo, Editora Brasiliense, 1988.

## NOTAS

- (1) "Guerra de todos contra todos".
- (2) "Homem lobo do homem".
- (3) Norberto Bobbio - "O Modelo Jusnaturalista", in "Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna", pg. 56.
- (4) Cf. Norberto Bobbio - "O Conceito de Sociedade Civil", pgs. 19 a 20.
- (5) Cf. Michelangelo Bovero - "O Modelo Hegelo-Maxiano", in "Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna", pg. 110.
- (6) Cf. Herbert Marcuse - "Razão e Revolução", pgs. 207 a 228.
- (7) Segundo citações da "Filosofia do Direito", apresentadas por Michelangelo Bovero - op. cit., pg. 116.
- (8) Cf. Norberto Bobbio - "O Conceito da Sociedade Civil", pg. 29.
- (9) Cf. idem, pgs. 20 e 21.
- (10) Cf. idem, pg. 28.
- (11) Michelangelo Bovero - op. cit., pg. 158 (os grifos são nossos).
- (12) Cf. idem, pg. 158.

# ÉTICA E DIREITO EM HEGEL

João Carlos NOGUEIRA  
Instituto de Filosofia-PUCCAMP

## RESUMO

O artigo busca mostrar que, em Hegel, ética e direito se inscrevem na **filosofia do espírito objetivo**, que aparece como momento da realização da liberdade no plano intersubjetivo, isto é, no plano das instituições da **família**, da **sociedade civil** e do **estado**. Constitui o momento característico da **eticidade** como síntese do **direito abstrato** e da **moralidade**. Na dialética do **espírito objetivo** encarnado na sociedade, o **estado** aparece como o resultado dialético da idéia ética e a realidade em ato da liberdade concreta.

## RÉSUMÉ

L'article veut montrer que, dans la pensée éthico-politique de Hegel, éthique et droit s'inscrivent dans la philosophie de l'**esprit objectif** qui se manifeste comme le moment de la réalisation de la liberté au niveau intersubjectif, c'est-à-dire, des institutions de la famille, de la société civile et de l'état. C'est le moment caractéristique de l'**eticité** en tant que synthèse du droit abstrait et de la moralité.

Dans la dialectique de l'esprit objectif incarné dans la société, l'état apparaît comme le résultat dialectique de l'idée éthique et la réalité en acte de la liberté concrète.

1. Este breve estudo está centralizado na obra **Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel**, em que o pensador alemão trata, nas três partes que a compõem, do **direito abstrato**,

da moralidade e da eticidade. O tema faz parte daquilo que Hegel chamou a **Filosofia do Espírito**, uma das três partes da ciência enciclopédica, que inclui a ciência da **Lógica** e a **Filosofia da Natureza**. O núcleo de toda esta, complexa especulação é o conceito de **Idéia** que na Enciclopédia o filósofo define como sendo “o pensar pura e simplesmente idêntico consigo mesmo” (S 18). Mas a **Idéia**, na sua pureza e abstração, e pura inteligibilidade e como tal é o objeto próprio da Ciência da Lógica que expressa simplesmente a universalidade lógica do Pensamento. A identificação consigo mesma da **Idéia** é um processo que implica a afirmação de que, se ela é idêntica a si mesma, é porque ela difere de si e nega esta diferença. A **idéia**, portanto, não e apenas **em-si-para-si** (**Idéia** como **logos** universal), e também **idéia no seu-outro**, ou seja, **fora-de-si**, na sua separação ou afastamento de si - a **Natureza**-que exige, nesse movimento, a volta a si como **Espírito**; é a ciência da **Idéia** na sua singularidade espiritual no ato de dispor de si de forma soberana. **Lógica**, **Natureza** e **Espírito** constituem os três momentos parciais e transitórios da **Idéia** absoluta que se reflete em cada uma dessas idéias determinadas. A **Filosofia do Espírito** se desenvolve, por sua vez, em três partes: **filosofia do espírito subjetivo**, do **espírito objetivo** e do **espírito absoluto**. **Ética** e **direito** se inscrevem na **filosofia do espírito objetivo**. O **espírito objetivo** aparece como o momento da realização da liberdade no plano intersubjetivo, vale dizer, no plano das instituições da **família**, da **sociedade civil** e do **estado**, este entendido como o vértice do espírito objetivo. É o momento característico da **eticidade** como unidade viúva do sujeito, no qual se conjugam o querer no seu conceito e o querer do indivíduo. Mas este momento culminante supõe os dois outros, o do **direito abstrato** e o da **moralidade**.

Neste trabalho examinamos sucintamente estes conceitos, tomando como ponto de referência a obra de Hegel que mencionamos acima.

2. O que Hegel chama de **direito abstrato** e **moralidade** corresponde ao que Kant, primeiro, e depois Fichte, designavam por **legalidade jurídica** e **normas morais**, que constituem a própria substância do universo ético. A distinção entre as duas ordens

reside no elemento de coersão que caracteriza a aplicação das leis do direito, ao passo que a esfera moral se fundamenta na faculdade da vontade humana de dar a si mesma as regras de conduta. **Ordem da necessidade objetiva** baseada em elementos coercitivos exteriores à vontade e **ordem ética** ou da **normatividade interiorizada** expressa num **dever-ser** que se impõe ao homem conduzido pela razão.

Hegel, permanecendo embora neste mesmo universo teórico, vai operar uma mudança significativa nesta temática, enquanto vincula toda a problemática do direito à efetuação da **vontade livre**, ou seja, da **liberdade**. A esta se liga indissolúvelmente o conceito de **personalidade**. Diz ele no parágrafo 34 dos "Princípios da Filosofia do Direito"<sup>1</sup>: "A vontade livre em si e para si, tal como se revela no seu conteúdo abstrato, faz parte da determinação específica do imediato. Neste grau, é ela realidade atual que nega o real e só consigo apresenta uma relação apenas abstrata. É a vontade do sujeito, vontade individual, encerrada em si mesma. O elemento de particularidade, que há na vontade, é que ulteriormente vem oferecer um conteúdo de fins definidos; como, porém, ela é uma individualidade exclusiva, tal conteúdo constitui para ela um mundo exterior e imediatamente dado". E logo a seguir no parágrafo 35: "Nesta vontade livre para si, o universal, ao apresentar-se como formal, é a simples relação, consciente de si embora sem conteúdo, com a sua individualidade própria. Assim é o sujeito uma pessoa. Implica a noção de personalidade que, não obstante ser em tal indivíduo complementar determinado e de todos os pontos de vista definido (...), não deixa de ser uma relação simples comigo mesmo e no finito me conheço como infinitude universal e livre"<sup>2</sup>.

O núcleo, portanto, do conceito do **direito abstrato** consiste na noção de **personalidade**. Hegel é enfático ao afirmá-lo no parágrafo 36: "É a personalidade que principalmente contém a capacidade do direito e constitui o fundamento (ele mesmo abstrato) do direito abstrato, por conseguinte formal. O imperativo do direito é portanto sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas"<sup>3</sup>.

Este conceito de pessoa tem, como se vê, uma clara conotação jurídica. Situa-se no nível de generalidade formal, que não se pode confundir com a singularidade do querer de cada indivíduo nem com a esfera intencional da moralidade. No plano jurídico a personalidade aparece como simples capacidade de direitos, transcendendo as limitações naturais "e a si mesma se dá a realidade ou, o que é o mesmo, que afirma como sua essa existência da natureza"<sup>4</sup>. O direito da pessoa "começa por ser a existência imediata que a si se dá a liberdade de um modo também imediato" na propriedade e no encontro de vontades mediado pela propriedade<sup>5</sup>. O indivíduo humano torna-se pessoa na medida em que se torna proprietário, vale dizer, na medida em que tem a capacidade jurídica de ser proprietário. As questões relativas à distribuição dos rendimentos, à desigualdade das fortunas, às limitações da propriedade, não pertencem ao horizonte conceitual do direito abstrato mas ao da contingência empírica. "O que há de racional na relação com as coisas exteriores, é que possuo uma propriedade; o aspecto particular abrange os fins subjetivos, as carências, a fantasia, o talento, as circunstâncias exteriores (S45). Só disso e que depende a posse. Mas neste aspecto particular ainda não é, neste domínio da personalidade abstrata, idêntico à liberdade. É, pois, contingente, do ponto de vista jurídico, a natureza e a quantidade do que possuo"<sup>6</sup>.

O conceito jurídico de pessoa está, em Hegel, diretamente associado ao conceito de coisa tendo a noção de propriedade como conceito mediador. O direito de propriedade se exprime na apropriação da vontade livre em relação ao mundo exterior. "Deve a pessoa dar-se um domínio exterior para a sua liberdade a fim de existir como idéia", diz ele no parágrafo 41 dos Princípios, acrescentando logo em seguida no parágrafo 42: "o que é imediatamente diferente do espírito livre, e considerado este como em si, e a extrinsecidade em geral: uma coisa, qualquer coisa de não livre, sem personalidade e sem direito"<sup>7</sup>.

É preciso acentuar que Hegel não apóia o direito de propriedade na capacidade do mundo das coisas de satisfazer as necessidades humanas mas na capacidade do homem de criar as

condições para agir livremente no mundo exterior. O homem tem o direito de impor a sua vontade a qualquer coisa. "Esta torna-se, então, e adquire-a como fim substancial (que em si mesma não possui), como destino e como alma, a minha vontade. É o direito de apropriação que o homem tem sobre todas as coisas"<sup>8</sup>.

Esta peculiaríssima capacidade de ter direitos indica que o homem se acha numa situação de mútuo reconhecimento em sentido universal. Ter direitos significa, então, ser capaz de reconhecer os direitos das outras pessoas. Poder-se-ia afirmar que o direito abstrato em sentido hegeliano significa que os homens têm um direito natural a atualizar a esfera de sua liberdade na propriedade. Note-se aqui que natural não se refere a um estado de natureza originário que funcione como paradigma de um estado civil ou de sociedade, mas a uma "segunda natureza". A racionalidade do direito abstrato se concentra no campo das relações entre os indivíduos que se apresentam uns perante os outros na condição de pessoas autônomas e vai receber a sua elucidação plena nas esferas ético-sociais da família, da sociedade civil e do estado que o tornam dialeticamente possível.

Mas como a vontade, que se exprime na área exterior da propriedade e do contrato, se encontra vulnerável à violência contra seu direito, Hegel passa a colocar os limites que são insuperáveis no plano do direito abstrato. A violência do ato ilícito só pode ser compensado por um novo ato de violência, a do justiceiro. É esta uma contradição que só poderá ser superada quando o direito de punir o ato ilícito deixar de ser um ato comandado por uma vontade particular para se tornar o ato comandado pela vontade universal tal qual se realiza no Estado, pois para Hegel o Estado não é simplesmente o remédio aplicado contra os males do mundo ou um mal menor, mas a realização efetiva da vontade racional dos homens. É a manifestação da vontade livre dos homens.

Retomaremos essa questão à frente quando tratarmos especificamente do Estado como ponto mais alto da vida ético-política.

3. A passagem da ordem do **direito abstrato** à ordem da moralidade se efetua pela exigência de pôr termo à contradição representada pelas formas de violação do direito. Assim na espiral sem fim da violência a gerar violência surge a necessidade de distinguir entre a **vontade universal em si** e a **vontade singular** que existe para si e que retorna a si como expressão de liberdade. "Exigir a solução desta contradição - diz Hegel - ... é a exigência de uma justiça isenta de todo interesse, de todo o aspecto particular, de toda contingência da força, de uma justiça que pune mas não vinga. É a exigência de uma vontade que, como particular e subjetiva, aspira ao universal como tal. Mas é no conceito da moralidade subjetiva que reside, não apenas essa aspiração, mas o resultado desenvolvimento"<sup>9</sup>.

No progresso da vida ética chega o momento em que os homens deixam de querer só a vingança para começar a querer a justiça. Dessa forma se supera, a partir do seu próprio interior, o processo de efetuação do direito como posse e uso dos bens, que delimita o campo da autonomia externa de cada um na relação com a natureza e com o outro. A pessoa que é o **ser-aí**, a presença imediata do direito transforma-se em **objeto** da vontade que reflete sobre si, a pessoa jurídica vai desdobrar-se em sujeito moral. Neste sentido Kant dá à moral um fundamento sólido e um princípio consistente. Só que o fundamento não é o lugar que permite ao homem viver uma vida humana. Kant recusou dar validade ética ao que vem da experiência da sensibilidade. Tudo isto é desprovido da dignidade racional que é atributo do **sujeito**. Ora, argumenta Hegel, o reconhecimento das insuficiências morais da experiência e das instituições que o curso da história apresenta não deve levar-nos a concluir que o mundo da vontade dos homens, que atua na história, seja negação da razão e da moral. A matéria das experiências morais produzidas na história humana é certamente investida pela razão e é dessa matéria que nasce a moral viva, que procura superar - se tanto pela reflexão filosófica como pela ação dos homens no mundo em busca de maior justiça. Hegel aqui deixa Kant e seu extremismo formal para trás. Como nos recorda E. Weil em **La Morale de Hegel** na obra **Essais et conférences**, se é a obra dos indivíduos que afirma ou altera os percursos da moral, não é como

indivíduos que eles mudam o mundo e a moral. Quando tal acontece "é porque os seus sentimentos, os seus interesses, as suas paixões se põem em uníssonos com a razão e o seu protesto coincide com o da universalidade verdadeira contra a falsa universalidade"<sup>10</sup>.

Mas vejamos um pouco o texto hegeliano. Afirma ele no parágrafo 105 dos "Princípios da Filosofia do Direito": "o ponto de vista moral é o da vontade no momento em que deixa de ser infinita em si para o ser para si... E este regresso da vontade a si bem como a sua identidade que existe para si em face da existência em si imediata e das determinações específicas que neste nível se desenvolvem, que definem a pessoa como sujeito"<sup>11</sup>. A pessoa como sujeito representa a síntese da tensão entre a vontade para si e da vontade em si. Na profunda afirmação de D. Rosenfield, "o ponto de vista do 'sujeito' (subject) é o de uma vontade que se afirma para si na sua interioridade e toma assim consciência de si como de um poder autônomo de autodeterminação. Com efeito, a subjetividade da vontade não se detém diante de nada, pois a sua própria inquietude e de tudo verificar"<sup>12</sup>. A liberdade é a liberdade de um sujeito, que tem como característica, só reconhecer como verdadeiro o que foi anteriormente examinado, submetido à experiência e à crítica. Como diz Hegel na nota ao parágrafo 106: "A segunda esfera, ou moralidade subjetiva, representa, pois, no seu conjunto, o lado real do conceito de liberdade"<sup>13</sup>. Isto quer dizer que a sua função é determinar a vontade individual de forma que ela possa alçar-se, à universalidade do conceito. "Do ponto de vista moral que consideramos no parágrafo anterior - comenta Hegel - o progresso pode aqui exprimir-se como uma evolução do direito da vontade subjetiva ou da moralidade da sua existência, e, graças a ela, o que reconhece como seu no objeto determina-se progressivamente como seu verdadeiro conceito, como objetivo no sentido em que esta palavra designa universalidade"<sup>14</sup>.

O indivíduo, como sujeito, submetido como é aos desejos e carências que marcam sua existência empírica, é capaz de agir segundo os princípios de uma universalidade posta sob a égide da liberdade. Desta forma o dever-ser (esfera específica da

moralidade) é determinado pela exigência mesma da consciência imediata que quer se colocar como realização de seu processo de auto-determinação. "A subjetividade não só é formal mas ainda, como delimitação indefinida da vontade, é o elemento formal por excelência da vontade. Porque nesta primeira aparição do plano da vontade individual, este formalismo ainda se não afirma como idêntico ao conceito de vontade, o ponto de vista moral é um ponto de vista relativo, o do dever ou da exigência. E como a diferença específica da subjetividade implica também um caráter que a opõe à objetividade como existência exterior, intervém aqui o ponto de vista da consciência imediata ou, em geral, o ponto de vista da especificidade, da finitude e do fenomenismo da vontade"<sup>15</sup>. A vontade moral vive da dilaceração entre o que é do ponto de vista individual e aquilo ao que ela aspira, ou seja, a universalidade do conceito. "O dever-ser - assim comenta D. Rosenfield - revela o fim (Zweck) de uma ação particular que aspira tornar-se uma universalidade verdadeira realizando-se praticamente. Neste sentido, o dever-ser não é ainda o que ele deve ser, permanecendo encerrado no movimento de uma interioridade cuja oposição com exterioridade não foi mediada"<sup>16</sup>.

Na moralidade não sou simplesmente livre na imediaticidade e na exterioridade, mas o sou em mim mesmo na esfera da subjetividade. Aqui a exterioridade passa como algo indiferente, sendo que o importante se torna o meu juízo moral fundamentado na vontade moral, essencialmente universal e prática que, por sua vez, se vê constantemente confrontada com um conteúdo particular que lhe escapa. A moralidade encerra o homem em seu interior, no juízo de convicção do sujeito sobre as próprias intenções. Encontra, portanto, o seu limite na oposição entre a intenção do sujeito e o valor universal da ação, entre a consciência e o bem. Enquanto perdurar a oposição o bem permanece suspenso numa universalidade abstrata. É preciso, pois, romper esse limite, quebrar a impotência da ação moral pela passagem ao campo das formas de efetuação da vida ética configuradas na vida em família, nas relações do trabalho organizado no nível da sociedade civil e na participação à existência histórico-social do Estado. É exatamente neste plano que se realiza o

conceito de liberdade. Na nota ao parágrafo 141 dos "Princípios" assim argumenta Hegel: "É a lógica que nos revela a minúcia deste trânsito. Apenas diremos aqui que a natureza do limitado e do finito (tais como são o Bem abstrato, apenas virtual, e a subjetividade abstrata (apenas virtualmente boa) tem em si mesma o seu oposto: para o Bem, a sua manifestação real e em ato, para a subjetividade, que é o elemento da manifestação real em ato, o Bem; mas, ambos unilaterais, ainda não estão explicitados como o que são em si. Esta explicitação alcançaram-na na sua negatividade, quer dizer, nisso de cada um deles, em sua parcialidade que é a de não dever ter nele o que é em si..., se constituir em totalidade para si, se suprimir, condescender em um momento do conceito que se manifesta como a unidade de ambos ... A existência da liberdade que, como Direito, era imediata determina-se, como Bem, na reflexão da consciência de si. O terceiro termo, aqui introduzido em seu dever como a verdade deste Bem e da sua subjetividade, tanto é esta verdade como a do Direito.

O mundo moral objetivo é uma disposição subjetiva da sensibilidade, mas para o Direito em si existente. Como suposição fundada no sentimento ou no que quer que seja de análogo, pode admitir-se que esta idéia seja a verdade do conceito de liberdade, mas isso só se pode provar na Filosofia. Consiste em dedução, muito simplesmente, nisso de o direito e a consciência moral refletida mostrarem, em si mesmos, que o seu resultado reside nesta Idéia"<sup>17</sup>.

4. Ao introduzir ou reintroduzir na vida ética as estruturas da existência intersubjetiva não como algo contraposto à moralidade, mas como algo inerente a ela, Hegel recupera, de um lado, a posição estratégica da ética clássica; sobretudo a de Aristóteles, e de outro critica radicalmente todas as concepções morais formalistas. Com isso corrói os pressupostos e conseqüências do individualismo que assinala a modernidade, salvaguardando, contudo, as aquisições racionais do princípio da autonomia da vontade. Assim realiza em relação a Kant uma fecunda *Aufhebung*. O trânsito da moralidade para a eticidade acentua mais uma vez a posição kantiana relativa à autonomia, como se pode ver neste texto dos Princípios, nº 141:

"O Bem, que é a substância universal da liberdade mas uma força abstrata ainda, apela para determinações e para um princípio de tais determinações que lhe seja idêntico, ao passo que, reciprocamente, a consciência moral, que é princípio de determinação mas apenas abstrato, apela para a universalidade e para a objetividade. Estes dois termos, cada um deles por si elevado à totalidade, revelam-se como indefinidos e devem ser determinados. Ora a integração destas duas totalidades relativas na identidade absoluta está já em si mesma efetuada precisamente quando a certeza subjetiva de si, ao desvanecer-se no vazio, se torna idêntica à universalidade abstrata do Bem. A identidade, agora concreta, do bem e da vontade subjetiva, a sua verdade, é a moralidade objetiva"<sup>18</sup>. Há uma exigência, que brota da razão, de que o vazio de conteúdos na perspectiva da moralidade seja preenchido por aqueles que são legitimamente postos na perspectiva da eticidade, que é um universal-concreto que emerge da experiência intersubjetiva como algo normativo. A eticidade é um bem vivo - como assevera Hegel - cujo saber e cujo querer residem na consciência de si e que tem na ação a sua realidade. É, portanto a própria concretização da idéia da liberdade<sup>19</sup>.

A vontade livre se realiza querendo fins concretos, onde subjetividade e objetividade se entrelaçam na síntese viva da liberdade, que encontrou seu lugar de efetuação na família, na sociedade civil e no estado. Neste, particularmente, se encontra o vértice de toda ordem ético-política. Como diz Hegel, "o Estado é a realidade em ato da Idéia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe"<sup>20</sup>.

O itinerário dialético da eticidade começa com a vida ética imediata na figura da família, encontra seu contraposto na particularização da vida ética no trabalho e na satisfação das necessidades vitais na figura da sociedade civil e atinge o termo de seu percurso na universalidade concreta na figura do estado. "A substância moral - assim Hegel<sup>21</sup> -, como o que contém a consciência refletida de si ligada ao seu conceito, é o espírito real de uma família e de um povo". "O conceito desta Idéia só será o espírito como algo

de real e consciente de si, se for objetivação de si mesmo, movimento que percorre a forma de seus diferentes momentos. É ele: a) o espírito moral objetivo imediato ou natural: a família. Esta substancialidade desvanece-se na perda da sua unidade, na divisão e no ponto de vista do relativo; torna-se então:

b) Sociedade civil, associação de membros, que são indivíduos independentes, numa universalidade formal, por meio das carências por meio da constituição jurídica como instrumento de segurança da pessoa e da propriedade e por meio de uma regulamentação exterior para satisfazer as exigências particulares e coletivas. Este Estado exterior converge e reúne-se na

c) Constituição do Estado, que é o fim e a realidade em ato substância universal e da vida pública nela consagrada”.

Neste estudo, deixarei de lado a consideração da tese e da antítese, configuradas na família e na sociedade civil, para determe na síntese constituída pelo Estado como resultado dialético da idéia ética. Na dialética do Espírito objetivo concretizado na sociedade, o Estado representa o momento da universalidade concreta, segundo se pode ver das próprias palavras de Hegel no parágrafo 258. “O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever”<sup>22</sup>. A estrutura lógica da idéia do Estado toma a forma de um silogismo que começa na realidade imediata do Estado na constituição do direito político interno, passa pela relação do Estado com os outros Estados e culmina na universalidade concreta da história universal. Eis o texto dos “Princípios”, parágrafo 259: “A idéia do Estado: a) possui uma existência imediata é o Estado individual como organismo que se refere a si mesmo - é a constituição do Direito político interno.

b) Transita à relação do Estado isolado com os outros Estados - é o direito externo.

c) É a idéia universal como gênero e potência absoluta sobre os Estados individuais, o espírito que a si mesmo dá a sua realidade no progresso da história universal<sup>23</sup>.

O Estado para Hegel é, antes de tudo, a idéia realizada da liberdade. O poder, que se configura nele como elemento essencial, só pode ser considerado como uma forma de racionalidade que superiormente se compõe com a liberdade dos indivíduos, pois a marca do Estado moderno é exatamente a de permitir que a subjetividade se expresse plenamente na sua liberdade. Cito mais uma vez *ipsis litteris* o texto hegeliano. "É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Ora a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim. Daí provém que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal; deste fim são conscientes em sua atividade. O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade: permitem que o espírito da subjetividade chegue até à extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que o reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio"<sup>24</sup>.

Considerado em relação ao direito privado e ao interesse particular da família e da sociedade civil o Estado constitui uma necessidade exterior, mas, por outro lado, "é para eles fim imanente", enquanto têm sua força na unidade do seu fim universal, que é precisamente o Estado na sua máxima expressão racional<sup>25</sup>.

De todos estes textos de Hegel que citamos podem-se deduzir os principais ensinamentos hegelianos sobre o Estado. É importante ressaltá-los para se evitar a repetição de alguns lugares-comuns sobre a teoria hegeliana do Estado tachada de autoritarismo

e até de totalitarismo. Uma exegese atenta do pensamento político hegeliano recusa essas interpretações como não suficientemente fundamentadas.

Um primeiro ponto a ser destacado é que, para Hegel, no Estado se afirma de forma clara a racionalidade que permeia o mundo e a História. Como afirma Shlomo Avineri é no Estado que a razão humana se torna autoconsciente<sup>26</sup>.

É aqui que a consciência humana é elevada da particularidade para a universalidade. Assenta-se ele, portanto, na liberdade do homem enquanto liberdade razoável, único caminho que possibilita ao homem é a História não caírem sob os golpes da necessidade irracional de “um destino cego”, como diz Hegel no parágrafo 342 dos “Princípios”. Para tanto é preciso superar o conceito individualista da liberdade num conceito universal e objetivo. Isto é possível precisamente no Estado, enquanto lugar em que se concretiza a eticidade ou a substância ética. “O Estado - diz belamente D. Rosenfield - é a efetuação da liberdade na medida em que age a partir de um saber do que ele é essencialmente, e isto pelo (e no) saber que os indivíduos possuem da efetuação da sua própria liberdade. A liberdade como essência do Estado significa que este medeia-se através daqueles, isto é, o poder de pensar-se como outro de si permanecendo igual a si no ato de “superar” a sua própria mediação. A liberdade conduz a uma tal efetuação histórica anunciando a sua realização necessária”<sup>27</sup>.

Um segundo ponto essencial a se destacar é o referente à lei como essência do Estado. Trata-se da lei enquanto genuína expressão da racionalidade, enquanto lei da razão, vale dizer, lugar onde as vontades racionais de todos os cidadãos podem reconhecer-se. Nela toma carne a liberdade humana. Liberdade e lei se entrelaçam no interior do Estado, onde se efetua a compenetração entre o substancial e o particular. Assim em vez de ser algo simplesmente imposto de fora ao homem ele se torna expressão da sua vontade livre.

No parágrafo 261 Hegel afirma que, no Estado, se dá não só a identidade entre a vontade universal e a vontade particular, como também a intrínseca relação entre direito e deveres. “Em face

do direito privado particular, da família e da sociedade civil, o Estado e, por um lado, necessidade exterior e poder mais alto; subordinam-se-lhe as leis e os interesses daqueles domínios mas, por outro lado, é para eles fim imanente, tendo a sua força na unidade do seu último fim universal e dos interesses particulares do indivíduo; esta unidade exprime-se em terem aqueles domínios deveres para com o Estado na medida em que também têm direitos”<sup>28</sup>.

Hegel chama o Estado de substância dos indivíduos, querendo significar que se trata de um fim universal e subsistente que os leva, enquanto submetidos à dispersão e à finitude, a se transcender num alvo que transfigura sua existência histórico-social e lhe dá consistência e unidade. O Estado é, por conseguinte, a própria racionalidade que tudo permeia e tudo une a si mesmo. Aqui os indivíduos e satisfação de suas necessidades aparecem como instrumentos da majestade do Estado. Ele se afirma como meio vivo em que as pessoas e a sociedade haurem a sua consciência, mergulhando em sua substancialidade. Por isto o Estado é considerado fim último dos indivíduos por ser uma realidade racional que se impõe por si como fundamento da liberdade dos indivíduos, que nele encontram a sua plena realização. Fim último, o Estado recebe a qualificação de divino, na medida em que é um dos momentos intrínsecos do Absoluto, ainda que não constitua a sua totalidade e o seu ápice. O “divino” do Estado não está na sua realidade empírica, mas naquilo que representa a sua essência, ou seja a sua idéia. É o Estado enquanto expressão mais lídima da razão desvinculada de toda manifestação instintiva. É um dos momentos mais altos da razão total.

“É neste contexto que Hegel exige compreender a afirmação segundo a qual o Estado tem um direito soberano sobre os indivíduos pois o Estado é somente um pensamento da cidadania concretizada nas instituições que asseguram o desdobramento deste pensamento. O mais alto dever do indivíduo é ser membro do Estado, o que significa que ele participa de um processo onde se decide o destino dos indivíduos e de todo um povo. Trata-se da

intervenção consciente de cada um dos assuntos que dizem respeito à vida de todos. O mais alto dever do indivíduo consiste, então, não em submeter-se cegamente às ordens da autoridade estatal, mas em pôr em funcionamento o conjunto das determinações que constituem o cidadão que é, simultaneamente, homem jurídico, moral, membro da família, da sociedade e do Estado. O homem é o poder de mediar em si, conscientemente, o conjunto das determinações que formam o cidadão"<sup>29</sup>.

O titânico esforço de Hegel, na sua teoria do Estado, visava, em última análise, a recompor o elo rompido entre *ethos* e *nomos*, entre Ética e Política, refundando, no sólo da história, aquela totalidade ética que vigorou dos antigos à era moderna. A grande questão que se põe é a do significado ético do ato político, questão central entre todas, pois da correta resposta a ela dependem o sentido e o destino das sociedades humanas enquanto sociedades essencialmente políticas. Neste sentido Hegel continua um interlocutor válido para nossos dias.

## NOTAS

- (1) cf. HEGEL: *Princípios da Filosofia do Direito*, Livraria Martins Fontes Ed. Ltda., 2ª edição, 1976, trad. de Orlando Vitorino, p. 52.
- (2) Idem.
- (3) Id., p. 53.
- (4) Id., parágrafo 39, p. 54.
- (5) Id., parágrafo 40, p. 54-55.
- (6) Id., parágrafo 49, p. 62.
- (7) Id., parágrafo 41.
- (8) Id., parágrafo 44, p. 58.
- (9) Id., parágrafo 103, p. 101.
- (10) cf. E. WEIL: Hegel, em *Essais et conférences*, t. I, Paris, Plon, 1970, p. 145.
- (11) Hegel: *Princípios da Filosofia do Direito*, parágrafo 105, p. 104.
- (12) D. ROSENFELD: *Política e Liberdade em Hegel*, Ed. Bras., S. P., 1983, p. 99.
- (13) Id., p. 104.
- (14) Id., nota ao parágrafo 107, p. 105.
- (15) Id., parágrafo 108, pp. 105-106.
- (16) D. Rosenfield: op. cit., p. 104.
- (17) Hegel, op. cit., parágrafo 141, nota, pp. 145-146.

- (18) Id., p. 145. Noto que o tradutor português optou por traduzir *sttlichkeit* por **moralidade objetiva**. No meu texto emprego o termo **eticidade** com o mesmo significado.
- (19) Cf., Id., parágrafo 142, p. 147.
- (20) Id., parágrafo 252, p. 216.
- (21) Id., parágrafo 156, p. 154.
- (22) Id., p. 216.
- (23) Id., p. 224.
- (24) Id., parágrafo 260, pp. 224-225.
- (25) Cf. Id., parágrafo 261, p. 225.
- (26) Cf. *La teoria hegeliana dello Stato*, trad. di Bruno Maffi, Bari 1973, p. 211. O texto inglês porta o título: *Hegel's theory of modern state*, Cambridge, 1972.
- (27) op. cit., p. 216.
- (28) Id., p. 225.
- (29) D. Rosenfield, op. cit., pp. 217-218.

## DEBATE

# A CRISE DO MUNDO ATUAL E A PERSPECTIVA ECOLÓGICA

Vera Irma FURLAN\*

A deterioração do meio ambiente, colocando em risco a vida na terra, pode ser considerada apenas uma das muitas facetas da crise mais ampla que vivemos atualmente. O desemprego, a fome, as doenças e a miséria se agravam a cada dia, principalmente nos chamados países não desenvolvidos. A violência, os crimes, a marginalidade e os fanatismos se proliferam planetariamente. Enfrentamos dificuldades cada vez maiores no relacionamento com as pessoas no casal, na família, na vizinhança, no trabalho, na escola.

Ao mesmo tempo verificamos um desenvolvimento sem precedentes do poder intelectual, científico, tecnológico que contrasta tragicamente com a ausência de respostas satisfatórias para nossas questões mais urgentes. A crise, portanto, é profunda, pois parece que não temos a sabedoria necessária para a superação dos problemas que a humanidade mesma criou. É uma crise de respostas, pois as existentes se mostram insuficientes, parciais, limitadas. Crise dos paradigmas.

---

(\*) **Vera Irma Furlan** é jurdiciense, professora do Instituto de Filosofia da PUCCAMP, doutoranda na UNICAMP com um projeto sobre a perspectiva ecológica na educação (área de Filosofia da Educação).

O paradigma é uma perspectiva, uma postura de vida. Estabelece referências não somente do conhecimento, mas também dos valores, crenças, relacionamentos. É o que está por trás do sentir, pensar, agir, do "ser-no-mundo". É criado pelo processo histórico da humanidade, podendo, portanto, ser transformado por ela.

Diante da crise dos paradigmas existentes, esboçam-se novas posturas, novas perspectivas. E o que está se delineando no presente não é algo totalmente inovador ou completamente diferente de tudo o que se conhece, o que se sabe. O paradigma emergente - O ECOLÓGICO - representa uma síntese das respostas já existentes, mas numa perspectiva global e integrada, exigência de uma realidade que se apresenta complexa, múltipla e em constante processo de mudança.

A crise que vivemos, portanto, é antes de tudo uma crise de percepção do mundo. Viciados em um "jeito de sentir, pensar e agir" que separa o corpo da mente, acabamos por nos distanciarmos de nós mesmos (do nosso corpo, emoções, sentimentos, mistérios), das outras pessoas, dos outros seres, da Terra, do Universo. Acostumados com este distanciamento, acabamos nos identificando apenas com a razão, super valorizando-a em detrimento dos outros aspectos do nosso ser.

Esta maneira "desfocada" de ser se desenvolveu basicamente a partir da revolução científica do século XVII. Com as descobertas de Galileu (fundamentadas pelo filósofo e matemático Descartes) e mais tarde de Newton, o universo passa a ser visto como uma gigantesca máquina composta de partes separadas cujo funcionamento mecânico é explicado nas suas relações de causa e efeito (paradigma cartesiano-newtoniano).

Com a fragmentação da visão de mundo, deixamos de considerar o corpo em todas as suas manifestações como fonte possível de conhecimento. E sob o reinado da razão o conhecimento passa a ser concebido predominantemente como instrumento de poder e controle.

Os primeiros sinais que apontaram os limites desta concepção foram desencadeados no início do século XX pelos

físicos responsáveis pelo desenvolvimento da teoria da relatividade e pela teoria quântica (Planck, Einstein, Bohr, De Broglie, Schrodinger, Pauli, Heisenberg, Dirac). Preocupados em conhecer o universo subatômico, perceberam que o referencial da ciência clássica newtoniana se apresentava insuficiente e inadequado. Diante de questões colocadas à natureza as respostas se apresentavam paradoxais. Aos poucos foram percebendo que num mundo complexo, múltiplo e dinâmico, a realidade é constituída de opostos contraditórios complementares não excludentes. Perplexos descobriram também que esta visão tem tudo a ver com o modo de conceber o mundo das tradições místicas milenares do oriente.

Para o paradigma cartesiano-newtoniano (universo mecânico) os fenômenos somente se relacionam em cadeias de relação de causa e efeito (relações lineares). Não admite antagonismos e contradições na realidade. O homem, enquanto sujeito do conhecimento se separa da natureza (objeto do conhecimento) para poder estudá-la com objetividade. Além disso só é considerado verdadeiro o que pode ser provado por processos lógicos e experimentais sacramentados pelas referências desta concepção.

Sendo assim, tudo pode ser explicado pela ciência. Os mistérios da vida, os paradoxos vividos pelos homens são apenas o "não conhecido". Parte-se, também, do pressuposto que os recursos da natureza e o chamado "progresso" são infinitos e, portanto, jamais se esgotarão. O que justifica a voracidade, o desejo desenfreado de dominação e exploração da natureza e do trabalho dos próprios homens.

Diante da complexidade da crise que estamos vivendo somente uma perspectiva mais abrangente pode apontar caminhos mais abrangente pode apontar caminhos mais satisfatórios. O paradigma ECOLÓGICO, também chamado HOLÍSTICO ("holos", do grego, significa todo, inteiro), antes de se opor aos avanços da ciência e da técnica, incorpora-os numa visão de totalidade em que as contradições não são consideradas como excludentes, mas complementares. O sujeito e o objetivo são dois polos que se interrelacionam no processo do conhecimento, pois o homem faz

parte do próprio universo que ele quer conhecer: é um microcosmo no macrocosmo.

O mundo é percebido como um organismo vivo. É um todo integrado (sistema) muito maior que a simples soma das partes. Há uma interrelação e interdependência de todos os fenômenos, sejam eles biológicos, psíquicos, sociais e ambientais. É profundamente dinâmico, flexível, aberto às mudanças.

O prefixo ECO (do grego, "oikos") apresenta vários significados: casa, bem doméstico, meio natural, ambiência, ambiente. Relaciona-se, assim à mãe, à mulher, ao feminino ("yin", na linguagem do oráculo milenar chinês "I CHING"). Sua atividade é receptiva, consolidadora, cooperativa. O caminho do feminino é a intuição, complementada pela razão ("yang", o masculino na linguagem do oráculo).

A condição que se coloca para o reequilíbrio do universo é o resgate da conexão do ser humano, em primeiro lugar, consigo próprio. De volta para casa, para a nossa primitiva morada que é o nosso próprio corpo. Reconectar-se com o intuitivo, emocional, sentimentos, sensibilidades, afetividades. E este reencontro se dá, ao mesmo tempo, na nossa relação com as outras pessoas, com os outros seres e com o universo: consciência íntima...

As grandes e efetivas mudanças só ocorrem num processo em que as transformações individuais produzem transformações coletivas e vice-versa. A ECOLOGIA exigida pelo nosso tempo é, portanto, RADICAL E PROFUNDA. É espiritual considerando religião como "religare" no sentido de ligar, integrar fortemente, intensamente.

A educação ecológica que necessitamos é muito mais no sentido do reaprendizado da sensibilidade, do afeto, da percepção. Aprender a aprender... Aprender à maneira do artista, que "curte" o processo do desabrochar das diferenças na solidariedade com tudo e com todos.

Aprender a perplexidade. "Per-plexo está aquele que se abre à estranheza do presente, aquele que ama a trama. Nesta

entrega, aquele que tece é também tecido na rede de um real em constante mutação" (Nancy Mangabeira Unger).

**NOTA:** Este artigo foi inspirado no pensamento dos seguintes autores, entre outros:

CAPRA, F. **O Ponto de Mutação.** A ciência, a sociedade e a cultura emergente. S. Paulo, 1989.

GUATTARI, F. **As três ecologias.** Campinas-SP, Papirus, 1990.

MIGLIORI, Regina. **Paradigmas da Educação.** S. Paulo, Aquariana-Instituto Holístico de Educação e Cultura, 1993. Vol. 1, Série Visão de Futuro.

UNGER, N. M. **O encantamento do humano.** Ecologia e Espiritualidade. S. Paulo, Loyola, 1991.

WILBER, K. **A consciência sem fronteiras.** S. Paulo, Cultrix, 1991.

## RESENHA

ADORNO, Theodor W.

**MÍNIMA MORALIA** - Reflexões a Partir da Vida Danificada. São Paulo, ed. Atica, 1992. Título original: MÍNIMA Moralia. Suhrkamp, 1951. Tradução de Luiz Eduardo Bicca e revisão de Guido de Almeida, 216 p.

Adorno, filósofo, musicólogo e sociólogo, nascido em Frankfurt (1903) é um dos expoentes - ao lado de Horkheimer e Walter Benjamin - da Escola de Frankfurt. Juntamente com seu companheiro Horkheimer com o qual seu pensamento às vezes se confunde, faz uma cerrada crítica à filosofia como um todo e à sociedade tecnológica, fruto do iluminismo. O pensamento de Adorno é um duro ataque ao modelo científico patrocinado sob a inspiração iluminista que é um itinerário da racionalidade totalizante. Suas análises da alienação inerente ao mundo da Indústria Cultural e da racionalidade tecnológica exercem profunda influência na segunda metade do nosso século. A ciência e a técnica que vieram para libertar o homem da visão mágica, do mito, criaram outro, mais potente e sofisticado: agora o homem é vítima do próprio progresso e da racionalidade técnica. Assim, o que ele chama de "Indústria Cultural" impede o homem de ser autônomo, livre, capaz de agir conscientemente. Em suma, a razão iluminista tão decantada, não é mais que Razão Instrumental, domínio totalitário e ideológico. Neste prisma é preciso empreender uma crítica geral, negativa... deconstruir tal mito opressor. Cabe a esta crítica resgatar o indivíduo em sua totalidade. A defesa apaixonada e corajosa da liberdade transcendental e da individualidade como valor fundamental do humano é, sem dúvida, a grande contribuição de Adorno ao pensamento filosófico.

A presente obra traz considerações sobre aspectos sociais, antropológicos, psicológicos, estéticos, científicos e filosóficos da sociedade exausta e alienada do pós-guerra. Expressa-se nesta *MÍNIMA Moralia* também o próprio pensamento do companheiro Horkheimer. São apresentados, enfim, com esta publicação, aspectos da filosofia que ambos compartilham.

O caráter solto e descompromissado da forma, bem como, a renúncia a qualquer articulação explícita, revelam diferentes aspectos da Filosofia e da experiência subjetiva do autor. Entretanto, pode-se auscultar ao logo da obra um traço seguro de unidade, ou seja, o olhar agudo e atencioso de Adorno às deformações que permeiam a existência moderna. Isto desde o caráter cotidiano da vida até o pensamento eminentemente filosófico. A compreensão da presente obra também exige que se lhe apresente todo o peso do pano de fundo do qual ela emerge: a dura experiência e a tragicidade da Segunda Guerra Mundial cujos resultados solapam a própria racionalidade moderna em si.

"*Mínima Moralia*" com seus textos esparsos e variados é uma análise "existencial" da alienação inerente ao mundo técnico e industrializado e sua racionalidade objetiva bem como uma poderosa crítica à barbárie em que a modernidade mergulhou.

Basicamente esta crítica adorniana procura desvendar a terrível máscara criada pela falsa consciência da racionalidade científica e sua Indústria Cultural. No transcurso de seus textos o autor explícita estar presente na esfera individual a força libertadora contra toda a coerção social alienante.

Enfim, com Adorno há que se reconhecer que, no contexto da sociedade capitalista, ávida e movida pelo lucro, ainda devem subsistir os ideais ascéticos cujos fundamentos permitem ser ponto de resistência do indivíduo chamado a ser sujeito da construção social livre da alienação e da contenda.

Seguem alguns comentários particularizados sobre determinados itens que permitirão apreciar o alcance da crítica adorniana à existência moderna:

- O fim da família paralisa as forças de oposição. Daí nasce a ordem coletivista alienante. O próprio casamento não passa de uma "subjugação de interesses". E o divórcio põe à tona os graves problemas que perpassam a vida íntima das pessoas e do casal. A instituição matrimonial guarda em seu íntimo uma profunda hipocrisia.

- A sociedade moderna tecnificada traz uma profunda ruptura entre o público e o privado. O particularismo dos interesses burgueses e seu individualismo pervadem as instâncias da vida compartimentalizada e estafante.

- A sociedade é avarenta, pontilhada de interesses e dominações. Nas próprias relações estabelece-se o princípio básico da dominação, até mesmo nas relações mais imediatas.

- O próprio indivíduo perdeu sua autonomia, foi privado da experiência de si mesmo. A funcionalidade das coisas, da sociedade tecnificada exigem apenas "técnicas" de manejo. A experiência subjetiva, a gratuidade do diálogo, a formação de uma consciência crítica se tornam insignificantes. As próprias relações se tornam frias. Até mesmo o ato de dar um presente perde o sentido profundo, pois este também não passa de uma mercadoria, desprovido portanto, de "relação". Enfim, a modernidade chegou à afirmação do indivíduo como mônada fechada. Hoje, os interesses individuais são os mais universais. Na própria percepção arquetípica de si está a dimensão da virilidade, da independência, da segurança e do poder. Enfim, à medida em que o sujeito desaparece, nega tudo o que não é da mesma espécie que ele.

- No que diz respeito à cultura, ela aparece como ideologia do simulacro; que encobre, simula. Possui um caráter propagandístico e dominador. A cultura alemã na pré-guerra estava ávida por um Hitler! Há uma relação íntima entre conhecimento e poder e a imbecilidade deste. A indústria cultural "cria" o conhecimento. A racionalidade da técnica identifica-se com a racionalidade do próprio domínio. O consumismo se torna o portador da ideologia dominante. A ciência e a técnica erigiram-se como destruidores do mito, da magia, do medo e da alienação às forças naturais, mas tornaram o homem vítima de um novo engodo:

o progresso da dominação técnica e sua cultura da dominação ideológica. Daí que esta cultura industrial impede a formação de indivíduos autônomos, independentes e capazes de julgar e de decidir com consciência.

- Em decorrência do desvirtuamento da dominação cultural e sua falsidade artificial a crítica de Adorno à Filosofia Hegeliana é mordaz: "O todo é o não-verdadeiro" (P. 42) O sujeito como indivíduo capitula e com ele sua capacidade crítica. Sucumbe no niilismo existencial.

- A Guerra, neste prisma, assume o máximo de sua barbárie, pois toma os contornos de uma guerra sem ódio. Antes, como um negócio, uma propaganda e seus beligerantes, atores. É o arcabouço final da inumanidade. É a rejeição cabal da Filosofia da história, a filosofia do espírito de Hegel. É a barbárie em ação.

- O pequeno burguês que se identifica com o poder que o domina e que, portanto, não o tem, é um arrogante.

- A sociedade racional/técnica elimina o sentido do viver feminino, visto ser eminentemente patriarcal. A emancipação da mulher é mais uma farsa enquanto vista como desumanização. A imagem da harmonia entre o homem e a mulher é efêmera, visto que esta aparente harmonia é suprimida na intimidade pela barbárie e o ideal feminino acaba sendo forjado pela sociedade masculina.

- Na sociedade burguesa os intelectuais estão mais atentos às formas que ao conteúdo e o discurso docente é uma usurpação. Por outro lado a linguagem do pobre é ditada pela fome. A sociedade tão decantada, como igualitária, é uma farsa. O ponto de partida não é o discurso da igualdade. É preciso se partir da desigualdade, da crítica à ideologia.

Na sociedade repressiva o discurso e sua linguagem manipulativa é uma paródia e o irracional é a razão. Neste prisma entende-se o triunfo da barbárie sobre a cultura. Assim, a própria imbecilidade da guerra é algo produzido pela sociedade paranóica e a astúcia de sua razão irracional. A ideologia transforma a verdade em mentira e esta em verdade.

- Os dominados repetem as tarefas estúpidas dos dominadores e estes produzem os seus bárbaros.

- A sociedade opulenta dá um estatuto moral à riqueza, sendo assim oportunidade de benfeitoria. É um modelo da imoralidade.

- A arte é também aparência do mundo e até mesmo de si própria por ser o que não pode ser: algo perfeito num mundo imperfeito.

Em suma: "Mínima Moralia" só pode ser entendida quando enquadrada no pensamento total de seu autor, na sua "dialética negativa" no sentido de atingir criticamente a totalidade da filosofia e da política que falseiam a realidade. Nisto perdeu-se a confiança na razão objetiva, pois o que importa à filosofia, segundo a crítica de Adorno, não é a veracidade das teorias mas sim a sua funcionalidade em vista dos fins que a própria razão não sabe quais são e sim o Sistema. A razão é razão instrumental. A este estado de coisas faz-se necessário uma crítica radical, total. E nela reconquistar a racionalidade da história, distanciando-se reflexivamente da história. É preciso reconquistar o destino e a razão da história. É nesta direção que mergulha a teoria crítica da Escola de Frankfurt, da qual Adorno é um de seus membros influentes.

**Fernando Vitorino Rizzardo**

Mestrando em Filosofia

PUCCAMP

GUY, Alain. **Panorama de la philosophie ibero-américaine**. Genebra. Ed. Patiño, 1989.

O mais recente trabalho do hispanista-filósofo de Toulouse sobre a filosofia ibero-americana aborda os grandes movimentos de idéias na América Latina, do século XVI a nossos dias.

O vasto panorama assim traçado mostra o interesse constante pelo tema, despertado em Alian Guy desde 1936, a partir de sua amizade com José Gaos, o pensador mexicano. Diretor do Centro de Filosofia Ibérica e Ibero-americana em Toulouse, fundado por ele em 1967, vem trabalhando de modo decisivo para a aproximação entre França e a Latino-América, em estreita colaboração com o Instituto da América Latina, da Sorbonne.

O livro é dividido em três partes. Na primeira, que engloba os séculos XVI, XVII e XVIII, o Dr. Guy trata da filosofia escolástica e seus princípios cultores, e da abertura para a ciência; de especial interesse são os capítulos sobre Bolívar e Bello, "os educadores da Independência", no dizer do autor.

A segunda parte é dedicada ao pensamento do século XIX, abordando a **filosofia romântica e espiritualista** de Mont' Alverne, Echeverria; o **positivismo** de Teixeira Mendes, Alberdi, Gabino Barreda, o **Krausismo** de Barraquero, Vergara, entre outro.

A terceira parte, mais ampla, é dedicada ao século XX e a autores representativos da **escola anti positivista** (Rodó), do **Kantismo** (K orn, Larroyo), do **bergsonismo** (Deústra, Caso, Vasconcelos, Farias Brito), do **racionalismo axiológico e historicista** (Vaz Ferreira, Reale, Ardao, Pucciarelli), do **orteguismo** (Ramos, Zea, Carretero, Kujawski), da **fenomenologia** (Romero, Frondizi, Massuh), do **existencialismo** (Astrada, Virasoro, Ferreira da Silva), do **domarxismo** (Ponce, Justo Mariátegui, Caio Prado, Miné Quesada), do **tomismo** (Derisi, Quiler), do **espiritualismo agostiniano** (Farré,

Caturelli), da **filosofia da libertação** (Gutierrez, Boff, Dussel), para citar apenas alguns autores e escolas estudados.

A ampla **bibliografia** que se segue divide-se em **quatro partes**: a primeira mostra obras que apresentam a filosofia latinoamericana no seu conjunto; a segunda, indica antologias temáticas; a terceira, uma seleção de obras que exibem panoramas filosóficos, por países; Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Cuba, Equador, Guatemala, Honduras, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai, Peru, Porto Rico, São Domingos, Salvador, Uruguai, Venezuela; finalmente, na quarta parte, são elencadas revistas filosóficas dos diversos países.

O texto é completado por um índice de nomes próprios, em ordem alfabética, dos diferentes autores estudados.

Um trabalho de imensa erudição, pioneiro e cuidadosamente preparado. Em termos metodológicos, um exemplo de estudo comparativo em História da Filosofia.

**Constança Marcondes César**

Instituto de Filosofia - PUCCAMP

DURAND, Gilbert

**De la mitocrítica al mitoanálisis: Figura mítica y aspectos de la obra**  
Anthropos, Barcelona, 1993, 366p.

Gilbert Durand, nascido na França em 1921, é professor de Sociologia e Antropologia Cultural na Universidade de Grenoble I. Discípulo de Bachelard, procurou completar antropologicamente a investigação inaugurada por aquele pensador em **A psicanálise do fogo**. À luz da escola de Eranos (co-fundada por Jung), Durand elabora uma hermenêutica simbólica na qual adota uma atitude mitologista: a linguagem mítica é apresentada por ele como o solo nutrício das demais linguagens.

Ao longo do itinerário intelectual durandiano, a imaginação tem sido apresentada não como a 'louca da casa', válvula de escape para o irracional, mas como algo próprio do homem, como aquela faculdade que transcende e ordena as demais atividades do 'Homo Sapiens'. Para Durand, é por meio da imaginação que se realiza a compreensão do sentido. Ele, através de um árduo trabalho de recopilação, comparação e classificação de símbolos, constatou que o imaginário não é um caos dominado pela arbitrariedade: ao contrário, há nele uma articulação interna: certas convergências e correspondências de símbolos que permitem agrupá-los em diferentes constelações. Todo esse trabalho de ordenação das imagens, segundo uma dinâmica intrínseca, levou-o a uma classificação tripartida do universo simbólico articulada em 3 grandes protocolos normativos das representações imaginárias (estruturas: heróicas, sintéticas e místicas) que foram agrupados por Durand em 2 regimes (Diurno e Noturno).

Tendo investigado a morfologia do mundo imaginário, Gilbert Durand também examinou o dinamismo em virtude do qual as grandes imagens tendem a organizar-se em relatos típicos, dando origem à linguagem mítica. Nosso autor, assume uma atitude mitologista que implica numa revalorização epistemológica

do mito, visto como um relato fundador do qual se desprende todo sentido. Em decorrência disso: o estudo de qualquer linguagem cultural será executado, de acordo com Durand, tendo como referência última o mito que se encontra oculto na origem de uma obra cultural; bem como o mito será também o sistema último de referência a partir do qual procuraremos compreender a história. Propõe-se então uma nova metodologia (mitocrítica e mitoanálisis), que será uma verdadeira 'mitodologia', extensiva a todas as disciplinas que fazem do homem, em suas diversas manifestações, objeto de investigação.

A partir das considerações anteriores, verificamos que o livro: *De la mitocrítica al mitoanálisis: Figura mítica y aspectos de la obra*, publicada pela editora Anthropos de Barcelona, é uma demonstração magistral da operatividade metodológica do modelo durandiano, conforme afirma Alain Verjat na "Nota do tradutor". No livro em questão, Durand nos oferece uma coleção de estudos sobre pintores e escritores. As análises do pensador francês estão centradas em torno de duas hipóteses principais que demonstram e, simultaneamente, precisam a metodologia durandiana:

1) Continuidade entre o imaginário mítico e a disposições adotadas pelos relatos culturais modernos;

2) O comportamento concreto dos homens, precisamente seu comportamento histórico, repetem timidamente os decorados e as situações dramáticas dos grandes mitos.

O autor inicia a obra, apresentando algumas definições operativas acerca do simbolismo e consagra 2 capítulos à crítica do estruturalismo formal. A 2ª parte: "Realismo y configuración Dinâmica de las Estructuras" inicia-se com a aplicação, em exemplo concretos escolhidos da arte pictórica, das conclusões dos capítulos anteriores. A partir da rejeição a todo tipo de redução, afirma-se a primazia absoluta da obra em sua singularidade criadora sobre todas as formalizações. Dara Durand, o conhecimento de uma obra de arte deve seguir a dinâmica das tensões estruturais. Seguindo, ele examina a passagem da psicocrítica à mitocrítica através da análise da obra de Xavier de Maistre (Cap. 5). No capítulo seguinte, encontramos um exame do caráter normativo do mito. Durand mostra como o gênero literário novelesco não pode prescindir do

esquema mítico do herói triunfante. No capítulo 7, investiga-se a persistência do mito (no caso, mito do Egito) examinando-se a obra Stendhal. Encontramos, nos livros deste escritor francês, exemplos da passagem de imagens obsessivas e do 'mito pessoal' para uma mitologia coletiva.

A 3ª grande parte da obra trata da passagem da mitocrítica à mitoanálisis. Encontramos inicialmente um exame de como o século XIX passa dos mitos de Prometeu aos da intimidade mística (Cap. 8). O capítulo 'El Siglo XX y El Retorno de Hermes' apresenta uma fina análise do deslizar do pensamento do século XX, e de suas imagens motoras, até uma via de síntese. Esse capítulo pode ser dividido em 3 seções: Uma girando em torno dos perigos de perversão que implica a quebra do mito unitário de Prometeu, através do estudo de obras de Gide e H. Hesse; Outra analisando, através do exame das obras de Proust e Meyrink, a tentativa de reintegração da alteridade, visando a recuperação de uma ética pluralista. A terceira colocará em relevo a importante questão da ética da plenitude, a partir do pensamento jungiano.

Como conclusão, Durand apresenta uma sistematização provisória dos métodos implicados nas diversas análises realizadas nos capítulos anteriores. Sobretudo, ressalta que a mitocrítica é síntese construtiva das demais críticas literária e artísticas. Mostra também que a mitoanálisis tem uma perspectiva mais ambiciosa de decifrar amplas orientações míticas de momentos históricos e culturais coletivos.

O livro: **De la mitocrítica al mitoanálisis...** tem o mérito de demonstrar, conforme afirmamos anteriormente, a operatividade metodológica das hipóteses durandianas. Constatamos que Gilbert Durand, seguindo um procedimento muito particular, aliou, nessa sua obra, a teoria com a prática e abordou com amenidade as considerações mais abstratas. A leitura desse livro permite ao leitor - estudioso de Literatura, Filosofia, antropologia - entrar em contato com teses bastante inovadora e fecundas para as Ciências Humanas.

**Wanderley Martins da Cunha**

CNPq/PUCCAMP

GARAGALZA, Luis.

**La Interpretación de Los Símbolos: Hermenéutica y Lenguaje En La Filosofía Actual.**

Barcelona: Anthropos, 1990, 206p.

Luis Garagalza estudou filosofia na Universidade de Deusto e, atualmente, leciona na Universidade do País Basco. Ele expõe em "**La Interpretación de Los Símbolos: Hermenéutica y Lenguaje En La Filosofía Actual**", fundamentalmente, o conteúdo de sua tese de doutoramento referente a G. Durand e à Escola de Eranos, apresentando, no final da obra, a hermenêutica de Cassirer e Gadamer de modo abreviado.

Como introdução, Garagalza discute as relações entre reflexão filosófica e linguagem, mostrando que a preocupação com a linguagem tem sido, ao longo da história, algo permanente. Para o autor, no século XX essa preocupação acentuou-se até o ponto de o problema lingüístico tornar-se o centro da reflexão filosófica. Nota-se, todavia, a existência de duas posturas antagônicas na abordagem da linguagem como problema filosófico: a filosofia analítica da linguagem e a hermenêutica (compreensiva) da linguagem. Gadamer, Cassirer e Durand situam-se, apesar das diferenças de procedência e interesses, no âmbito da postura hermenêutica. Para eles, a linguagem é uma intermediária que possibilita a compreensão (interpretação) do sentido. Refletir sobre a linguagem é refletir sobre a compreensão.

Na parte mais densa e detalhada do livro (3 capítulos), Luis Garagalza concentra seus esforços na apresentação do pensamento de Gilbert Durand. Inicia afirmando que a obra desse estudioso e o novo enfoque filosófico da linguagem que dela se desprende aparecem marcados pelas investigações poéticas de Bachelard e pelas investigações interdisciplinares da Escola de Eranos.

Durand, a partir da porção não estritamente científico-filosófica da obra de Bachelard, por ampliação reinterpretaiva, lança seu projeto de integração e compreensão da totalidade do universo do discurso humano em uma teoria antropológica unitária.

A Escola de Eranos fundada por Jung em 1933 é, atualmente, o ponto de convergência de amplos estudos interdisciplinares sobre o homem. A característica dessa escola é a busca de um conhecimento gnóstico que persegue a captação do sentido que emerge do nível mais primário, do mito, da experiência vivida e sentida. Assim sendo, o símbolo aparece como o único meio através do qual o sentido pode manifestar-se a realizar-se. Durand, integrado a essa escola e assumindo, como ponto de partida, a teoria do simbolismo de Jung, procede uma crítica ao otimismo jungiano que considera a imaginação simbólica exclusivamente em sua atividade sintética, e procura elaborar uma teoria geral do imaginário.

Garagalza analisa ainda a relação crítica que Durand estabelece com o estruturalismo e a simpatia que esse discípulo de Bachelard tem pela Tradição (pensamento hermético baseado no conhecimento simbólico e não-distinção entre o homem e o cosmos). Durand propõe uma atualização da metodologia hermética como fundamento do "novo espírito antropológico".

Tendo apresentado as coordenadas intelectuais sobre as quais se constrói o pensamento de Durand, discute-se a noção de linguagem simbólica defendida pelo pensador francês. No capítulo denominado "El Símbolo", o autor mostra como Durand delimita a noção nuclear de símbolo, apesar desta se encontrar rodeada por um halo evanescente que não se deixa fixar totalmente. Em seguida, examina-se a dialética que o símbolo estabelece entre a natureza e a cultura, entrelaçando-as num trajeto antropológico.

O homem se encontra solicitado por duas forças extremas: tendências instintivas e as coerções sociais/ambientais. Aquilo que o caracterizaria seria o fato de manter um equilíbrio dinâmico entre essas duas forças, estabelecendo um acordo. Tal função seria

executada pelo simbolismo. Durand define o trajeto antropológico como sendo exatamente o incessante intercâmbio existente no nível do imaginário entre as pulsações subjetivas e as intimações objetivas advindas do social.

Em um outro momento de extrema relevância do texto, é nos apresentado um exame da morfologia (classificação sistemática) do mundo imaginário que a linguagem articula. Para Durand, o universo simbólico humano é dividido em dois regimes: diurno e noturno. Esse universo não é um caos inconexo, revela uma articulação interna, certa polarização das imagens em torno de esquemas dinâmicos e de arquétipos, formando constelações de símbolos coerentes. Tais constelações vão convergindo na direção de duas forças de coesão fundamentais, até delimitar os dois regimes antagonísticos citados acima.

No capítulo "El mito y su interpretación. Mitocrítica y mitanálisis.", Garagalza passa a apresentar a dimensão dinâmica do símbolo, isto é, o dinamismo em virtude do qual as grandes imagens tendem a organizar-se em relatos típicos, dando origem à linguagem mítica. Aqui o mito é visto como a primeira emergência da consciência, instaurador da significação afetiva na qual se enraíza todo posterior desdobramento de sentido. No mito, símbolos, esquemas e arquétipos se dinamizam, articulando-se um relato onde os acontecimentos se sucedem linearmente. Durand, afirma o autor, vê no mito um modelo de linguagem.

A atitude mitologista de Durand acarreta uma revalorização epistemológica do mito: "El mito es el sistema último de referência a partir del cual la historia se comprende". (pág. 99) Também, segundo a visão durandiana, o estudo de qualquer obra cultural deverá ser feito tendo como referência última o mito que permanece oculto em sua origem. Nesse sentido, propõe-se uma mitocrítica que busca descobrir o mito no qual se integram as obsessões e os complexos pessoais.

Tendo feita a exposição da hermenêutica de Gilbert Durand, o autor apresenta rapidamente a hermenêutica da linguagem na filosofia de E. Cassirer (apêndice 1) e a ontologicidade da linguagem na hermenêutica de H. G. Gadamer (apêndice 2).

A obra que a Editorial Anthoropos agora nos apresenta é, seguindo as palavras de Ortiz-Osés na apresentação da mesma, um estudo esclarecedor e pedagógico, claro e profundo: mostra de um modo sistemático o âmbito da hermenêutica que ainda permanece pouco explorado em nosso meio. Sobretudo, a obra de Garagalza permite-nos visitar com segurança os aspectos principais da obra de Durand. Por fim, o livro em questão é de extremo interesse tanto para aqueles que trabalham no campo filosófico como para investigadores de outras áreas das Ciências Humanas.

**Wanderley M. da Cunha**

CNPq-PUCCAMP

SCHELER, Max. **Da Reviravolta dos Valores: ensaios e artigos.** Trad. M. A. S. Casa Nova. Petrópolis: Vozes. 1994. 184 pags.

Max Scheler (1874-1928), filósofo emocionalista alemão, inspirou-se em Husserl para aplicar o método fenomenológico ao mundo dos valores. Para ele, há um tipo de experiência capaz de revelar objetos autênticos, dispostos em ordem eterna e hierárquica, totalmente qualitativos e objetivos, independentes, assim, do sujeito. Estes objetos são os valores, que não são bens nem fins.

Composto da introdução e de dois textos, "Para a Reabilitação da Virtude" e "O Ressentimento na Construção das Morais", que apresentam a fenomenologia na apreensão dos fenômenos em consonância com o instante originário do seu aparecer, **Da Reviravolta dos Valores** compreende uma parte da obra de Max Scheler, que trata da questão da virtude, do amor cristão, do ressentimento, do ódio, da cobiça e do humanismo moderno, no intuito de libertar a juventude alemã de todo veneno trazido pelo ressentimento. Outra tese defendida neste livro é o resgate da possibilidade de compreensão de Cristo, enquanto modelo de força vital, refutando a tese Nietzscheana acerca do cristianismo.

Na introdução, Scheler aborda a questão da herança do pensamento e faz um apelo por novos herdeiros, novas pessoas para assumirem a tarefa de pensar, ou seja, novos filósofos.

No primeiro texto, Para a Reabilitação da virtude, Scheler busca retomar a virtude no seu conceito original grego, até então, deturpada pelos filósofos da burguesia moderna, como Kant, para quem a virtude é um mero efeito da vontade em consonância com o dever. Max Scheler apresenta a humildade como sendo a mais nobre das virtudes cristãs e o caminho para a salvação. Contudo, chama a atenção para a interpretação errônea da humildade enquanto servidão. Para ele, a humildade consiste na dinâmica de não deixar que a alma se contamine com valores terrenos. Scheler chama a atenção também para a veneração do homem à Deus, ao mundo e

à si próprio, ou seja, a busca de valores de plenitude e profundidade desses seres, deixados de lado pela evolução científica e tecnológica.

No segundo texto, Scheler define o ressentimento como um revivenciar uma emoção, um sentir de novo. Contudo, essa palavra traz uma qualidade negativa, um movimento de hostilidade. Fenomenológica e sociologicamente, o ressentimento é o envenenamento da alma com movimentos e afecções normais à natureza humana. Tais movimentos são o impulso de vingança, o ódio, a maldade, a cobiça, a inveja e a malícia. Contudo, a origem do ressentimento está na comparação de valores de uma pessoa com relação à outra, que vai do individual ao social, ao econômico e até ao existencial. Mas, há na consciência uma tendência de superar o estado insatisfatório entre a tensão e o não poder, encarando positivamente o fato de um bem respectivo ser negado, tornando-o uma aspiração em consonância com a vontade para conquistar um bem. Desse modo, o ressentimento encontra vital importância na formação da ética e da moral, como na moral cristã, convertendo o ódio em amor.

Scheler apresenta também o ressentimento como atuante e modificador da moral do homem moderno, analisando três elementos principais: o valor do trabalho pessoal e da aquisição própria; o subjetivismo dos valores; e a subordinação dos valores da vida aos valores da utilidade, mostrando que o valor vital supera o valor da utilidade, e o útil é apenas a realização de algo agradável, devendo a vida produzir algo útil apenas na medida em que pudermos gozar de algo agradável, quando ela mesma é colocada na fila dos valores vitais mais elevados e pode dominá-los livremente. Desse modo, essa hierarquia valorativa, válida a si mesma, se constitui, através da sua interligação, numa reviravolta completa da moral moderna.

Concluindo, pode-se dizer que, em tempos de crise pelos quais passa a humanidade, Scheler não escreve apenas para a juventude alemã, mas, para todos aqueles que, de uma forma ou outra, vivem o drama do ressentimento.

**Geraldo Evangelista Pereira**

2º Ano de Filosofia - PUCCAMP

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) 36-7001 - Ramal 229**  
**13020-904 - 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 59 - RACIONALIDADE E COMUNICAÇÃO**

**Capa:** Marcelo De Toni Adorno

**Diagramação e Composição - Supervisão Geral:** Anis Carlos Fares;  
Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Aparecida Meschiatti Storti e Maria Rita Aparecida Bulgarelli Nunes;  
Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno.

**Impressão - Encarregado:** Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Ciolfi, Emerson Rogério Scolari, Jair Alves de Oliveira, Luiz Carlos Batista Grillo, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro, Roberto Mauro Duarte e Sérgio Ademilson Giungi.

**Auxiliares de Administração:** Elaine Simone Bernardo, Fernanda Mara Cabral, Flávia D. Costa Moraes, Márcia Figueredo dos Santos.

**Redação e Administração:** Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
13020-904 Campinas-SP - Tel.: (0192) 36-7001 - Ramal 229

**Distribuição:** Papyrus - Livraria-Editora  
Rua Barreto Leme, 1178  
13010-202 - Tel.: (0192) 32-7268

**Alberto Cupani**

FILOSOFIA, RACIONALIDADE E COMUNICAÇÃO - O PAPEL ATUAL DA FILOSOFIA CONFORME APEL E HABERMAS

**Gustavo A. Caponi**

KARL POPPER E A FILOSOFIA CLÁSSICA ALEMÃ: COMENTÁRIO A "CONTRA UM RACIONALISMO REDUZIDO A TERMOS POSITIVISTAS" DE JÜRGEN HABERMAS

**Marilúze Ferreira de Andrade e Silva**

FUNDAMENTOS LÓGICOS DO CONHECIMENTO: A LÓGICA DOS TERMOS

**Paulo de Tarso Gomes**

CONHECIMENTO E INTERDISCIPLINARIDADE

**Gonçalo Armijas Palácios**

RORTY: ENTRE O ANALÍTICO E O EDIFICANTE

**Constança Marcondes César**

CONTRA O DOGMATISMO

**Júlio Cabrera**

A FILOSOFIA DA LÓGICA DE HUSSERLE E A SUA RELAÇÃO COM A LÓGICA FORMAL MODERNA

**Solange Puntel Mostafa e Eduardo Ismael Murguia**

OS INTELLECTUAIS E SUA PRODUTIVIDADE

**Fernão Pompeo de Camargo Neto**

DO JUSNATURALISMO À FILOSOFIA DA HISTÓRIA: A GÊNESE DA IDÉIA DO ESTADO ENQUANTO UM ESPAÇO PÚBLICO QUE SE CONTRAPÕE À ESFERA DOS INTERESSES PRIVADOS

**João Carlos Nogueira**

ÉTICA E DIREITO EM HEGEL

**DEBATE**

**RESENHAS**