

CAMINHOS DA EPISTEMOLOGIA II

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 Moraes, 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 Letícia Jacobini, Milton Aparecido Nunes, 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 (Gídy).

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 XVIII

nº 57

setembro/dezembro/1993

HEMEROTECA - IAG
FOMBO N.o. 351
VOL. N.o. 01

INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUCCAMP

REFLEXÃO 57
CAMINHOS DA EPISTEMOLOGIA II

CAMPINAS, SP
1993

INSTITUTO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
HEMEROTECA
PUCCAMP

**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 56 fascículos em 18 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

SUMÁRIO

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

ARTIGOS

Constança Marcondes César , Verdade e Ética	11
Maria Cecília M. de Carvalho , Paul M. Churchland: as ações intencionais e a lógica de sua explicação	18
Silvio Seno Chibeni , Descartes e o Realismo Científico ..	35
Alberto Oliva , Acerca dos pressupostos individualistas e holistas da teoria cartesiana da evidência	54
Marco Antonio Frangiotti , Aspectos Metodológicos da Filosofia Especulativa Kantiana	82
Demetra Sfondoni , The reality of the unobservable in physical theory: an account of C. S. Peirce's "Pragmatic Realism"	103
Luiz Henrique de Araújo Dutra , A crítica de Richard Boyd ao Empirismo e ao Construtivismo	119
José Carlos de Paula Carvalho , Epistemologia e Antropologia do imaginário em Gilbert Durand	136
Solange Puntel Mostafa , Ademir Benedito Alves de Lima e Eduardo Ismael Murguía Maranon, Paradigmas teóricos da Biblioteconomia e ciência da informação	150
Estevão Chaves de Rezende Martins , A Enciclopédia de 1775 e o surgimento da crítica da razão pura	172

DEBATES

João Francisco Regis de Moraes , A importância do papel da Teoria no conhecimento científico	181
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Constança Marcondes César, O pensamento como redenção	188
Evangelos A. Moutsopoulos, Fundamento ontológico e fundamento existencial dos valores. Abordagem fenomenológica preliminar	193

SOMMAIRE

Éditorial.....	7
----------------	---

ARTICLES

Constança Marcondes César , Vérité et Éthique	11
Maria Cecília M. de Carvalho , Paul M. Churchland: les actions intentionnelles et la logique de son explication.....	18
Silvio Seno Chibeni , Descartes et le réalisme scientifique ..	35
Alberto Oliva , Au sujet des préssupposés individualistes et holistes de la théorie cartésienne de l'evidence	54
Marco Antonio Frangiotti , Aspectes methodologiques de la philosophie spéculative kantienne.....	82
Demetra Sfendoni , The reality of the unobservable in physical theory: an account of C. S. Peirce's "Pragmatic Realism"	103
Luiz Henrique de Araújo Dutra , La critique de Richard Boyd à l'empirisme et au constructivisme	119
José Carlos de Paula Carvalho , Epistémologie et Anthropologie de l'imaginaire chez Gilbert Durand	136
Solange Puntel Mostafa , Ademir Benedito Alves de Lima e Eduardo Ismael Murguia Maranon , Paradigmes théoriques de le Biblioteconomie et de la science de l'information	150
Estevão Chaves de Rezende Martins , L' Encyclopédie de 1775 et le surgissement de la critique de la raison pure	172

DÉBATS

João Francisco Regis de Moraes , L'importance et le rôle de la théorie dans la connaissance scientifique	181
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Constança Marcondes César, La pensée comme rédemption	188
Evangelos A. Moutsopoulos, Fondement ontologique et fondement existentiel des valeurs. Visée philosophique préliminaire	193

EDITORIAL

Pela segunda vez a Revista REFLEXÃO consagra um número especial à área temática da Epistemologia. Nada mais adequado, dado o caráter basilar que as questões epistemológicas assumem para o pensar filosófico. Descartes, Kant, Peirce são autores sempre revisitados que, neste número, mereceram atenção especial de S. CHIBENI, A. OLIVA, M. A. FRANGIOTTI, E. MARTINS e D. SFENDONI. O problema - hoje em dia muito atual - levantado pela alegação feita pelo Realismo de que a ciência nos oferece relatos sobre o mundo, os quais podem ser verdadeiros ou falsos, constitui objeto de análise nos artigos de S. CHIBENI, D. SFENDONI e L. H. de A. DUTRA. As relações entre ética e ciência, vistas pela ótica bachelardiana, são abordadas por C. M. CÉSAR e em seu artigo M. C. M. de CARVALHO enfoca o tema da interpretação e da explicação de ações intencionais, com destaque para a posição de P. M. Churchland. O trabalho de MOSTAFA, LIMA e MARANON analisa alguns paradigmas teóricos da Biblioteconomia e da Ciência da Informação e o de J. C. CARVALHO nos convida a pensar sobre os fundamentos da antropologia de Durand. Os trabalhos reunidos em DEBATES, de autoria de J. F. REGIS DE MORAIS, C. M. CÉSAR e E. A. MOUTSOPOULOS, completam e enriquecem este número.

A REDAÇÃO

ÉDITORIAL

Pour la deuxième fois la Revue **Reflexão** consacre un numero spécial au domaine thématique de l'Épistémologie. Rien de plus adéquat, étant donné le caractère fondamental que les questions épistémologiques prennent dans la pensée philosophique. Descartes, Kant, Peirce sont des auteurs toujours revisités que, dans ce numero, ont reçu une attention spéciale de S. Chibeni, A. Oliva, M. A. Frangiotti, E. Martins e D. Sfondoni. Le problème - aujourd'hui en relief - soulevé par l'affirmation du réalisme, que la science nous offre des récits au sujet du monde, lesquels peuvent être vrais ou faux, c'est l'objet d'analyse dans les articles de S. Chibeni, D. Sfondoni et L. H. de A. Dutra. Les relations entre éthique et science, envisagées dans la perspective bachelardienne, sont mises en relief par C. M. César; dans son article M. C. de Carvalho envisage le thème de l'interprétation et de l'explication des actions intentionnelles, soulignant la contribution de P. M. Churchland. L'article de Mustafa, Lima et Maranon fait l'analyse de quelques paradigmes théoriques de la Bibliothéconomie et la Science de l'Information et l'article de J. C. Carvalho nous invite à penser au sujet des fondements de l'anthropologie de Durand. Les écrits réunis sous le titre **Débats**, dont les auteurs sont J. F. Régis de Morais, C. M. César et E. A. Moutsopoulos, complètent et enrichissent ce numero.

La Rédaction

VERDADE E ÉTICA

Constança Marcondes CÉSAR

(PUCCAMP/CNPq)

RÉSUMÉ

Il y a, dans les oeuvres de Bachelard, quelques indications au sujet des valeurs éthiques qui doivent inspirer l'activité scientifique; ces valeurs sont le dialogue, la surveillance; et à la "cité scientifique", Bachelard signale la tâche de surveiller cette surveillance.

RESUMO

Podemos extrair das obras de Bachelard lições sobre os valores éticos que devem caracterizar os cientistas e indicações sobre a finalidade moral do conhecimento científico. **Diálogo e vigilância** são esses **valores éticos**; a instância reguladora, a "cidadela científica".

Bachelard não escreveu com o escopo específico de propor uma ética para os cientistas. Mas de suas obras podemos extrair lições sobre os valores **éticos** que devem caracterizar os cientistas e indicações sobre a **finalidade moral do conhecimento científico**.

Diálogo e vigilância são os valores éticos do cientista; a instância reguladora dá-se pela proposição do **corracionalismo da cidadela científica**.

A **cidadela científica** é constituída pela "união dos trabalhadores da prova" (**Le rationalisme appliqué**, p. 31), buscando, ao longo da história da ciência, uma racionalidade cada vez mais fina.

Crítico do racionalismo moderno, crítico do cartesianismo, Bachelard funda a atualidade do racionalismo, sem recorrer à dúvida metódica. A atualidade do racionalismo é apoiada não apenas na clareza na presença das idéias em nossa consciência, mas também na disponibilidade de trabalharmos com esse material de idéias.

Contra os “intuicionismos, existencialismos e fenomenologismos” (id. p. 32), que recebem essa atualidade de uma presença do objeto que lhes é oferecida, o racionalismo bachelardiano “chama os pensamentos (...) seguindo uma ordem de precedência (...) [onde] as idéias organizadas podem ser chamadas com segurança à consciência e tornarem-se, assim, **metodicamente presentes (...)**” (id.).

Reflexão segunda, reflexão sobre a reflexão, tal é a ciência contemporânea, centrada numa **memória racional**, em teoremas puros, em evidências discursivas. Nesta ciência, a clareza decorre da “clareza mútua das idéias associadas” (id., p. 33).

Contra o intuicionismo, Bachelard opõe o pensamento **retificado**; contra o existencialismo, o **co-existencialismo**; para ele, a complexidade é o valor mais alto do **racionalismo dual** - pensamento em vir-a-ser, “promoção de ser” (id.), do sujeito que apreende a si mesmo e ao real.

Inspirando-se em Kant, que propõe a discussão das condições em que afirmações sobre a natureza podem ser abordadas a partir de conceitos matemáticos, Bachelard mostra que a “física e a química contemporâneas nos põem em presença de diferentes aproximações à verdade”, caracterizando “a estrutura de um conhecimento aproximativo”, que retifica seus fundamentos incessantemente.

Bachelard reconhece certa concordância entre seu pensamento e o idoneísmo de Gosseth (id., p. 37), afirmando que a coexistência das idéias científicas se desenrola num tempo repensado, reorganizado.

Contra o essencialismo, o existencialismo, nosso autor propõe um **co-essencialismo**, um **co-existencialismo**; denuncia a

evidência imediata do empirismo, mostrando que “a ciência não é o pleonasma da experiência (...) [pois] **só há ciência daquilo que está oculto**” (id., p. 38), e **conhecer é descobrir** as leis ocultas, multiplicar as relações racionais. Descobrir é estender noções, intensificar a ordenação racional, **reorganizar** constantemente o campo epistemológico.

O reconhecimento de valores de **coerência** conduz à **coexistência**, isto é, ao compreender, por um sujeito que faz a outrem compreender uma certa coesão, um certo valor racional. A intersubjetividade assim alcançada caracteriza a objetividade científica, ao longo da história do saber. Nasce dessa forma, uma cultura científica que desencadeia experiências novas, acontecimentos da razão. Para Bachelard, o racional não se reduz ao lógico; ele sublinha a intersubjetividade racionalista como “gosto nunca apaziguado de aprender” (id., p. 45).

O saber científico se caracteriza pela **admiração refletida** perante o objeto e por uma estética da organização das idéias. Resulta não numa “ontologia da intuição mediata de um cogito inicial” [mas] (...) na “lenta e progressiva busca de uma **ontologia discursiva** na qual o ser se consolida pelo seu conhecimento” (...) [e em vez de] “**ser afirmado** em um cogito inicial (...) [é] **confirmado** [pelo] trabalho ordenado” (id., p. 46).

O eu racional não é mero cogito, é “consciência de retificação (...) programa de experiências”, e o não eu não é mero “**mundo construído** (...) [mas] **mundo retificado**”. “problemática constituída” (id., p. 51).

O **sujeito racional** deve ser apreendido dialeticamente: aberto ao mundo e desdobrado em si, assumindo em si múltiplas instâncias julgadoras, múltiplos cogitos; o **objeto**, abordado não apenas como **objeto designado**, mas como **objeto instrutor** (id., p. 54), numa perspectiva metafísica que enfatiza o acoplamento entre sujeito e objeto.

O acordo intersubjetivo vai decorrer, não mais de uma intuição direta e imediata, mas “de uma designação progressiva e discursiva, cortada por numerosas retificações” (id., p. 54) da

experiência, pela ruptura com o senso comum. A comunhão racional de um eu-tu indica que se auxiliam na busca da solução de um problema (id., p. 56). O desdobramento racional de um problema supõe que o sujeito pensante tome consciência do objeto como problema, enumere seus conhecimentos para solucioná-lo e ponha em questão as bases mesmas desses conhecimentos.

Assim, no “racionalismo questionante”, o “Problema é o apoio ativo da investigação” (id., p. 57).

A mobilização racional tem como etapas: “Fundação, coerência, dialética e problema (...)” e é sobre estes quatro momentos que se apoia o cogitamus, isto é, o diálogo entre o eu e o tu racionalistas, que chegam a um acordo discursivo, não a uma concordância absoluta.

As certezas do sujeito racionalista estão fundadas na psicanálise do conhecimento, que o leva a perceber os obstáculos epistemológicos em si e no outro, ou seja, a vinculação inicial do investigador a valores irracionais. Põe-se, deste modo, o “cogito da obrigação mútua”, que consiste em expor ao outro os acontecimentos que me obrigam a pensar de tal modo; é, inicialmente, certeza “do acordo com o outro racional” (id., p. 58); é também “constatação da resolução de um problema”, “socialização da verdade” (id.).

As verdades científicas aparecem como coordenadas, codificadas; e “é do tu que vem a prova da fecundidade de meu próprio pensamento”, pois o tu está ligado, no racionalismo científico, ao “controle, à verificação, à confirmação, à psicanálise, ao ensino, ao normativismo (...) formas [essas] de coexistência” (id., pp. 59-60).

No sujeito pensante instala-se um tu vigilante, em face de si mesmo; e o cogitamus se torna coexistência, uma “tessitura de coexistência, não mais um fio de existência” (id., p. 60). A clareza decorre, não mais de uma intuição imediata, uma presença imediata de si em si mesmo, mas da partilha, com o outro, das razões em que se funda a solução do problema: “(...) a precisão é uma instância de eu-tu” (id., p. 63).

No plano do sujeito cognoscente, o outro interno com o qual o cientista se defronta, decorre da vigilância intelectual de si. A supervigilância é abordada, por Bachelard, a partir das duas implicações individuais e culturais, na sua dialética. O pensamento parece ter uma dimensão secreta, ao contrário das emoções, patentes no rosto de quem as experimenta. No campo da reflexão, a oposição secreto/manifesto implica que a liberdade de pensamento só exista quando o sujeito for capaz de dominar este dualismo.

Como ulteriormente em Ricoeur, em Bachelard as fontes do estudo dessa oposição são Nietzsche e Freud, e a ficção é um lugar privilegiado de exposição da “divisão do sujeito” (id., p. 67), “determinação do ser pensante” (id.).

O sujeito se contrapõe a si mesmo também na dialética objeção-resposta, suposição-controle, passado-presente; emerge, assim, “uma ontologia distribuída em dois ou muitos níveis de ser” (id.). A tarefa da cultura científica é promover a consciência da divisão, a vontade clara de se dividir, e mostra que, na razão-polêmica, na razão que polemiza consigo mesma, até o erro tem um sentido positivo, é propulsor de ser. É este aspecto polêmico da verdade, assinalado por Nietzsche e pela psicanálise, que vai interessar Bachelard. O visível tem uma contrapartida invisível: aquilo que se busca esconder.

O doente imaginário, como Freud bem o mostra, supõe como verdadeira a existência permanente de uma vigilância exterior. Mas Freud postula, na psiquê, uma instância observadora, separada do restante do eu. Para Bachelard, Freud não estudou o desenvolvimento bem sucedido desta cisão da consciência, mas somente a sua anomalia. A cisão bem sucedida tem um valor positivo, implica vida dialogada, pondo em questão o julgamento que fazemos de nós mesmos; em Bachelard, a censura freudiana é substituída pela noção de vigilância, a qual comporta diversos níveis. É uma cisão voluntária, da consciência que assume a responsabilidade de objetivação; à instância observadora que a consciência clara propõe para si mesma, Bachelard chama de “super-ego-in-telectual” (id., p. 75). Sua “severidade justa” se expressa de três modos fundamentais: “pelas experiências objetivas,

pelos encadeamentos racionais, pelas realizações estéticas” (id., p. 76). Seu modelo por excelência é a arte, na qual o mestre corrige e ensina através da correção. Os mestres representam, na cultura científica e no campo da arte, aquilo que o super-ego intelectual representa para o sujeito individual: são as **super-pessoas**, que personificam a vigilância da cultura, o apelo a uma evolução.

Bachelard propôs, na sua análise do cogito, uma psicologia exponencial, uma hierarquização do cogito em diferentes níveis de complexidade; no campo da vigilância, esta hierarquização também é possível. Assim, Bachelard diz que para a “vigilância de si mesmo que seja segura, é preciso, de algum modo, que ela própria seja vigiada” (id., p. 77). Ao primeiro nível de vigilância, é possível acrescentar a **vigilância da vigilância** ou (vigilância)², e até mesmo falar de **vigilância da vigilância da vigilância** ou (vigilância)³ e até de (vigilância)⁴. Ao primeiro nível, corresponde a atenção ao fato, a expectativa de um evento; é, pois, dirigida ao objeto de estudo. Ao segundo nível, corresponde a consciência do método, a psicanálise do conhecimento objetivo. Ao terceiro nível, o questionamento do método, a crise da interpretação dos fenômenos, a história recorrente da ciência. Bachelard postula, ainda, um quarto nível da vigilância, que abala a fé irracional na razão; é a zona da poética, onde, “o ser pensante de repente se espanta de pensar” (id., p. 81).

O valor fundamental da filosofia bachelardiana é o **diálogo: diálogo consigo**, estabelecendo níveis diversos de apreensão de si, níveis diversos de vigilância intelectual; **diálogo com o objeto**, diálogo entre o abstrato e o concreto, fazendo emergir uma profusão de teorias, uma infinita aproximação ao mistério da matéria; **diálogo com os outros cientistas**, no plano de uma história recorrente e no plano da discussão e crítica recíprocas, por fidelidade à verdade.

O progresso do conhecimento visa a felicidade intelectual, pois “o homem tem um destino de conhecimento (...)” “um destino sem fim”, pois “Conhecer só pode despertar um único desejo: conhecer mais, conhecer melhor” (*L’activité rationaliste de la physique contemporaine*, p. 223), descobrir a verdade, barrando o irracional (id., p. 27).

É dentro da história das ciências, é constatando as rupturas e mudanças profundas que as descobertas novas produzem no saber científico, que o homem reconhece seu destino, como o "ser das transformações (...) realizando a experiência do vir-a-ser psíquico prolongado, renovado, retificado, que é precisamente o vir-a-ser atual da ciência" (id., p. 4).

"A compreensão" tem um sentido espiritual, "é um impulso espiritual" (*Le Nouvel esprit scientifique*, p. 179). Bachelard reencontra, nessa perspectiva que propõe da leitura da história das ciências, o tema do *L'engagement rationaliste*: a ciência nunca é motivo de fracasso ou destruição do homem; é progresso em direção à verdade, à racionalidade; aprofundando seus conhecimentos, o homem se humaniza, se espiritualiza, se abre ao outro.

A aventura intelectual mostra que os eixos da poesia e da ciência podem ser complementares, pois no ápice da criação científica existe uma dimensão intuitiva, que é próxima da criação poética. Há uma estética da inteligência, assinalada por Bachelard, e que tem parentesco estreito com sua poética. É o caráter dinâmico do saber científico e da criação artística - que nos fazem sonhar e ver de modo novo o imediatamente dado - que Bachelard põe em relevo em suas obras. É a paixão, que em ciência conduz ao questionamento e ao novo, e na arte, à compreensão poética do mundo e à criação de obras, que Bachelard explicita em seus escritos.

O homem criador é alguém que, através da razão, científica ou poética, alcança a felicidade moral.

"Ser entreaberto", aberto a si e aberto ao mundo, o homem busca, na sua existência, verdade e transcendências.

PAUL M. CHURCHLAND: AS AÇÕES INTENCIONAIS E A LÓGICA DE SUA EXPLICAÇÃO

Maria Cecilia M.de CARVALHO
PUCCAMP/CNPq

RESUMO

Neste artigo a autora põe em relevo um dos problemas fundamentais de uma filosofia da ação, o qual consiste em identificar qual há de ser a estrutura lógica das explicações de ações intencionais. Expõe a posição defendida por Paul M. Churchland esboçando uma confrontação com outras posições relevantes surgidas no âmbito da filosofia analítica da ação.

Abstract:

In this article the author puts forward one of most central the problems of a philosophy of action which consists in stating what should be the logical structure of action-explanations. Paul M. Churchland's views about this subject are presented and a short confrontation with other positions held by analytical philosophers of action is tried.

INTRODUÇÃO

Entre as questões que, no âmbito da teoria analítica da ação, suscitaram as mais vivas controvérsias está sem dúvida

aquela que diz respeito à estrutura lógica das explicações de ações intencionais: o que estava em debate nessas discussões era saber se as explicações de ações intencionais, que fazem apelo às razões do agente ou às suas intenções para agir, constituem uma classe "sui-generis" de explicação, distinguindo-se fundamentalmente das explicações causais de acontecimentos naturais, ou se elas exibem a mesma forma lógica das explicações oferecidas pelas ciências empíricas, as quais explicam um dado fenômeno mediante sua subsunção a leis gerais e certas condições iniciais relevantes. Pretendo esboçar as linhas gerais da posição de Paul M. Churchland, defendida em seu artigo "The logical character of action-explanations".¹

Algumas palavras introdutórias sobre importantes posições que foram desenvolvidas no âmbito da Filosofia da Ação, no período que vai de meados dos anos cinqüenta até meados dos anos sessenta parecem oportunas, pois nos permitem contrastar a teoria de Churchland com outras posições rivais e oferecer subsídios para avaliá-la quanto a seu mérito relativo.

1. Três tradições

Gostaria de distinguir três tradições que constituem o pano de fundo relevante à luz do qual se poderá focalizar melhor a posição de Churchland.

1.1. A tradição neo-wittgensteiniana

Conhecida na literatura pelo nome de tradição neo-wittgensteiniana, seus representantes principais (A. I. Melden, G. E. Anscombe e, posteriormente G. H. von Wright, entre outros) costumam recorrer a Wittgenstein para respaldar suas posições.²

Seus defensores aderem ao que se convencionou chamar de "argumento da conexão lógica".³ Há muitas formulações alternativas desse argumento. Parece-me entretanto que seu ponto crucial consiste em assumir que a relação existente entre as razões de um agente para agir (e por razões se entende aqui todo o

complexo volicional-cognitivo, constituído de intenções, desejos, crenças, preferências, etc) e a ação a ser explicada não é de natureza contingente, mas se trata de uma relação conceitual, analítica e até mesmo lógica. Donde se seguiria que a relação entre as razões relevantes e a ação que elas explicam não pode ser causal, uma vez que, segundo a concepção humeana de causalidade, a relação entre uma causa e seu efeito é contingente, empírica e não logicamente necessária. Se o chamado argumento da conexão lógica for procedente, não pode haver nenhuma lei empírica a conectar as razões de um agente e as ações correspondentes. Parece-me que os argumentos mais fortes em favor da tese da conexão lógica entre razões e ações são os seguintes:

a. Suponhamos que uma pessoa declare ter uma determinada intenção e determinadas convicções a respeito de como realizar o objeto de sua intenção. Caso essa pessoa nada faça para ocasionar o que alegadamente pretende, sem que tenha ocorrido algo que representasse um impedimento para tal e sem que haja indícios de que tenha abandonado a intenção e/ou as crenças relevantes, acreditamos ter boas razões para duvidar de sua sinceridade ou de sua capacidade para avaliar adequadamente a situação com respeito a fins e meios.

b. Quando atribuímos determinadas intenções e crenças a uma pessoa, evitamos falar em falsificação de uma predição, caso a ação pertinente não seja realizada ou sequer tentada. Preferimos dizer que as condições iniciais não foram satisfeitas, ou seja, concluímos ser falsa a atribuição de intenções, preferências e crenças àquela pessoa. Analogamente, quando a ação é realizada, não julgamos plausível falar-se em confirmação empírica de uma predição causal; a realização da ação representa, antes, o critério lógico que nos autoriza a atribuição daquele complexo de intenções e crenças ao agente.⁴

1.2. A tradição idealista e o argumento das “boas razões”

Outra posição de destaque no debate e que também se opõe à tese de que a relação entre razões e ação seja de natureza

causal e que possa haver leis de cobertura vinculando razões e ação é oferecida por W. Dray, proveniente do idealismo britânico.⁵ O argumento de Dray é conhecido pelo nome de argumento das boas razões. O cerne desse argumento pode ser assim resumido: explicações de ações que fazem apelo a fins e convicções de um agente não fornecem as causas das ações, porém mostram que a ação realizada era intencional à luz das razões do agente. Considera-se que o agente terá tido boas razões para agir da forma como agiu, caso a situação tenha sido tal como ele a viu. Importante aqui é que a ação praticada não instancia uma regularidade empírica do tipo: "Todo agente racional procede assim e assim sendo tal a situação", mas a ação é vista como racional à luz das convicções e metas do agente, como racionalmente adequada nas circunstâncias dadas.

1.3. A tradição do neopositivismo

Aqui o nome mais saliente é, sem dúvida, o de C. G. Hempel.⁶ O neopositivismo sustenta que argumentos explicativos de ações precisam incluir em suas premissas pelo menos uma lei geral, determinística ou probabilística (modelo da lei de cobertura), que permite a derivação do *explanans* para o *explanandum*.

Outro autor de igual relevância dentro desta tradição é D. Davidson⁷ que procura mostrar o papel fundamental que a noção de causa desempenha na análise de ações intencionais. Os trabalhos de Davidson tiveram o mérito de recuperar a respeitabilidade da posição causalista, ameaçada pelos argumentos da "conexão lógica" e das "boas razões". A posição de Davidson difere em um importante aspecto da de Hempel, na medida em que ele não adere ao modelo da lei de cobertura, mas espousa uma posição considerada mais sutil a respeito das leis que conectam razões para agir e ações. As razões do agente não são vistas por Davidson como o antecedente de um condicional universal ou de uma lei empírica. Nessa medida Davidson se afasta da tese positivista, segundo a qual asserções singulares do tipo "a causou b", instanciam uma lei universal de cobertura: "Sempre que ocorrem eventos da classe A, ocorrem também eventos da classe B".⁸

2. A proposta de Churchland

Churchland se insere na tradição do neopositivismo hempeliano, defendendo, portanto, que as explicações de ações exibem a mesma estrutura nomológico-dedutiva que as apresentadas nas ciências naturais. Distancia-se de Davidson, recuperando o modelo de lei de cobertura.

Sua proposta, entretanto, é mais refinada que a de Hempel, na medida em que Churchland dispensa mais atenção às condições que devem estar satisfeitas para que um enunciado explicativo da forma "X fez A porque queria \emptyset " seja verdadeiro. Para levantar tais condições Churchland se serve de uma estratégia que consiste em rastrear, através de exemplos, as principais objeções que pertinentemente podem ser levantadas contra um enunciado explicativo da forma "X fez A porque queria \emptyset ".⁹

O exame de tais objeções permite que sejam postas em evidência as condições iniciais necessárias para a correção e adequação de um argumento explicativo, do qual o enunciado "X fez A porque queria \emptyset " é apenas um esboço.

Churchland defende não apenas que os argumentos explicativos requerem uma lei geral para garantir a correção formal do argumento, mas sustenta ainda que uma lei geral é efetivamente pressuposta pelas explicações oferecidas no dia-a-dia, o que se mostra com mais nitidez em uma situação em que se pretende dar conta das objeções contra a verdade de um enunciado explicativo singular.

A lei em questão tem a forma lógica de um enunciado condicional universal, tendo como antecedente a conjunção daquelas condições iniciais explicativas e como conseqüente um enunciado da forma "X faz A". Uma vez posta à luz a estrutura lógica das explicações intencionais, necessário se faz ainda testar a força explanatória do argumento; em especial é preciso averiguar se o enunciado legiforme resiste às objeções levantadas que alegam sua falsidade ou sua trivialidade.

Churchland assim resume seu procedimento:

A estratégia consiste em primeiro lugar em levantar, a partir de exemplos de objeções, aquelas condições explanatórias que são pressupostas, mas, via de regra, não explicitamente formuladas; a seguir procede-se à construção do condicional universal; cumpre ainda averiguar se esse condicional tem caráter nômico, isto é, se pode ser dado como enunciado verdadeiro, não-trivial, de generalidade irrestrita e capaz de sustentar condicionais subjuntivos.¹⁰

3. A lógica das explicações de ações intencionais

Quais seriam - para Churchland - as condições que devem estar satisfeitas para que seja verdadeiro o enunciado "X fez A porque queria Ø"? Para que tal enunciado seja verdadeiro é preciso que seja verdadeiro que:

(1) X queria Ø

(2) X acreditava (sabia, considerava) que a execução de A constituía para ele, nas circunstâncias dadas, um meio para ocasionar Ø.

(3) X acreditava não existir, nas circunstâncias dadas, outra ação capaz de dar lugar a Ø e que fosse para ele no mínimo tão desejável quanto A.

(4) X não tinha nenhum outro desejo que, nas circunstâncias dadas, suplantasse seu desejo de ocasionar Ø.

(5) X sabia como fazer A

(6) X estava em condições de fazer A.¹¹

Observe-se que as seis condições descritas não têm todas a mesma função: a afirmação de que uma dentre as quatro primeiras não está satisfeita, sugere que se deva buscar outra explicação para "X fez A". Todavia contestar a condição (5) ou a (6) significa recusar a possibilidade de qualquer explicação para "X fez A", significa assumir que A não é ação atribuível a X (ou não atribuível sob esta descrição).

Essas seis condições são reunidas conjuntivamente no antecedente do seguinte condicional universal. Chamemo-lo de L_1 :

(X) (\emptyset) (A) (Se (1), (2), (3), (4), (5), (6), então X faz A).¹²

Para que L_1 , tenha o estatuto de uma lei ou de um esboço da lei e possa cumprir a função que Churchland lhe atribui em um argumento explicativo, é necessário assegurar que se trata de um enunciado verdadeiro e não-analítico. Churchland procura responder às duas objeções seguintes: a) L_1 , é falso; b) L_1 , é verdadeiro, porém analítico, não podendo portanto desempenhar o papel de lei empírica em uma explicação de ações. Vejamos a seguir como tais objeções são respondidas por Churchland.

3.1. A objeção de que L_1 é falso

A tese de que L_1 é falso costuma fazer valer que existiriam instâncias refutadoras de L_1 ; haveria casos, argumentasse, em que teríamos razões para acreditar que as condições antecedentes descritas em L_1 , são verdadeiras com respeito a um indivíduo X, em que pese o fato de X não ter realizado a ação correspondente. Os proponentes desta objeção costumam recorrer a casos de *akrasia*, de fragilidade da vontade ou incapacidade de uma pessoa agir de acordo com seus desejos, preferências e crenças.

Com respeito a essa objeção Churchland faz notar que:

1. Se o termo *akrasia* há de ter um emprego relevante, então ele não se refere a situações em que um indivíduo deixaria de realizar a ação adequada às suas crenças e preferências, porém, a casos em que uma pessoa é incapaz de efetuar as deliberações práticas requeridas por (3) e (4). Nesse caso, a objeção perde sua força, pois (3) e/ou (4) estariam trivialmente satisfeitas.

2. Se as seis condições acima são levadas a sério, é difícil conceber-se uma refutação para L_1 . É difícil imaginar que L_1 seja falso com respeito a um determinado agente e ainda assim manter que tal agente tenha quaisquer desejos e preferências.

3. Ainda que L_1 possa ser falsificado, é sempre possível protegê-lo da refutação, mediante adição da condição: "na ausência de fatores desviantes".¹³

Face a essas considerações a questão que naturalmente se impõe é: dada a alegada dificuldade de se conceber um contra-exemplo (uma instância refutadora) a L_1 , isso não reforçaria a suspeita de que L_1 é uma enunciado analítico e, portanto, inadequado para figurar entre as premissas de um argumento explicativo?

3.2. A objeção de que L_1 é analítico

Churchland enfrenta a objeção acima fazendo valer que L_1 é um princípio nomológico de ordem teorética profundamente enraizado em nosso sistema conceitual e que tem papel crucial para a nossa compreensão do comportamento humano e nossa compreensão do que vem a ser *querer*, *crer* e *preferir*. Em palavras de Churchland:

"É difícil, talvez, até impossível contestar L_1 sem destruir a maquinaria conceitual que possibilita tal compreensão ou que a constitui. Todavia isso não quer dizer que L_1 seja analítico em algum sentido que seja incompatível com seu caráter nomológico. Não seria possível contestar o princípio da conservação da massa-energia sem causar a mesma devastação no quadro conceitual da Física Moderna; e encontraríamos dificuldades semelhantes ao tentarmos descrever um caso não-controvertido que falsificasse tal princípio. Se existirem diferenças entre esses dois casos, tais diferenças serão apenas de grau".¹⁴

Nomicidade não requer que o universal em questão seja falsificável independentemente do quadro mais geral de princípios a que ele pertence. Pode-se atribuir a L_1 o estatuto de um princípio teorético, dado que a rejeição de L_1 acarretaria alterações conceituais e estas são características de alterações ou mudanças teóricas.

Ademais, se um princípio como L_1 tem ou não estatuto nômico, isso depende do papel que ele exerce em nossos juízos sobre fatos.¹⁵ Nesse contexto, Churchland faz alusão a Fodor e Chihara: contra a tese de Wittgenstein segundo a qual um processo interno requer critérios externos e que parece ter oferecido a base para o argumento da conexão lógica, Fodor e Chihara argumentam que existem leis que desempenham um papel na determinação do significado de conceitos teóricos, sem que por isso possuam caráter puramente analítico. Tais leis são empíricas, embora não repousem em correlações entre eventos ou processos empíricos. Integram um sistema de princípios teóricos e são confirmadas em virtude da força explanatória do sistema no qual se inserem. Contra a tese da conexão lógica, Fodor e Chihara argumentam que determinados conceitos teóricos não são introduzidos por meio de definições explícitas que proveriam os critérios para o emprego de tais conceitos. A existência daqueles estados ou disposições a que correspondem tais conceitos é admitida hipoteticamente e a hipótese é mantida tanto quanto ela permite a formulação de explicações.¹⁶

4. A contribuição de Churchland para uma teoria da ação

Em defesa de seu próprio modelo de explicação, Churchland afirma que sua maior qualidade reside em que ele contribui para elucidar o que fazemos quando explicamos ações humanas. Aceitamos ou rejeitamos enunciados explicativos da forma “X faz A porque queria \emptyset ”, na medida em que aceitamos ou recusamos que as condições de (1) a (6) estejam satisfeitas.

Sua teoria não apenas provê um modelo explicativo para ações intencionais, mas ainda uma explicação da própria noção de ação genuína ou intencional. Churchland repudia qualquer intento de se explicitar o conceito de ação genuína como sendo aquele evento causalmente produzido por uma intenção ou propósito. Há uma “quantidade de coisas”, escreve, “que são ou poderiam ser causadas dessa maneira, e mesmo assim não são ações”. Seguramente que Churchland quer aludir ao problema enfrentado

por algumas teorias causalistas e que Davidson denominará problema das cadeias causais desviantes.¹⁷ Chisholm, que foi o primeiro a detectar o problema, dá o seguinte exemplo: Uma pessoa deseja ardentemente herdar uma fortuna e acredita que só poderá satisfazer seu desejo se matar a seu tio. Tal desejo e tal convicção a deixam tão alterada que ela perde o controle sobre o carro que dirige, atropela e mata um pedestre que - sem o saber - é seu tio. Não se pode dizer que a pessoa tenha matado intencionalmente o seu tio. Todavia, se a ação intencional for definida como aquela causada pelo complexo de desejos e crenças relevantes, seríamos forçados a dar a ação como intencional. Este exemplo ilustra o que Davidson chama de cadeias desviantes externas.¹⁸

O caso descrito não se constitui em contra-exemplo à teoria de Churchland. Se o sobrinho - como pressuposto no exemplo - não desejava matar o tio naquele momento, então as condições (3) e (4) não estavam satisfeitas. Também a condição (6) não está satisfeita, assumindo-se que a pessoa tenha perdido o domínio sobre o carro.

Uma ligeira modificação do exemplo de Chisholm geraria o problema das cadeias desviantes internas. O exemplo é de F. Stoutland¹⁹: Uma pessoa deseja herdar uma fortuna e crê que somente se matar a seu tio que viaja de carro com ela herdará uma fortuna. Acredita ainda que a única forma de matá-lo seria arremessar o carro contra um poste de luz na estrada por onde viajam. Esse desejo e essa crença produzem no sobrinho tal estado de excitação que, inadvertidamente, faz uma curva brusca e leva o carro a se chocar contra um poste causando a morte do tio. Assume-se que nem a virada brusca nem o desenlace fatal do acidente tenham sido intencionais. Contudo, na medida em que foram causados por um conjunto de crenças e desejos, tais episódios se qualificariam como intencionais de acordo com alguma teoria causalista mais primitiva. Tal exemplo parece também não se qualificar como contra-exemplo à teoria de Churchland, na medida em que o caso descrito, como o anterior, não satisfaz as condições (3), (4) e (6).

Se o enunciado "X fez A" descreve uma ação, isso significa que existe uma explicação para o evento A, explicação esta que recorre a L_1 e às condições iniciais pertinentes.

O explanans do qual se deduz "X fez A" deve ainda satisfazer as seguintes condições de adequação:

1. Os enunciados que descrevem os desejos, as convicções e preferências devem ser capazes de sustentar um silogismo prático que tem uma conclusão em favor da realização de A. As premissas do silogismo devem mostrar que a ação descrita na conclusão tinha uma característica de desejabilidade - como enfatizado por Davidson.²⁰

2. O explanans contém apenas uma lei (ou esboço de lei) que pertence ao quadro teórico do senso-comum e que incorpora a relação "razoável à luz de" entre desejos, crenças e preferências descritos no antecedente e a ação mencionada no conseqüente.

3. O explanans responde aos critérios-padrão para a adequação de qualquer explicação dedutivo-nomológica.²¹

Tais condições visam enfrentar os problemas decorrentes da intensionalidades ou opacidade referencial dos argumentos explicativos. Argumentos explicativos ostentam aquela propriedade semântica conhecida como intensionalidade ou opacidade referencial: ou seja, é possível que E seja um explanans para a ação A e não seja um explanans para a ação B, embora A e B sejam extensionalmente idênticas. Assim, se quisermos explicar por que X colocou água para ferver aludindo ao fato de que queria preparar um café, construímos um explanans E que inclui, entre outras coisas, que X desejava tomar um café e que ferver a água era o meio disponível ou preferido por X. Dado este explanans, não podemos substituir o explanandum por "X elevou a pressão de vapor da água para o nível Pa", ainda que esse enunciado seja materialmente equivalente a "X ferveu a água". O explanans E não permite a derivação de "X elevou a pressão de vapor da água para Pa" e, portanto, não explica o evento sob esta descrição.

A opacidade, porém, vai mais longe. Se contruíssemos um explanans E' ao qual adicionássemos o enunciado de identidade:

“Ferver a água” é idêntico a ‘Elevar sua pressão de vapor ao nível P_a ’, então poderíamos deduzir que X elevou a pressão de vapor ao nível P_a e E’ satisfaria as condições-padrão de adequação para uma explicação dedutivo-nomológica. No entanto, recusamo-nos a ver tal enunciado como descritivo de uma ação genuína atribuível a X. A razão da recusa é que a relação “razoável à luz de” entre o explanandum e o explanans E’ não é preservada e por isso não se pode aceitar que tal inferência dedutivo-nomológica, ainda que logicamente correta, ofereça uma explicação de uma ação genuína ou intencional atribuível a X.²²

4.1. Churchland e Dray

Dray defende que explicar uma ação significa elencar os desejos e crenças relevantes do agente de modo a que a ação praticada se revele como razoável, isto é, adequada ao padrão valorativo do agente. Para Dray a dedutibilidade do explanandum a partir do explanans não constitui condição suficiente nem necessária para a explicação de uma ação.

Churchland concede a Dray que a simples subsunção a uma lei não é suficiente. A lei precisa garantir que a relação “razoável à luz de” entre explanans e explanandum seja preservada. Acrescenta ainda que Dray possivelmente concordaria em que a dedutibilidade a partir de L_1 e das condições iniciais pertinentes seja suficiente.²³

A alegação de que não é necessária a subsunção foi contestada por Hempel que sustenta que, por razões de ordem puramente lógica, o explanans de Dray não explica por que exatamente o episódio descrito no explanandum ocorreu e não outro. Segundo Churchland, Hempel incorre em petição de princípio. Dray não é obrigado a aceitar a crítica de Hempel, na medida em que Dray pretende ter apresentado um tipo “sui-generis” de explicação, a chamada explicação racional; não há por que tal modelo de explicação tenha que satisfazer os mesmos cânones prescritos para explicações oferecidas pelas ciências naturais.

Contra Dray Churchland tem a objetar o seguinte:

1. O modelo de Dray não consegue dar conta de condicionais subjuntivos que justificadamente formulamos acerca do que uma pessoa faria ou teria feito se tivesse tido e tais crenças, desejos e preferências. O modelo de Dray só pode justificar condicionais subjuntivos do tipo: "Se X tivesse tido tais e tais crenças/preferências/desejos, teria sido racional para X agir de tal e tal forma".

2. A concepção segundo a qual não existem leis conectando razões e ações, é desmentida pela prática efetiva de explicações. Sempre quando formulamos explicações, estamos pressupondo a verdade de condicionais generalizados.

3. Ainda que se concedesse que o modelo de Dray tenha força explanatória, vale lembrar que todos os casos de que dá conta esse modelo também se ajustam ao modelo de Churchland, o que segue o padrão dedutivo-nomológico. Se isto for verdadeiro, o modelo de Dray parece ser ocioso, não havendo por que multiplicar os tipos de explicação.²⁴

5. Observações finais

Churchland apresenta uma proposta original para restaurar a dignidade do modelo nomológico-dedutivo da explicação de ações intencionais. Não se limita a defender esse modelo contra as críticas mais tradicionais, mas introduz uma abordagem construtiva, merecedora de atenção. Sua proposta tem ainda o mérito de procurar resgatar de forma inovadora algumas das mais valiosas intuições postas em relevo por alguns de seus antecessores, entre os quais, Hempel, Dray e Davidson.

NOTAS E REFERÊNCIAS

1. CHURCHLAND, P. M. The Logical Character of Action-Explanations. In *The Philosophical Review* (1970), 79, pp. 214.236.
2. MELDEN, A. I. *Free Action*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961.
3. ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. Oxford, Basil Blackwell, 1957.
4. VON WRIGHT, G. E. *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971.

3. O argumento da conexão lógica tem suas raízes na teoria do significado do último Wittgenstein. Para Wittgenstein o significado de um termo é fixado pelas regras que determinam seu uso correto. Compreende-se o significado de uma expressão lingüística quando se conhece o jogo de linguagem ao qual ela pertence. Wittgenstein parece partir do seguinte suposto: se queremos dizer algo sobre um estado de coisas precisamos basear nossa asserção ou bem em critérios ou bem em sintomas, os quais nos autorizariam a inferir a existência daquele estado de coisas. A conexão entre o critério e aquilo do qual é critério se funda em uma definição e, portanto em uma convenção, ao passo que a relação entre um sintoma e aquilo do qual é sintoma tem base indutiva e portanto empírica. No **Caderno Azul** escreve Wittgenstein:

“À pergunta ‘Como sabes que tal é o caso?’ respondemos algumas vezes fornecendo ‘critérios’ e outras provendo ‘sintomas’. Se a ciência médica denomina angina a uma inflamação causada por um determinado bacilo, e perguntamos em um caso particular ‘por que dizes que este homem tem angina?’, então a resposta ‘Encontrei em seu sangue um bacilo tal e qual’ provê o critério, ou o que podemos chamar o critério definidor da angina. Se, em contrapartida, a resposta fosse ‘Sua garganta está inflamada’ estaríamos dando um sintoma da angina. Chamo ‘sintoma a um fenômeno que a experiência nos ensinou que coincide, de um modo ou de outro, com o fenômeno que é nosso critério definidor. Então, dizer ‘Um homem tem angina se se encontra nele esta bacilo’ é uma tautologia ou um modo impreciso de enunciar a definição de ‘angina’. Porém, dizer ‘Um homem tem angina sempre que tem a garganta inflamada’ é levantar uma hipótese”.

(The Blue Book, pp. 24-25)

Dado o caráter conceitual da relação criterial, os critérios que legitimam o emprego de um termo formam parte do significado desse termo, o que não acontece com os sintomas, os quais se acham apenas empiricamente relacionados com o fenômeno do qual são sintomas. O aprendizado do significado de uma palavra supõe a apreensão dos critérios de seu uso. Uma expressão que carecesse de critérios careceria também de significado. Quando se trata de atribuir a outrem predicados psicológicos ou mentais, como ‘sente dor’, ‘sonha’, ‘tem tais e tais motivos’, os quais se referem a estados não diretamente observáveis, não podemos respaldar nossas inferências apenas em sintomas. Precisamos dispor de critérios; pois, para que um sintoma seja identificado como sintoma de algo, não podemos contar apenas com sintomas e, portanto, com correlações empíricas, uma vez que a identificação de tais correlações já pressupõe que estamos em condições de asseverar algo sobre aquele estado de coisas que se manifesta por tais ou tais sintomas, ou seja, precisamos dispor de critérios. Este parece ser o sentido da afirmação de Wittgenstein: “Um processo ‘interno’ requer critérios externos” (**Investigações Filosóficas** 580). Existe vasta literatura sobre esse complexo de temas. Veja-se sobretudo “The problem of criteria”, cap.X de P. M. S. HACKER *Insight and Illusion Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford, Clarendon Press, 1972. Leia-se também a excelente obra de A. G. SUÁREZ La

lógica de la experiencia. Wittgenstein y el elásticas problema del language privado. Madrid, Tecnos, 1976.

4. APEL, K. - O. *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*. Frankfurt, Suhrkamp, 1979, pp. 114 e sgts.

5. DRAY, W. *Laws and Explanation in History*. Oxford, Clarendon Press, 1957.

6. HEMPEL, C. G. The Concept of Rationality and the Logic of Explanation by Reasons. In *Aspects of Scientific Explanation*. N. Iorque, The Free Press, 1965.

7. DAVIDSON, D. Actions, Reasons and Causes. In *The Journal of Philosophy* (1963), 60. Cf. também a coletânea *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1986, 3ª reimp.

8. Davidson escreve: "Estamos normalmente muito mais seguros de uma conexão causal singular do que (o estamos) acerca de alguma lei causal que governe o caso. Será que isto mostra que Hume estaria equivocados ao sustentar que asserções causais singulares pressupõem leis? Não necessariamente, pois a alegação de Hume (...) é ambígua. Pode significar que 'A causou B' implica alguma lei envolvendo os predicados usados nas descrições 'A' e 'B', ou pode significar que 'A causou B' implica que existe uma lei causal instanciada por algumas descrições verdadeiras de A e de B". (DAVIDSON, *Actions, Reasons and Causes*, in *Essays on Actions and Events*. op. cit, p. 16). Ambas as versões dão respaldo à alegação de que asserções causais singulares envolvem leis. A segunda versão porém é bem mais fraca, na medida em que admite que o enunciado causal singular não determina que termos devem figurar na formulação da lei. Não se trata, pois, de uma lei de cobertura. Se o enunciado "Jorge agrediu José porque fora insultado por este" é verdadeiro, daí não se segue serem verdadeiras generalizações do tipo: "Todas as pessoas agridem quando insultadas" ou "sempre que Jorge é insultado ele agride". A lei causal pode ser bem refinada e não precisa conter os predicados 'é insultado', 'agride'. Cf. DAVIDSON, op. cit, p.17.

9. CHURCHLAND, P. M. op. cit., pp. 216-221.

10.- _____ idem, pp. 221-222

11. Cf. P. CHURCHLAND, op. cit. p. 221.

12. Idem, pp. 221-222. L1 não é o único princípio admitido por Churchland. Uma pessoa pode desejar simplesmente realizar uma ação sem que esta seja um meio para que ela realize um fim ulterior. Há certamente casos em que não se pode identificar um objeto de intenção, extrínseco ao resultado da ação. Suponhamos que um dos convivas passe o saleiro a outro comensal unicamente por polidez, sem que haja um motivo ou um propósito. Existe sempre uma **intenção em toda ação intencional**: seu objeto é o resultado da ação. Contudo somente com respeito àquelas ações cuja explicação requer referência ao que o agente pretendia fazer é que se pode falar em **intenção da ação**. Esta tese e o exemplo são de F. Stoutland: "Von Wright's Theory of action". In P. SCHILLP (org.) *The Philosophy of G. H. von Wright*. The Library of Living Philosophers. La Salle, Open Court (Apud R. TUOMELA "Explanation of Action" In G. FLOISTADT (org.) *Contemporary*

Philosophy, vol 3. **Philosophy of Action**. Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus/Nijhoff, 1986, pp. 15-43)

Teremos então segundo Churchland a seguinte variante de L1:

L₂: (X) (A) (Se (1') X quer fazer A

(4') X não tem nenhum outro desejo que, naquelas circunstâncias, possa dissuadi-lo de fazer A. circunstâncias, possa dissuadi-lo da fazer A.

(5).....

(6).....

então (7') X faz A

Por outro lado, se o enunciado explicativo assume a forma: "X tenta fazer A, porque queria Ø", então as condições (1) - (4) são necessárias e suficientes. Teríamos a seguinte variante, mais fraca, de L₁:

L₃: (X) (Ø) (A) (Se (1), (2), (3), (4)

então (7') X tenta fazer A)

Cf. P. M. CHURCHLAND, op. cit., p. 227.

13. Cf. P. M. CHURCHLAND, op. cit., p. 222

14. Idem, p. 225 - grifo no original

15. Idem, p. 226

16. Idem, ibidem. Cf. C. S. CHIHARA e J. A. FODOR "Operationalism and ordinary language: a critique of Wittgenstein". In **American Philosophical Quarterly** (1965), 2; pp. 281.295.

FODOR e CHIHARA contestam a tese wittgensteiniana, segundo a qual, nossas asserções sobre um estado de coisas devem estar respaldadas ou bem em critérios ou bem em sintomas. A disjunção sintoma/critério não seria, pois, completa. Os autores contestam que todas as leis que nos autorizam a inferir a existência de um estado de coisas teórico devam encontrar fundamento em correlações empíricas quando não em puras convenções. Sublinham que existem leis empíricas (e, portanto, não convencionais) que não se baseiam em correlações empíricas, mas encontram confirmação em virtude de sua pertença a um sistema de princípios teóricos e por força do potencial explanatório e sistematizador do sistema. FODOR e CHIHARA ilustram essa tese tomando como exemplo a lei, segundo a qual, partículas carregadas que atravessam uma câmara de névoa deixam na câmara um fino rastro de névoa. Essa sentença não alude a nenhum critério - no sentido de Wittgenstein - para a expressão "órbita de uma partícula carregada". Também parece claro que o fato de que a partir dos rastros de névoa se possa inferir a trajetória de partículas carregadas não se baseia em correlações empíricas entre aqueles rastros e qualquer critério que assegurasse o movimento de partículas carregadas. Tudo indica que o enunciado "Partículas carregadas atravessam a câmara em alta velocidade" é uma hipótese que possibilitou aos cientistas fornecer explicações convincentes para a origem

- daqueles rastros; com base nessa hipótese foi possível derivar predições que, submetidas a teste, foram confirmadas. Veja-se A. BECKERMANN "Handeln und Handlungserklärungen", pp.44-45. In A. BECKERMANN (org.) **Analytische Handlungstheorie**. vol. 2 **Handlungserklärungen**. Frankfurt, Suhrkamp, 1977.
17. Cf. D.DAVIDSON, Freedom to Act. in.T. HONDERICH (org.) **Essays on Freedom of Action**, Londres, Routledge and Kegan Paul 1973. Reimpresso em D.DAVIDSON, **Essays on Actions and Events**, op. cit., pp. 63-82.
18. Cf. R. CHISHOLM, Freedom and Action. In K. LEHRER (org.) **Freedom and Determinism**. Nova Iorque, Random House, 1966, pp. 11-44.
19. Cf. F. STOUTLAND. La teoria causal de la acción. In: J.HINTIKKA, A. MAC INTYRE, P.WINCH e outros. **Ensayos sobre explicación y comprensión. Contribuciones a la filosofía de las ciencias humanas y sociales**. Madrid, Alianza, 1989, pp. 75-108.
20. Cf. D. DAVIDSON, Actions, Reasons and Causes. In: D. DAVIDSON **Essays on Actions and Events**, op. cit., p.9.
21. Cf. P. CHURCHLAND, opôs-se. cit., p. 229
22. Idem, pp. 229-230
23. Idem, p. 233
24. Idem, pp. 233-234

DESCARTES E O REALISMO CIENTÍFICO*

Silvio Seno CHIBENI

Departamento de Filosofia - IFCH
Universidade Estadual de Campinas
(13081 - Campinas - SP - Brasil)

RESUMO

Este artigo inicialmente situa o problema do realismo científico no quadro das doutrinas epistemológicas, explicando exatamente como ele surge. Após fornecer uma classificação e descrição das principais posições a respeito desse problema, alguns dos principais argumentos pró e contra o realismo científico são identificados nos Princípios da Filosofia, de Descartes.

ABSTRACT

This paper situates the problem of scientific realism against the background of the main epistemological doctrines, explaining precisely how it arises. After presenting and classifying the main positions which have been taken regarding the problem, some of the chief arguments for and against scientific realism are identified in Descartes's The Principles of Philosophy.

1. INTRODUÇÃO

A Epistemologia, que é, como o nome indica, o estudo ou ciência do conhecimento, compreende basicamente dois grandes

(*) Texto referente a palestra apresentada em 26 de maio de 1992 no Salão Nobre da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, a convite do Departamento de Pós-Graduação em Filosofia dessa universidade.

problemas: quais são as fontes do conhecimento (em que ele se fundamenta, quais os processos pelos quais o adquirimos) e qual a sua extensão (quais as coisas que podem ser conhecidas e quais as que não podem). Ao longo da história da Filosofia, esses dois problemas epistemológicos quase nunca foram tratados separadamente, já que há conexões entre eles. Porém, para fins didáticos a distinção é útil, e podemos classificar as doutrinas epistemológicas em dois grupos principais, conforme se ocupem de um ou de outro desses problemas.

No caso do problema das origens e fundamentação do conhecimento, há essencialmente duas posições antagônicas:

i) **Empirismo.** Sustenta que o conhecimento se baseia e se adquire através do que se apreende pelos sentidos. Admite-se, além dos sentidos "externos" (visão, audição, tato, olfato e paladar) a participação de um sentido "interno" (introspecção), que nos informa acerca de nossos sentimentos, estados de consciência e memória. Como quase toda doutrina filosófica, o empirismo encontra raízes na Grécia Antiga, entre os filósofos da tradição jônica, cujo principal representante foi Protágoras. Essa doutrina ganhou novo ímpeto com a revolução científica do século XVII, e seus principais defensores no período moderno foram John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) e David Hume (1711-1776).

ii) **Racionalismo.** Mantém que as fontes do verdadeiro conhecimento se encontram não nas instáveis e subjetivas impressões sensoriais, mas na razão. Como no caso do empirismo, também essa doutrina já era defendida entre os gregos, pelos filósofos da escola eleática (Parmênides), por Platão e pelos atomistas (Leucipo, Demócrito). Na era Moderna, seu principal expoente foi René Descartes (1596-1650).

Naturalmente, é possível manter-se uma posição empirista acerca de determinado tipo de conhecimento e racionalista acerca de outro. De fato, é freqüente, por exemplo, que empiristas com relação ao conhecimento do mundo físico sejam racionalistas com relação ao conhecimento matemático. E mesmo dentro de uma mesma área é cabível sustentarem-se posições diferentes quanto à origem do conhecimento, dependendo do tipo de proposição envolvida. Esse é o caso da teoria epistemológica de Immanuel Kant

(1724-1804); segundo ela, nosso conhecimento da física é parcialmente *a priori* (como no caso das leis dinâmicas de Newton) e parcialmente empírico, ou *a posteriori* (a lei da gravitação universal e a lei de Boyle, por exemplo).

Foge ao escopo deste trabalho discutir e avaliar, ou mesmo apresentar de forma sistemática, as múltiplas variantes dessas doutrinas epistemológicas sobre a origem do conhecimento. Notemos apenas que, como resultado das profundas transformações sofridas pela física em nosso século (que, entre outras conseqüências, levaram à descrença na verdade universal das leis da dinâmica newtoniana), o racionalismo com relação ao conhecimento do mundo físico aparentemente perdeu muito de sua plausibilidade.

Passemos agora à questão dos limites do conhecimento. Aqui, a oposição principal se dá entre a doutrina epistemológica do realismo e uma série de doutrinas com nomes diversos, ditas genericamente anti-realistas.

Poucos conceitos filosóficos têm recebido caracterizações tão diversas quanto o de realismo. Em um sentido amplo, o termo realismo denota uma determinada posição filosófica acerca de certas classes de objetos, ou de proposições sobre esses objetos. Consideram-se, por exemplo, os objetos matemáticos, os universais, os objetos materiais ordinários, as entidades não-observáveis postuladas pelas teorias científicas, etc.

Em uma formulação puramente metafísica, o realismo sobre os objetos de uma dessas classes se caracteriza pela afirmação de que os objetos em questão “realmente existem”, ou “desfrutam de uma existência independente de qualquer cognição”, ou “estão entre os constituintes últimos do mundo real”. Pode-se, pois, ser realista com relação a uma classe ou classes de objetos e anti-realista com relação a outras.

Outros filósofos preferem (por razões que não examinarei aqui) formular o realismo em termos parcialmente epistemológicos. Michael Dummett, para tomar um exemplo importante, propõe que por realismo entendamos a doutrina segundo a qual “as proposições da classe em disputa possuem um valor de verdade objetivo, independente de nossos meios para conhecê-lo: são verdadeiras ou falsas em virtude de uma realidade que existe independentemente

de nós". Correspondentemente, caracteriza o anti-realismo como a visão segundo a qual "as proposições da classe em disputa devem ser entendidas somente com referência ao tipo de coisa que contamos como evidência para uma proposição dessa classe" (Dummett 1978, p. 145).

As posições anti-realistas por vezes recebem nomes especiais, de acordo com a classe de objetos em questão. Assim, o anti-realismo com relação às entidades matemáticas é conhecido por **construtivismo**; com relação aos objetos materiais ordinários por **fenomenalismo**; com relação aos universais por **nominalismo**. O anti-realismo científico recebe várias denominações, dependendo de como a tese do realismo científico é negada. Vejamos isto com alguma extensão, pois é esse tipo de realismo que nos interessa presentemente.

2. REALISMO CIENTÍFICO

Começarei oferecendo algumas formulações do realismo científico comumente encontradas na literatura: i) Algumas das entidades não-observáveis postuladas pela ciência (e. g. elétrons, vírus, campos magnéticos)¹ realmente existem; ii) A ciência investiga um mundo independente de nossa cognição; iii) Vale a lei do terceiro excluído para as proposições teóricas da ciência, interpretadas literalmente, e o que as faz verdadeiras ou falsas são suas conexões com uma realidade independente de nossa cognição; iv) "A ciência objetiva a nos fornecer, em suas teorias, uma estória literalmente verdadeira de como é o mundo; e a aceitação de uma teoria científica envolve a crença de que ela é verdadeira" (van Fraassen 1980, p. 8).

Considero que as doutrinas filosóficas que negam o realismo científico devam ser divididas em dois grandes grupos, segundo partilhem ou não com o realismo científico a concepção clássica da verdade (verdade como correspondência com fatos objetivos). O primeiro desses grupos tem sido chamado "**empirista**" na literatura contemporânea, o que dá azo a freqüentes mal-entendidos, pois se confunde esse uso do termo com o uso

tradicional, para designar a doutrina epistemológica sobre a fundamentação do conhecimento que se opõe ao racionalismo.

No segundo grupo estão as doutrinas filosóficas denominadas **relativistas**, **idealistas** ou **construtivistas**, que adotam uma das várias concepções não-clássicas da verdade, nas quais em geral não vale a lei do terceiro excluído. Os exemplos mais importantes são a concepção da verdade como coerência (uma proposição é verdadeira se for coerente com todas as demais proposições aceitas), e a concepção de Dummett-Putnam (uma proposição é verdadeira se for asserível com segurança [**warrantedly assertible**]). Essa forma de anti-realismo representa um rompimento profundo com o realismo, e via de regra não se limita ao domínio das proposições científicas; tipicamente, as motivações para propô-la ligam-se a questões filosóficas bastante gerais, de que não tratarei aqui.

O anti-realismo científico do tipo "empirista" em geral associa-se a uma postura realista quanto aos objetos materiais ordinários. A bem da clareza, julgo importante distinguir três doutrinas diferentes neste tipo de anti-realismo: **instrumentalismo**, **redutivismo** e **empirismo construtivo**.

a) **Instrumentalismo**. Essa doutrina, que talvez possa mais apropriadamente ser denominada **instrumentalismo semântico**, sustenta que as proposições teóricas da ciência são na verdade instrumentos de cálculo ou predição, ou ainda regras de inferência, que auxiliam a conexão e a estruturação das proposições sobre coisas e processos observáveis ("proposições observacionais"). Portanto, segundo o instrumentalismo as proposições teóricas não são proposições genuínas, mas pseudo-proposições, às quais não se aplicam os conceitos de verdade e falsidade. Podem ser escolhidas livremente pelo cientista, conforme a sua utilidade e conveniência, não cumprindo, ao contrário do que propõe o realista científico, nenhuma função descritiva de aspectos não-observáveis do mundo.

b) **Redutivismo**. Para o redutivista, as proposições teóricas da ciência são proposições legítimas, porém de fato referem-se (indiretamente) apenas ao que é observável; são abreviações para proposições mais complexas sobre entidades e processos observáveis. As proposições teóricas não devem, portanto, ser interpretadas literalmente, mas "reduzidas" a proposições

observacionais através de certas convenções lingüísticas (regras de correspondência) para que seu verdadeiro conteúdo empírico e significado se evidenciem. Essa forma de anti-realismo foi advogada pelos positivistas lógicos; inicialmente, pretendiam que a redução se fizesse em termos puramente fenomenológicos (i. e., as proposições reduzidas deveriam conter apenas conceitos lógicos e referentes a qualidades sensíveis); posteriormente, a proposta evoluiu para o fisicalismo (as proposições reduzidas poderiam também incluir conceitos referentes a coisas materiais ordinárias). As proposições que não fossem passíveis de redução eram dadas pelos positivistas lógicos como metafísicas, destituídas de significado genuíno. A tarefa da filosofia seria, segundo eles, a de proceder à análise lógica da linguagem da ciência de modo a que essas proposições metafísicas fossem identificadas e eliminadas.

c) **Empirismo Construtivo.** Proposta por Bas van Fraassen em seu famoso livro, *The Scientific Image* (1980), essa doutrina procura oferecer uma alternativa anti-realista tanto ao instrumentalismo semântico como ao redutivismo, e poderia ser chamada de **instrumentalismo epistemológico**. Segundo van Fraassen, as proposições teóricas da ciência são proposições genuínas e devem ser interpretadas literalmente (i. e., não devemos procurar “reduzi-las”); porém a determinação de seu valor de verdade não constitui o objetivo da ciência. “A ciência objetiva a nos fornecer teorias que são empiricamente adequadas; e a aceitação de uma teoria envolve, como crença, apenas que ela é empiricamente adequada” (van Fraassen 1980, p. 12).

Já dissemos que o instrumentalismo, o redutivismo e o empirismo construtivo compartilham a concepção da verdade como correspondência. Além disso, sustentam que o conhecimento não apenas se fundamenta na evidência dos sentidos (i. e., são doutrinas empiristas, no sentido original do termo), mas também que ele se limita estritamente ao que pode ser fornecido por essa evidência, ou seja, ao que é diretamente observável pelos sentidos, sendo este o sentido em que são hoje ditas “empiristas”.²

Notemos, ademais, que virtualmente todos os realistas científicos de hoje também são empiristas no sentido clássico. Isso os coloca na embaraçosa situação de terem que justificar a extensão dos limites do conhecimento para além da evidência empírica direta.

Têm, pois, que recorrer a princípios **não-empíricos** (freqüentemente referidos como **princípios super-empíricos**), como a simplicidade, o poder explicativo, a unidade, etc. É precisamente nisso que reside o alvo primordial das críticas anti-realistas contemporâneas: alega-se que o apelo a tais princípios significa um rompimento com os ideais empiristas, introduzindo inaceitáveis elementos subjetivos no conhecimento (ver e. g. van Fraassen 1980, 1985).

Reexpressando esse ponto crucial em outras palavras: Os realistas científicos contemporâneos e seus rivais "empiristas" compartilham a crença de que o conhecimento provém da experiência, ou seja, do que se apreende pelos sentidos. A divergência surge, porém, quando tomam para objeto de análise epistemológica as teorias científicas que baseiam suas previsões e explicações dos fenômenos em supostos mecanismos inacessíveis à observação direta:³ Os anti-realistas mantêm que as proposições referentes a tais mecanismos estão fora do alcance do conhecimento humano, e os realistas pretendem que podemos de algum modo conhecê-las, i. e., determinar se são verdadeiras ou falsas.

As teorias científicas construtivas são ditas **subdeterminadas empiricamente**, ou seja, os dados empíricos são por princípio insuficientes para determinar o valor de verdade de algumas das proposições fundamentais da teoria. É, pois, possível - e há exemplos disso na história da ciência - que duas teorias incompatíveis em suas leis teóricas sejam **empiricamente eqüivalentes**, isto é, coincidam no que dizem a respeito do que é observável. Para manter sua posição, o realista científico tem que enfrentar esse problema da subdeterminação empírica das teorias, e necessariamente tem de fazê-lo recorrendo a princípios super-empíricos, dando assim lugar à crítica do adversário. O realista têm de atribuir valor epistêmico a tais princípios, para que possam ser usados na discriminação epistêmica entre teorias empiricamente equivalentes.

Um aceso debate se trava nos dias de hoje em torno desse problema. Dada a natureza introdutória deste trabalho, e as limitações de espaço, não adentrarei esse debate aqui, preferindo, antes, trazer à consideração do leitor algumas das observações feitas sobre o assunto por um grande pioneiro da filosofia e da

ciência modernas: René Descartes. Isso possibilitará um primeiro contato com alguns dos principais argumentos pró e contra o realismo científico, expostos sem a sofisticação conceitual e terminológica das discussões contemporâneas.

3. DESCARTES E O REALISMO CIENTÍFICO

Descartes foi o primeiro filósofo da era moderna a sentir de perto a importância do problema do realismo científico. Por um lado, perseguia o ideal de fundamentação rigorosa do conhecimento; por outro, foi o criador da primeira teoria abrangente e detalhada da estrutura da matéria, apresentada nos *Ensaio*, e, de modo sistemático, nas Partes 3 e 4 dos *Princípios da Filosofia*.⁴ Essa teoria explica os fenômenos físicos recorrendo à ação de corpúsculos microscópicos, imperceptíveis aos sentidos, dotados apenas de qualidades que Locke mais tarde diria "primárias" (i. e., forma, tamanho, movimento, número e arranjo das partes), e cujo comportamento é regido pelas leis mecânicas deduzidas por Descartes de certos princípios metafísicos, na Parte 2 dos *Princípios*. Surge, então, naturalmente a questão de como a existência e as propriedades de tais entidades podem ser conhecidas.

Contrariamente ao que se poderia esperar a partir das características gerais de sua proposta epistemológica e de algumas de suas afirmações mais salientes, Descartes encontra muita dificuldade em estabelecer o seu alegado conhecimento das entidades e mecanismos imperceptíveis que comparecem em sua teoria, conforme veremos a seguir. A tal respeito, é importante observar que as fontes não-empíricas de conhecimento, propostas por Descartes nas *Meditações* e na Parte 1 dos *Princípios*, mostram-se cada vez mais insuficientes na medida em que ele avança além das leis mecânicas fundamentais.⁵ E ao adentrar o terreno empírico, Descartes topa de frente com o problema do realismo científico, que, como vimos, é uma consequência natural da filosofia empirista.

Um aspecto intrigante e ainda insuficientemente esclarecido da argumentação cartesiana é que, paradoxalmente,

Descartes avança argumentos tanto a favor como contra o realismo científico. Neste artigo me absterei de investigar esse ponto.

Nos parágrafos 42 a 47 da Parte 3, e nos parágrafos finais da Parte 4 dos *Princípios* (187 et seqs.), Descartes tece interessantes considerações metodológicas e epistemológicas acerca das teorias físicas formuladas nessa obra. Nos parágrafos 187 e 199 da Parte 4 Descartes expressa a opinião de que, a exemplo das coisas já consideradas, pode-se dar conta de todos os fenômenos da Terra e dos Céus através do mesmo tipo de explicação, ou seja, pelo movimento e disposição de corpúsculos de determinadas formas e tamanhos. Do parágrafo 189 até o parágrafo 198 Descartes desenvolve sua famosa e influente teoria da percepção, que naturalmente obedece a esse mesmo modelo mecânico. Assim, Descartes faz uso essencial de entidades e mecanismos não-observáveis em sua explicação tanto da Natureza como de sua percepção pelos seres humanos.

Seguindo uma ordem racional, é conveniente iniciarmos nossa análise pelo parágrafo 201 da Parte 4.⁶ Descartes começa apresentando uma primeira defesa do realismo científico, associando a posição oposta ao empirismo:

Talvez se diga que eu considero muitas partes em cada corpo que são tão pequenas que não podem ser sentidas, e que eu deveria saber que isso não será aprovado por aqueles que tomam os seus sentidos para a medida das coisas que podem ser conhecidas. Porém, parece-me constituir grande ofensa ao raciocínio humano pretender que ele não vá mais longe que os olhos.

Prosseguindo, Descartes defende a tese preliminar de que “é certo que os corpos sensíveis [sensibles] são compostos de partes insensíveis [insensibles]”. Para tanto adianta dois argumentos: i) Argumento do crescimento e decréscimo contínuo e insensível de determinadas coisas, como as plantas; ii) Argumento da divisibilidade ao infinito. Descartes reconhece que este segundo argumento não persuade a todos, pois há os que não admitem a divisibilidade ao infinito. Aduz então considerações aparentemente destinadas a emprestar mais suporte à tese em foco:

a) Descartes aplica suas leis mecânicas e da fisiologia dos sentidos para explicar de modo natural os limites de nosso aparelho sensorial: os corpúsculos microscópicos “não têm força” para mover os nervos.⁷

b) Descartes defende a superioridade das explicações mecânicas do tipo das suas, onde a operação dos corpúsculos imperceptíveis encontra analogia nas operações dos corpos sensíveis, sendo pois inteligíveis, em contraste com as explicações que recorrem a noções como a de matéria primeira, a de formas substanciais, etc., que, diz, são ainda “mais difíceis de conhecer do que todas as coisas que se pretende explicar através delas.”

A seguir, no parágrafo 4-202, Descartes toma o cuidado de apontar as diferenças entre seus princípios e os de Demócrito (historicamente rejeitados em favor dos de Aristóteles): Descartes repudia o atomismo, o vazio, o peso como qualidade primária, acrescentando que havia ainda outro motivo importante para rejeitar a “filosofia” de Demócrito (ou pelo menos o que dela se conhece): Demócrito “não explicou em particular como todas as coisas se teriam formado unicamente pelo encontro desses pequenos corpos; ou, se ele explicou algumas, as razões que deu não dependiam umas das outras de modo a que ficasse patente que toda a Natureza podia ser explicada desse mesmo modo.” Assim, Descartes aponta certas características super-empíricas que faltavam à teoria de Demócrito (mas não à sua, conforme se infere): a coerência e integração dos princípios e a abrangência da teoria. Disso deduzimos que tomava tais virtudes como fornecedoras de evidência a favor da verdade de uma teoria que as exhiba. Estamos, pois, diante de um argumento típico a favor do realismo científico.

No parágrafo 4-203 Descartes tenta responder de modo direto à questão central de como pôde chegar ao conhecimento das entidades microscópicas não-observáveis que emprega em sua teoria; essa resposta tem quatro partes:

1) As únicas noções claras e distintas que podemos ter das coisas materiais são as de formas, tamanhos e movimentos, e das regras pelas quais tais coisas se combinam (Geometria e Mecânica). Portanto, conclui, “julguei ser necessariamente preciso

que todo o conhecimento que os homens podem ter da Natureza fosse buscado exclusivamente aí.”

2) “A seguir examinei todas as principais diferenças que se podem encontrar entre as formas, tamanhos e movimentos dos diversos corpos insensíveis, em razão unicamente de sua pequenez, e quais efeitos sensíveis podem ser produzidos pelas diferentes maneiras pelas quais se combinam”.

3) “Depois, quando encontrei efeitos parecidos nos corpos que nossos sentidos percebem, pensei que eles [os efeitos produzidos pelos corpos insensíveis] podiam ter sido produzidos desse modo”.

4) Por fim, “acreditei que infalivelmente o foram, quando me pareceu ser impossível encontrar em toda a extensão da Natureza alguma outra causa capaz de os produzir. Nisto o exemplo de muitos corpos compostos pela arte dos homens muito me serviu: pois não reconheço nenhuma diferença entre as máquinas feitas pelos artesãos e os diversos corpos compostos pela natureza [...]. É por isso que, do mesmo modo que um relojoeiro, ao ver um relógio que ele não fez, ordinariamente pode julgar, a partir de algumas partes que ele vê, quais são todas as demais, que ele não vê, assim também eu, ao considerar as partes sensíveis dos corpos naturais, esforcei-me para conhecer quais devem ser suas partes que são insensíveis.”

Como transparece, a resposta de Descartes tem vários pontos bastante vulneráveis. Primeiro, ele busca uma ontologia que possa em princípio ser conhecida, de acordo com a sua teoria epistemológica; a possibilidade de o mundo conter entidades e mecanismos incognoscíveis não é considerada. Depois, a tarefa referida na etapa 2 obviamente não pode ser cumprida estritamente, pois envolveria um número infinito de passos. Na etapa 3 Descartes procura conferir plausibilidade aos seus modelos microscópicos através de meras analogias com mecanismos macroscópicos. Por fim, um dos pontos mais duvidosos refere-se a um elo faltante entre as etapas 2 e 3: Como Descartes reduziu a infinidade de modelos compatíveis com as leis mecânicas e com os fenômenos a apenas um? Não há no texto qualquer resposta a tal questão. Além disso,

é interessante observar que no parágrafo seguinte (4-204) Descartes concederá que o exemplo do relógio ilustra nossa incapacidade de, pela inspeção dos fenômenos, determinar univocamente a sua causa.

Antes de considerarmos essa intrigante mudança de posição, voltemos por um momento à Parte 3 dos *Princípios*, onde Descartes já havia aduzido razões para suas convicções realistas, razões estas que diferem substancialmente das que acabamos de examinar. No parágrafo 3-42 Descartes recorre a um importante princípio super-empírico que, em roupagem diferente, é muito discutido em nossos dias. Trata-se da capacidade de a teoria adiantar-se aos fatos. Descartes considera que embora, para ser verdadeira, uma teoria deva poder dar conta de todos os fenômenos, não é necessário que nas etapas iniciais de sua elaboração se considere a totalidade deles, mas apenas “os mais gerais”. Um forte argumento para a verdade da teoria surgirá então, caso articulações subseqüentes revelem sua capacidade de dar conta dos demais fenômenos, não considerados inicialmente. Vejamos este trecho do parágrafo em questão:

Mas creio que para [conhecer a verdadeira natureza do mundo visível] não seja preciso que desde o início consideremos todos [os fenômenos], mas que será melhor tratarmos de encontrar as causas dos mais gerais, que propus aqui, a fim de, posteriormente, ver se dessas mesmas causas podemos também deduzir todos os outros mais particulares, que não levamos em conta ao procurar essas causas. Pois se encontramos ser esse o caso, isso constituirá um argumento muito forte para nos assegurar que estamos no caminho verdadeiro. (3-42)

O parágrafo seguinte é dedicado à exposição de um argumento realista que depende essencialmente de um princípio básico da epistemologia cartesiana, mas difere do argumento da Parte 4 examinado acima, não apresentando as deficiências que nele observamos. Vejamos esse parágrafo em sua íntegra:

Que não é verossímil [vray-semblable] que as causas das quais se podem deduzir todos os fenômenos sejam falsas.

Certamente, se os princípios dos quais me sirvo são muito evidentes, se as conseqüências que deles tiro estão fundadas sobre a evidência das Matemáticas, e se o que assim deles deduzo concorda exatamente com todas as experiências, parece-me que seria cometer uma injúria contra Deus acreditar que sejam falsas as causas que desse modo encontramos para os efeitos que estão na Natureza: pois seria querer torná-lo culpado por nos haver criado tão imperfeitos que pudéssemos nos enganar mesmo quando usamos bem a razão que ele nos deu. (3-43).

O argumento realista aqui apresentado é, portanto, o de que se dispusermos de um sistema dedutivo rigoroso, com axiomas evidentes, e que dê conta perfeitamente bem dos fenômenos, consistiria um atentado à bondade divina supor que as proposições teóricas desse sistema não são verdadeiras, ou seja, não representam a realidade.

Notemos que parte substancial desse argumento retém seu interesse mesmo para aqueles que, por alguma razão, não podem aceitá-lo em sua íntegra: a idéia de que se uma teoria prediz corretamente uma grande quantidade e variedade de fenômenos é improvável que seja falsa acerca do mundo subfenomênico de que suas predições empíricas dependem. Este é, com efeito, o conhecido **argumento da "coincidência cósmica"**, para o qual J. J. C. Smart, entre outros, tem chamado a atenção em nossos dias.⁸

Seja porque sentisse a fragilidade de seus argumentos realistas, seja porque temesse represálias da Igreja Romana (uma preocupação constante de Descartes), ou ainda por algum outro motivo, o fato é que Descartes faz concessões anti-realistas nos parágrafos que seguem imediatamente àqueles em que apresenta os seus principais argumentos realistas. Começemos pelo parágrafo 44 da Parte III, que contrasta nitidamente com o anterior, que acaba de ser transcrito:

Que não quero no entanto asseverar que as [causas] que proponho sejam verdadeiras.

Mas visto que as coisas de que trato aqui não são de pouca importância, e que poderiam talvez pensar que eu fosse demasiadamente ousado se afirmasse haver encontrado verdades que não foram descobertas por outros, prefiro nada decidir a tal respeito, a fim de que cada um seja livre para pensar sobre isso o que melhor lhe pareça. Desejo que o que irei escrever seja tomado unicamente como uma hipótese, que pode estar muito distante da verdade; mas ainda que esse seja o caso, acreditaria ter feito muito, se todas as coisas que dela forem deduzidas estiverem inteiramente conformes às experiências: se isto se der, ela [a hipótese] não será menos útil à vida do que se fosse verdadeira, porque se poderá servir dela do mesmo modo para dispor as causas naturais para produzir os efeitos que se deseje. (3-44).

Prosseguindo nessa direção, Descartes vai ao ponto de asseverar, nos parágrafos seguintes (3-45 et segs.), que ele assumirá algumas hipóteses que **sabe**, pela "razão natural", serem **falsas**. Trata-se das famosas hipóteses cosmogônicas, que constituem como que a base a partir da qual desenvolverá sua teoria sobre a estrutura atual do mundo. Descartes acrescenta (3-47) que a falsidade dessas hipóteses não impede que o que delas for deduzido seja verdadeiro. Evidentemente, do ponto de vista estritamente lógico essa é uma afirmação a que não se pode objetar. Todavia, representa uma violação da intuição científica subjacente ao argumento realista da "coincidência cósmica", que Descartes acabava de expor: Não parece fisicamente razoável sustentar-se que deduções feitas a partir de uma base de premissas falsas produzam, sistemática e invariavelmente, conseqüências verdadeiras em grande cópia.

Passemos agora ao parágrafo 204 da Parte 4, cujo título é "Que sobre as coisas que nossos sentidos não percebem, é suficiente explicar como elas podem ser; e que isso é tudo o que **Aristóteles procurou fazer**". Como já vimos, Descartes finaliza o parágrafo anterior com a analogia do relógio, para argumentar a favor do realismo científico. Agora, Descartes inicia o parágrafo

expondo de forma clara a dificuldade central da defesa da posição realista dentro de uma epistemologia empirista: **a subdeterminação empírica das teorias que envolvem entidades não-observáveis.**⁹ Para tanto, prossegue naquela analogia, ligeiramente modificada, e considera o caso de dois relógios, idênticos por fora, mas que diferem em seus mecanismos internos. Quando se esperaria uma réplica, surpreendentemente encontra-se a admissão plena de que a objeção é correta (o grifo é meu):

Poder-se-á replicar a isso que embora eu haja talvez imaginado causas que poderiam produzir efeitos parecidos [semblables] aos que vemos, não devemos daí concluir que os efeitos que vemos são de fato produzidos por elas. Pois, assim como um relojoeiro industrioso pode fazer dois relógios que marcam as horas do mesmo modo, e entre os quais não há nenhuma diferença no que aparece exteriormente; e que, apesar disso, não têm nenhuma semelhança na composição de suas engrenagens; assim também é certo que Deus possui uma infinidade de diferentes meios através de cada um dos quais pode ter feito que todas as coisas deste mundo pareçam tal qual presentemente parecem, sem que seja possível ao espírito humano conhecer qual desses meios quis ele empregar para fazê-lo. **Com isto não tenho nenhuma dificuldade em concordar.** E creia já ter feito o bastante se as causas que expliquei são tais que todos os efeitos que podem produzir forem parecidos com os que vemos no mundo, sem me indagar se é por elas ou por outras que são produzidos. Creio mesmo ser tão útil para a vida conhecer as causas assim imaginadas quanto ter o conhecimento das verdadeiras: Pois a Medicina, as Mecânicas e em geral todas as artes às quais o conhecimento da Física pode servir, não têm por objetivo senão aplicar os corpos sensíveis uns sobre os outros de modo que, por consequência de causas naturais, alguns efeitos sensíveis sejam produzidos. E isso faremos tão bem considerando a consequência de algumas causas daquele modo imaginadas, mesmo que falsas, quanto se

elas fossem verdadeiras, visto que supomos essa consequência parecida, no que diz respeito aos efeitos sensíveis. (4-204)

Notemos que neste parágrafo encontramos um Descartes bastante preso aos limites dos sentidos, conforme se infere da admissão da impotência do espírito humano para penetrar os verdadeiros mecanismos não-observáveis pelos quais Deus produz os fenômenos. No parágrafo 46 da Parte 3 também encontramos uma significativa concessão ao empirismo:

Já observamos acima que todos os corpos que compõem o Universo são feitos de uma mesma matéria, divisível em todos os tipos de partes, já dividida em muitas [partes] movidas diversamente, e cujos movimentos são de algum modo circulares; e que há sempre igual quantidade de tais movimentos no mundo. Mas não podemos determinar dessa mesma maneira qual o tamanho das partes nas quais essa matéria está dividida, nem qual é a rapidez com que se movem, nem quais círculos descrevem. Pois tendo tais coisas podido ser ordenadas por Deus em uma infinidade de maneiras diversas, é unicamente pela experiência, e não pela força da razão que podemos saber qual dentre todas essas maneiras ele escolheu. É por isso que agora estamos livres para supor aquela que queiramos, contanto que todas as coisas que dela serão deduzidas concordem inteiramente com a experiência. (3-46).

Chama-nos a atenção aqui a óbvia incapacidade da experiência para desempenhar o papel que Descartes lhe atribui no penúltimo período, quando se trata de escolher, entre os vários mecanismos não-observáveis que poderiam produzir os fenômenos, aquele que efetivamente os produz. Foi talvez percebendo esse fato que Descartes imediatamente mudou o tom, dizendo que temos, nesta questão, licença para fazer suposições.

No parágrafo 4-205 Descartes inicia um movimento de recuo de suas concessões anti-realistas, introduzindo a categoria da certeza moral, isto é, aquela "suficiente para regular nossos

costumes". Ilustra-a através dos exemplos de nossa certeza de que Roma é uma cidade da Itália e da que temos ao encontrar uma solução para um enigma de letras trocadas; este último é comparado aos seus modelos mecânicos, nos quais a combinação de uns poucos elementos é suficiente para explicar uma infinidade de fenômenos físicos. Mais uma vez estamos diante do interessante argumento realista da "coincidência cósmica". Vejamos os trechos relevantes desse parágrafo:

Que porém se tem uma certeza moral de que todas as coisas deste mundo são tais como foi aqui demonstrado que podem ser.

[...] E se alguém, para adivinhar uma mensagem cifrada escrita com letras ordinárias, resolve ler um B em todo lugar onde houver um A, e um C onde houver um B, substituindo assim no lugar de cada letra aquela que a segue na ordem do alfabeto; e lendo-a dessa maneira encontra palavras que fazem sentido, de nenhum modo duvidará que seja esse o sentido da mensagem, embora possa ocorrer que aquele que a escreveu lhe tenha dado um sentido completamente diferente, atribuindo outra significação a cada uma das letras. Pois [esta última hipótese] só muito dificilmente pode ocorrer, principalmente quando a mensagem contém muitas palavras, de modo que ela não é moralmente crível. Ora, se considerar o grande número das diversas propriedades do ímã, do fogo e de todas as outras coisas do mundo, que foram deduzidas de modo evidentíssimo de um número muito pequeno de causas, propostas por mim no começo deste trabalho, ainda que se imagine que eu as tenha inventado ao acaso, sem que a razão me tivesse persuadido delas, nem por isso se deixaria de ter pelo menos tanta razão para julgar que elas são as verdadeiras causas de tudo aquilo que delas deduzi, quanto se tem para crer que se encontrou o verdadeiro sentido de uma mensagem cifrada, quando se vê que ele segue da significação que conjecturalmente se deu a cada uma das letras. (4-205)

Para finalizar, observemos que embora a essência do argumento da "coincidência cósmica" possa ser identificada tanto neste parágrafo como no parágrafo 3-43, comentado anteriormente, há uma importante diferença na força das conclusões tiradas. Enquanto que naquele parágrafo Descartes pretendeu mostrar a verdade - i. e., a certeza absoluta, ou, como ele diz, "metafísica" - de sua teoria, agora argumenta simplesmente a favor de sua "certeza moral", ou, como diríamos hoje, de seu alto grau de probabilidade. Esse enfraquecimento está naturalmente ligado ao fato de Descartes não haver aqui apelado para o princípio metafísico da bondade divina.

Se tomarmos essa última posição como a mais representativa do pensamento de Descartes quanto ao estatuto epistemológico de suas teorias científicas - e creio que uma análise global e cuidadosa de sua obra apóie essa interpretação -, então poderíamos talvez dizer que Descartes se aproxima bastante da posição dos realistas científicos contemporâneos, visto que em nosso século o conceito de conhecimento deixou de incluir a certeza absoluta como ingrediente essencial (ao menos para os filósofos empiristas, bem entendido).

REFERÊNCIAS:

- CHURCHLAND, P. M. & HOOKER, C. A. (eds.) *Images of Science*. Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- DESCARTES, R. *Les Principes de la Philosophie*. In: C. ADAM & P. TANNERY (eds.) *Oeuvres de Descartes*. Tomo IX-2. Paris, Vrin, 1971. (1ª ed. latina 1644; francesa 1647).
- DUMMETT, M. *Truth and Other Enigmas*. London, Duckworth, 1978. (Cap. 10: Realism.)
- LOPARIC, Z. *Descartes segundo a ordem das dificuldades. Discurso*. Ano V, n. 6, pp. 151-85, 1975.
- _____. *Paradigmas cartesianos. Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Série 2, 1 (2): 185-212, 1989.

LOPARIC, Z. Sobre o método de Descartes. *Manuscrito*. 14 (2): 93-112, 1991.

SMART, J. J. C. *Between Science and Philosophy*, New York, Random House, 1968.

VAN FRAASSEN, B. C. *The Scientific Image*. Oxford, Clarendon Press, 1980.

_____. Empiricism in the Philosophy of Science. In: CHURCHLAND & HOOKER 1985, pp. 245-308.

NOTAS

(1) Por brevidade, e com um certo abuso de expressão, daqui por diante me referire a tais entidades pela expressão entre 'entidades teóricas da ciência', e às proposições à seu respeito por 'proposições teóricas da ciência', ou simplesmente por 'proposições teóricas'.

(2) Essa afirmação naturalmente precisa, a rigor, ser qualificada, se não se está assumindo uma posição fenomenalista. Dissemos acima que, de fato, nas discussões contemporâneas em geral se adota uma posição realista quanto aos objetivos ordinários. Nesse caso, é claro que já se está admitindo que o conhecimento vai além do que pode ser fornecido pelos sentidos.

(3) Note-se que a maioria das teorias científicas mais importantes são desse tipo; são denominadas teorias construtivas, em oposição às teorias fenomenológicas, que se limitam a descrever e correlacionar fenômenos.

(4) Primeira edição, em Latim, publicada em 1644; tradução francesa autoriza, 1647.

(5) Ver, sobre esse ponto, as originais análises da obra cartesiana feitas por Zeljko Loparic (1975, 1989 e 1991).

(6) Daqui em diante adotarei a seguinte convenção: 'P-N' denota o parágrafo N da parte P. Assim, por exemplo, o parágrafo que acaba de ser referido será denotado por '4-201'.

(7) Note-se que isto parece conflitar com a própria teoria da percepção elaborada um pouco antes; afinal, são os corpúsculos imperceptíveis que, atingindo os nervos, produzem em nós as sensações de luz, som, cheiro, etc.

(8) Ver Smart 1968. Quando acoplado ao já mencionado argumento que explora a capacidade de a teoria adiantar-se aos fatos, esse argumento parece constituir a mais persuasiva razão para crença na verdade das teorias científicas maduras contemporâneas, que não apenas são de uma abrangência enorme, mais ainda contam a seu favor inúmeros casos de antecipação qualitativa e quantitativa de fenômenos os mais variados.

(9) Na parte III, parágrafos 15 a 17, Descartes já havia considerado um exemplo real de subdeterminação empírica: as teorias de Copérnico e de Tycho Brahé são empiricamente equivalentes, se consideradas unicante do ponto de vista astronômico.

ACERCA DOS PRESSUPOSTOS INDIVIDUALISTAS E HOLISTAS DA TEORIA CARTESIANA DA EVIDÊNCIA*

Alberto OLIVA
(UFRJ/CNPq)

RESUMO

Neste artigo se pretende fazer uma investigação crítica da teoria cartesiana da evidência. De um ponto de vista epistemológico a clareza e a distinção podem ser concebidas de duas maneiras:

1. como estratagema heurístico, cuja função principal é avaliar em separado cada uma das pretensões unitárias de conhecimento.
2. como uma simples regra de método, cujo valor epistêmico é pois definido por sua função **posicional** no conjunto dos princípios filosóficos organizadores do sistema de Descartes.

No primeiro caso, a teoria cartesiana da evidência pode ser caracterizada como princípio mais elevado de seu referencial metodológico, objetivando avaliar pretensões isoladas de conhecimento (individualismo epistemológico), enquanto que no segundo caso, podemos construir seu critério de clareza e distinção como simples unidade de seu holismo epistemológico tácito. De acordo com nosso ponto de vista, deixaremos de compreender a teoria cartesiana da evidência se formos incapazes de ter em conta que seus fundamentos são holísticos, que sua racionalidade é consequência das relações que mantém

(*) Comunicação apresentada no 3º colóquio de História da Ciência (René Descartes) organizado pelo CLE da UNICAMP. (21 a 23 de outubro de 1987)

com as **primis notionibus** do sistema filosófico substantivo de Descartes.

ABSTRACT

Our aim, in this paper, is to make a critical inquiry into Descartes' theory of evidence. From an epistemological point of view, clearness and distinctness may be conceived in two ways:

1. As heuristic devices whose main function is to evaluate, through an one-by-one process, unitary claims of knowledge.
2. As a mere rule of method whose epistemic value is also defined by its **position**-function in the whole of the philosophical Principles organizing Descartes' System.

In the first case, Descartes' theory of evidence may be qualified as the highest principle of his methodological framework, aiming at evaluating separate claims of knowledge. (epistemological individualism), whereas in the second case we may construe his criterion of clearness and distinctness as a mere unit of his tacit epistemological holism. According to our point of view, we fail to understand Descartes' theory of evidence if we are unable to realize that its foundations are holistic, that its rationality is consequence of the relations it maintains with the **primis notionibus** of cartesian substantive system of philosophy.

O problema que vamos abordar em Descartes ocupa posição central no campo da epistemologia. Diferentes vertentes filosóficas têm desenvolvido os mais variados instrumentais analíticos com vistas a tornarem possível a formulação de critérios qualitativos e/ou quantitativos capazes de estipularem as condições sob as quais um corpo de evidências determina a aceitação ou rejeição de um sistema interpretativo. É fundamental para a constituição de uma teoria do conhecimento a seguinte questão: que critério pode legitimamente estatuir as exigências mínimas de aceitabilidade de uma teorização à luz da evidência pertinente a seu escopo explicativo?

Deslocada para o contexto da filosofia cartesiana, essa problemática da evidência se transforma na questão do primado da

clareza e da distinção no conjunto das justificações metodológicas fundamentadoras oferecidas para a constituição de uma episteme por oposição às especiosas doxai embasadas nos sentidos. Escolhemos o problema da evidência pelo fato de, em Descartes, apresentar-se como fundamento dos principais andares de seu edifício metodológico¹ e como dispositivo básico de legitimação das mais importantes teses de seu filosofar substantivo. Almejamos desenvolver uma análise que se mostre capaz de identificar a concepção de evidência veiculada nas regras do método cartesiano, com a finalidade de averiguarmos se seu significado epistêmico originário sofre modificações nos contextos em que é usada para validar resultados substantivos primários e neles encontrar respaldo.

Será duplo o enfoque que daremos à noção cartesiana de evidência. Numa primeira etapa, tencionamos perscrutá-la apenas como regra projetada com o intuito de avaliar segmentos expressivos (idéias/proposições) vistos como átomos que têm seus “valores-de-verdade” determinados independentemente das relações que contraíam com outros integrantes do sistema explicativo. Ambicionamos, com isso, salientar que a regra cartesiana da evidência se mostra parte de um individualismo gnosiológico quando enunciada como critério ao qual incumbiria justificar o endosso que damos a componentes interpretativos isoladamente avaliados. Na segunda etapa pretendemos demonstrar que o individualismo gnosiológico não consegue dar plenamente conta da concepção de evidência estruturadora do aparato de justificação empregado nas *Méditations*.

Ousamos acreditar que a teoria cartesiana da evidencia só é efetivamente compreendida se atentamos para os pressupostos holistas tacitamente operantes no processo de formulação e legitimação das teses substantivas. Através desse duplo encaminhamento de nosso estudo intentaremos tornar patente que o propalado círculo vicioso, no qual teria incorrido Descartes, corresponde, no fundo, à adoção de um “*sui generis*” holismo gnosiológico tácito. Essa a razão pela qual envidaremos esforços no sentido de provar que com o individualismo gnosiológico Descartes intenta fazer frente à questão das dúvidas suscitadas por

apreensões intelectuais particulares e com o holismo entimemático enfrentar a dúvida difusa e irrestrita, que temerariamente se espraíria sobre as construções intelectuais em geral.

§1 A teoria da evidência enquanto regra decisiva do **individualismo gnosiológico cartesiano**

Não há dúvida de que, num primeiro momento, a regra geral da clareza e da distinção deve ser encarada como um mecanismo metodológico capaz de definir as condições a serem satisfeitas por **cada uma** das unidades básicas de conhecimento para que **cada uma** possa ser acolhida como verdadeira. Nesse sentido, a regra supõe possível decidirmos acerca da verdade de **alguma coisa**² levando em consideração apenas suas propriedades intrínsecas, abstraindo-se a rede de relações que integra. Sabemos, no entanto, que o itinerário reflexivo cartesiano vincula a perfeita e cabal funcionalidade da regra à existência de um Deus veraz e do Cogito unificador de toda experiência cognitiva. Isso nos sugere, como tentaremos demonstrar mais adiante, que essa regra geral acaba despontando como parte integrante de um sistema de legitimações interdependentes em que ela ocorre tanto como fonte de validação dos princípios básicos quanto como respaldada "ontologicamente" por eles. É evidente que o holismo que pretendemos localizar em Descartes não é de primeira ordem, caracterizado pela adesão ao princípio de que sistemas explicativos específicos só podem ser avaliados como totalidades indecomponíveis em razão da interdependência de validade entre seus enunciados constituintes. A existir holismo, no sistema cartesiano, é de tipo "transcendental" por concernir aos modos de mútua justificação entre princípios estruturais que se mostrariam como que condições de possibilidade de todo e qualquer processo de conhecimento concebido em sua totalidade funcional. O Cogito, o Deus veraz e a regra geral da clareza/distinção se pressupõem sempre que um sujeito pretende alcançar **veram et certam scientiam**. Desse modo, são princípios intercomunicantes que se revelam imprescindíveis não só a este ou aquele processo específico de conhecer, mas ao empreendimento que, ao demonstrar metaconceitualmente a consistência da Razão, proporciona um

fundamento último e seguro às pretensões particulares de conhecimento.

Quando apresentada como a regra fundamental de seu discurso do método, a clareza/distinção é concebida como um dispositivo capaz de especificar a aceitabilidade das unidades individuais de conhecimento. Independentemente das relações que mantenha com outras estruturas cognitivas, um segmento expressivo, claro e distinto merece, por si mesmo, ser acolhido como verdadeiro. Sempre que invoca a regra geral da evidência, Descartes deixa claro, tanto em contextos metodológicos quanto em substantivos, que sua formulação visa a definir o modo legítimo da aceitação de alguma coisa como verdadeira. Sua teoria da evidência se apresenta como um princípio epistemológico cuja função precípua é a de estipular que algo só pode ser reputado verdadeiro quando se manifesta de modo inconcussamente claro e distinto ao espírito atento. Nesse sentido, estamos diante de um preceito que estatui sob que condições devemos acolher como verdadeira uma unidade interpretativa intuída. Essa teoria da evidência acaba se reduzindo, em última análise, à elaboração de um dispositivo, com função de crivo seletivo da Razão, capaz de especificar quando determinada alegação de conhecimento merece ser irrestritamente endossada em meio a tantas outras possíveis, a esmagadora maioria das quais rechaçável pelo nível de dubitabilidade que encerra.

Apesar de incumbir a essa regra a função de critério de aferição da justeza epistêmica das alegações de conhecimento, isoladamente propostas, Descartes não a veiculou com identidade e funcionalidade gnosiológicas univocamente definidas. Não é nosso intento reiterar aqui as principais críticas até hoje dirigidas aos preceitos método lógicos cartesianos pela eventual ineficiência heurística de sua *ars inveniendi* e pelas deficiências de sua *ars probandi*. O que realmente nos interessa enfatizar é que a teoria cartesiana da evidência pode ser vista tanto como peça decisiva da justificação de uma modalidade de individualismo gnosiológico quanto como membro de um holismo gnosiológico tácito no interior do qual assume o papel tanto de validar princípios basilares quanto

de deles receber a fundamentação última. Queremos, em especial, mostrar que a eventual inoperância lógica exibida pela regra enquanto dispositivo básico do esquema individualista de avaliação metodológica deixa em parte de existir quando a concebemos como um dos pilares do holismo “transcendental” cartesiano.

Como é notório, Descartes lança completa e irrestrita suspeição epistemológica sobre as informações providas pelos sentidos.³ Com isso fica afastada, já de saída, a possibilidade de as “informações perceptuais” determinarem, sob forma de evidência relevante, a aceitação de um corpo teórico. Depois de fazer, na **Première Méditation** a constatação de que recebera muitas opiniões falsas como verdadeiras, Descartes afirma incisivamente que

Tudo que recebi, até o presente, como o mais verdadeiro e certo, aprendi-o dos sentidos e pelos sentidos.⁴

E como se trata de dar crédito exclusivamente às coisas inteiramente certas e indubitáveis, é evidente que o material sensorial como tal está definitivamente alijado do jogo da **Scientiae**. Isso significa que se está deixando de dar preeminência a um tipo de informação, a de tipo observacional, para se conceder destaque aos conteúdos obtidos via operações do entendimento intuitivamente realizadas:

...encontro em mim duas idéias de sol inteiramente distintas: uma tem sua origem nos sentidos, e deve ser enquadrada no gênero daqueles que disse acima provirem de fora, e por ela o sol me parece extremamente pequeno; a outra é formada a partir de razões da Astronomia, isto é, de certas noções nascidas comigo, ou, enfim, é formada por mim mesmo, de qualquer modo que isso possa se dar, e por ela o sol me parece muitas vezes maior do que a Terra inteira. Por certo, essas duas idéias que concebo do sol não podem ser ambas semelhantes ao mesmo sol; e a razão me faz crer que aquela que vem imediatamente de sua aparência é a que lhe é a mais dessemelhante.⁵

Mesmo entendendo que a *Scientia* diverge, em aspectos epistêmicos essenciais, das rústicas interpretações de senso comum, estruturalmente presas ao testemunho de nossos sentidos, é justificável mover esse irrestrito descrédito cognitivo às informações perceptualmente obtidas? Não podemos nos esquecer de que a construtividade conceitual ao retificar, eventualmente até de maneira radical, as informações proporcionadas pelos sentidos não tem como pretender ser uma instância interpretativa completamente independente do “empírico”.⁶ Essa total rejeição dos *sense-data*, por suas eventuais deformações de registro, fará com que só o manifestamente evidente, em sentido intuicionista, tenha condições de legitimar a adesão a uma unidade interpretativa, erigindo Descartes essa propriedade em sinônima de veracidade. A evidência, ao deixar de ser qualificada como “informação empírica” sustentadora ou destronadora de nossas teorizações passa a ser concebida como auto-evidência, como o *evidente par soi*. E é justamente essa *démarche* intuicionista que faz com que a gnosilogia cartesiana desembarque num justificacionismo⁷ exacerbado:

Os objetivos com os quais devemos nos ocupar são apenas aqueles que nossos espíritos parecem poder conhecer de uma maneira certa e indubitável.

Toda ciência é um conhecimento certo e evidente. Um homem que duvida de muitas coisas não é mais sábio que aquele que jamais nelas pensou (...) Por conseguinte, rejeitamos todos os conhecimentos que se mostram apenas prováveis e declaramos ser necessário confiar tão somente no que é perfeitamente conhecido e insuscetível de toda e qualquer dúvida.⁸

Poucas vezes, em teoria do conhecimento, formulou-se uma teoria da evidência que, de tão preocupada em conquistar a certeza demonstrativa, assumisse a postura radical de desprestigiar toda e qualquer alegação de conhecimento apenas provável.⁹ Essa concepção demonstrativista de evidência teria levado Descartes a agarrar-se à polarização entre a certeza da ciência *ordine geométrico demonstrada* e o falibilismo do saber conjectural de posse do qual permaneceríamos sob a mira da letal arma da dúvida cética. É claro

que o completo rechaço das informações fornecidas pelos sentidos tem como corolário o completo desprestígio do que é apenas provável. Os corifeus do empirismo, mesmo levando em conta a existência de **arguments from illusion**, jamais deixaram de destacar a função primacial desempenhada pela percepção no processo de aquisição e justificação de nossas alegações de conhecimento. O racionalismo inaugurado por Descartes expulsa os sentidos do jogo da ciência por entender que as eventuais ilusões perceptualmente geradas não têm como ser imanentemente superadas, isto é, pelo exercício auto corretivo da própria atividade perceptual. Em Descartes vinga a pressuposição de que a retificação da informação experiencial só pode ser feita com a entrada em cena do entendimento. Daí Descartes buscar uma fonte de verdades insuscetível de conduzir às desorientações epistêmicas provocadas pelas percepções e em condições de prescindir de qualquer intervenção retificadora por parte de outra faculdade.

Aliás, é necessário que a Razão seja consistente, sem jamais se envolver com apreensões conflitantes, porquanto não há uma instância de poder intelectual superior que possa ser invocada com vistas a corrigir seus eventuais descaminhos.¹⁰ Ao erigir clareza/distinção em regra fundamental de avaliação das alegações de conhecimento, Descartes pretende estar forjando um **critério de razão** que não dê margem a apreensões especiosas similares aos testemunhos ilusórios dos sentidos. Sua meta maior é a de demonstrar que a Razão não se enreda em insanáveis incongruências, que dispõe de força demonstrativa suficiente para enfrentar a dúvida e prover sem circularidade sua própria fundamentação última. À diferença dos sentidos, que, a seu juízo, se envolvem em ilusões que não têm como ser debeladas através de mecanismos de autocorreção, a Razão dispõe de um critério que a imuniza dos equívocos de apreensão perceptual das coisas e se mostra capaz de lhe permitir superar internamente os entraves à demonstração de seu uso consistente, Descartes recorre à clareza e à distinção com o objetivo de afugentar o fantasma da ilusão que sempre ronda a postulação de fidedignidade empírica que fazemos para os relatos que se fundam em informações sensoriais.

No entanto, cabe ter presente que por mais que clareza e distinção tenham a capacidade de prover fiéis identificações, à prova de distorções, só isso apenas não nos autoriza a supor que são suficientes para gerar e legitimar pretensões de conhecimento. Tal questão é, em Descartes, momentosa pelo fato de que não há em seus textos preocupação em nos oferecer uma caracterização de clareza e distinção que nos permita descortiná-la como efetivos dispositivos de determinação da verdade. Aliás, quando se propõe a caracterizá-las o resultado é pouco elucidativo:

O conhecimento sobre o qual se pode formar um juízo indubitável deve ser não somente claro, mas também distinto. Denomino claro o que está presente e manifesto a um espírito atento, da mesma maneira que dizemos ver claramente os objetos quando, presentes a nossos olhos, agem de modo muito intenso sobre eles, tornando-os dispostos a olhá-los. E distinto o que é de tal modo preciso e diferente de todos os outros que só compreendem em si o que aparece manifestamente àqueles que o considera como cabe fazê-lo.¹¹

Buscando resultados de pronta justificação, Descartes descrê do que é definicionalmente conquistado por supor, entre outras coisas, que só faria tornar mais complicada a questão formulada e nos lançar num aporético regressus ad infinitum:

Mas o que é um homem? Direi que é um animal racional? Certamente não, pois isso me obrigaria em seguida a pesquisar o que é animal e o que é racional; e assim, de uma só questão, cairia insensivelmente numa infinidade de outras mais difíceis e mais embaraçosas.¹²

Que há noções tão claras por elas mesmas que nós as obscurecemos ao pretendermos defini-las à maneira da Escola, já que não são adquiridas por estudo por nascerem conosco.

Já assinalei que os filósofos, tentando explicar, através das regras de sua lógica, coisas que são por si mesmas tão manifestas, não fizeram senão obscurecê-las.¹³

Habituem-se a distinguir as coisas claramente conhecidas das obscuras; pois, isso se aprende melhor com exemplos do que com regras.¹⁴

Não sendo “critérios” funcionalmente definicionais, como tornar clareza e distinção dispositivos avaliativos, operacionalmente eficazes, das diferentes modalidades de pretensões de conhecimento que podem ser a elas submetidas? A partir do fato de que se aplicam a unidades isoladas de conhecimento, cabe indagar se clareza e distinção são mecanismos de avaliação do desempenho da razão ou se são propriedades emergentes dos objetos da razão? Se se enquadram à atividade de sua justificação. Intuir o claro/distinto é, neste caso, o mesmo que chegar a uma verdade. Mas, o que desponta como manifestamente evidente, assim se manifesta à luz do quê? A resposta de que se manifesta à luz de si mesmo faz com que a apreensão do claro/distinto se apresente como sua própria justificação. Mas se, numa segunda hipótese, clareza e distinção forem vistas como propriedades emergentes dos objetos da razão, não se poderá perder também de vista o fato de que são construídas através de operações do entendimento. Com isso, a razão só identificaria clareza e distinção no que elaborasse conceitualmente como claro e distinto. Em ambos os casos, malgrado as diferenças, desenvolve-se o processo de avaliação da razão por si mesma com sérios riscos de circularidade viciosa. Até porque, se o problema da evidência deixou de ser o de contrapor unidades interpretativas com “informações fatuais” pertinentes, é óbvio que o que se identifica como claro/distinto tem a ver com os procedimentos heurísticos de construtividade conceitual forjados pela razão. Frankfurt assinala que

O resultado de se confiar na razão é a descoberta de uma razão que justifique ter-se fé no fato de que as melhores razões - as fornecidas pela percepção clara e distinta não entrarão em conflito entre si.¹⁵

Ora, será o fato de não haver entreechoque suficiente para que se aceite irrestritamente uma razão? A consistência pode significar que inexistem razões que contrariam o que se aceita como claro e distinto; mas, o importante é, de um ponto de vista

cartesiano, saber se o que aparece como irrecusavelmente evidente justifica intrinsecamente o endosso que lhe damos. Ademais, se a aceitabilidade de um componente epistêmico é encarada como determinada pela coerência com outros possíveis, então não há propriamente clareza e distinção detectáveis em idéias/proposições individualmente consideradas. E se assim fosse, Descartes estaria, já na própria formulação da regra geral, se comprometendo diretamente com alguma forma de concepção holista da evidência. O problema é que, a todo instante, Descartes se reporta ao **evidente par soi**, o que tende a diminuir, no plano das proclamações metodológicas, a eventual importância da relação que o que é claro/distinto possa manter com o resto do sistema interpretativo a que pertence. A auto-evidência tende a se afastar de exigências correspondentistas e coerentistas na medida em que se revela como meio de se alcançarem resultados intelectuais que se impõem por si mesmos, por sua força demonstrativa intuitivamente apreendida. Daí a problemática da auto-evidência gerar sérias dificuldades de fundamentação quando nos perguntamos que teoria da verdade lhe convém. Comentaristas tem se esforçado no sentido de compatibilizar a teoria cartesiana da evidência tanto com pressupostos correspondentistas quanto com coerentistas. Frankfurt registra corretamente que o argumento de

Descartes parece nada fazer para demonstrar que o que é percebido clara e distintamente corresponde à realidade (...). E, no entanto, Descartes pretende naturalmente estatuir que o que é clara e distintamente percebido é verdadeiro.¹⁶

Enquanto que Williams enfatiza que

Não podemos compreender Descartes se rompemos a conexão entre a busca da certeza e a da verdade ou a conexão entre conhecimento e correspondência das idéias com a realidade.¹⁷

Em contraposição Joachim afirma que

O ideal de conhecimento, para Descartes, é um sistema coerente de verdades, onde cada verdade de é apreendida

em sua posição lógica: as verdades imediatas como base e as mediatas em sua necessária dependência.¹⁸

Se, por um lado, podemos esporadicamente flagrar Descartes, como na *Méditation troisième*, aderindo ao postulado realista, por outro, seu aparato metodológico de justificação mostra-se parcamente compatibilizável com uma teoria da verdade como correspondência. Mesmo porque, uma teoria da evidência, calcada em pressupostos correspondentistas, se colocaria o tempo todo a questão relativa a como a evidência relevante e é capaz de determinar a verdade (ou falsidade) da hipótese *h*. Ocorre, porém, que clareza e distinção não são propriedades de alegações de conhecimento alcançáveis por confronto direto ou indireto com acusativos mundanais pertinentes. E se o fossem Descartes não sublinharia com tanta ênfase a problemática da aceitabilidade imediata e nem depreciaria de forma tão peremptória todo tipo de informação observacionalmente conquistada por seu eventual caráter enganoso. Além disso, se não nos esquecermos de que o material perceptualmente obtido é *theory-laden*, disso se seguirá que recusar o testemunho dos sentidos é muito mais que desconfiar de suas possíveis incongruências descritivas. Corresponde também a rechaçar os esquemas teórico-explicativos, por mais rústicos que sejam, que acompanham nossos registros sensoriais... Acrescenta-se a isso o fato de que nos diversos momentos, sobretudo nas *Méditations* em que invoca clareza e distinção (e seus cognatos epistêmicos) Descartes alude a uma espécie de credibilidade cognitiva imediata a prescindir de cotejos com segmentos específicos da "realidade". Além de promover uma pouco elucidada identificação entre clareza/distinção e verdade¹⁹, Descartes usa de forma genérica, ao longo das *Méditations*, expressões vagas do tipo "conhecer pela simples inspeção do espírito", "conhecer com um evidência muito grande" "as coisas que me parecem as mais manifestas", etc. Em especial recorre a todo instante aos poderes da *lumière naturelle*. Há passagens bem ilustrativas como, por exemplo,

Ora, é uma coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito.²⁰

De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as idéias estão em mim como quadros ou imagens que podem não conservar a perfeição das coisas das quais foram tiradas.²¹

Clareza e distinção não têm uma função epistêmica univocamente definida em razão principalmente de não tê-las Descartes vinculado, de modo explícito, às pressuposições funcionais de uma compreensão correspondentista ou coerentista de verdade. Não por acaso, em Carta a Mersenne de 1639, na qual comenta o *De Veritate* de Lord Cherbury, Descartes afirma

Ele examina o que é verdade, enquanto que eu jamais duvidei do que poderia ser, já que me parece uma noção tão transcendentalmente clara que é impossível não saber o que é.

E acrescenta que ninguém pode dar uma definição lógica de ajudar a conhecer sua natureza. E no que diz respeito às regras que ensejam a descoberta de verdades, Descartes sustenta polemicamente, nessa missiva, que sua regra é a luz natural da razão. O problema é que a *lumièrre naturelle* em si mesma considerada, tende a parecer uma fonte privilegiada do conhecimento capaz de propiciar a obtenção de determinados resultados, mas incapaz de exibir, por seu caráter transcendental, a racionalidade constitutiva de sua própria identidade e das unidades que pretensamente justifica como científica.

Quando Descartes se refere à apreensão clara e distinta (e cognatos) normalmente o faz recorrendo a exemplos que representam as noções generalíssimas ou os princípios basilares do sistema filosófico que está elaborando.

Chega a declarar que ao nos livrarmos dos preconceitos que ofuscam a luz natural nos acostumamos a dar crédito às primeiras noções cujos conhecimentos são tão verdadeiros e tão evidentes como nada mais pode sê-lo.²² Seus exemplos dessas *primis notionibus* são predominantemente truísmos generalíssimos enquadráveis no conjunto das auto-evidências: "Pois, é algo por si só evidente que constitui maior perfeição não poder ser dividido do

que poder sê-lo". Por ser eminentemente **reflexiva**, a noção de evidência esposada por Descartes não tem como se comprometer, à maneira tradicional, com alguma forma de proposta de avaliação do plano interpretativo pela base experiencial como parece sugerir Frankfurt:

Toda experiência provê, na verdade, base conclusiva para a aceitação de **alguma** proposição; para cada experiência há alguma proposição que a ela se ajusta perfeitamente - uma proposição que apreende a experiência sem asseverar mais do que ela permite, e sem deixar algo incertamente a aguardar confirmação através de evidência ulterior (...) Proposições logicamente contingentes também podem ser objeto de clara e distinta percepção.²³

Frankfurt tem razão quando sustenta que Descartes ambiciona tornar a regra geral aplicável ao discurso contingente. O problema é saber se as proposições logicamente contingentes são avaliáveis por meio de uma teoria, como a cartesiana, que em momento algum se preocupa em especificar, tendo em vista a verdade, a natureza das relações diádicas entre "universo de objetos referidos" e sistema interpretativo. Tivesse se colocado a necessidade de dar embasamento semântico à sua teoria da evidência, Descartes teria recorrido a alguma modalidade do conceito de **relevância**; e teria se colocado a questão relativa ao tipo de evidência que se mostra **relevante** à confirmação ou desconfirmação de estruturas teóricas. E como a evidência, seja positiva ou negativa, pode sempre mostrar-se clara para a consciência, o fundamental é nos perguntarmos pelo tipo de impacto que produz sobre nossas teorizações. Ademais, se supusermos que não há proposição sintética imune à revisão, como poderemos estipular um critério de aceitabilidade imediata e definitiva? Frankfurt, na passagem supracitada, escreve como se reportasse às proposições básicas e às **Protokollsätzen** que, para o empirismo, encerram decidibilidade epistêmica instantânea pelo fato de veicularem o registro do imediatamente dado. Cabe ter

presente que mesmo esse tipo de enunciado perde a condição de força epistêmica autônoma quando o concebemos como simples meio através do qual comprovamos nossas hipóteses (gerais).

Pelo fato de serem genéricos dispositivos epistêmicos e, se mostrarem *ipso facto* desprovidas de efetiva força avaliativa das unidades de conhecimento quanto à sua veracidade, Clareza e Distinção foram severamente criticadas por Leibniz. Ferinamente, Leibniz proclama que Descartes abrigou a verdade na hospedaria da evidência, mas esqueceu de nos dar o endereço. O endereço só seria dado se Descartes indicasse que tipo de ocorrência configura evidência relevante à qualificação epistêmica de determinado sistema teórico a ponto de poder determinar sua verdade ou falsidade. Mas, para assim proceder teria que se dedicar à confecção de uma concepção semântica de evidência especificadora de técnicas de cotejo entre o nível hipotético e o "fatual" pertinente.

É comum nos depararmos com um Descartes que sugere um estreito vínculo entre irresistibilidade e veracidade, como se só o que estivesse para além de qualquer dúvida incômoda merecesse estatuto cognitivo privilegiado de *Scientia*. Como bem salienta Williams

Irresistibilidade não acarreta verdade. Que há coisas nas quais não podemos deixar de acreditar quando nela pensamos, constitui uma questão de compulsão psicológica, que um gênio maligno poderia regozijar-se de implantar em nós. Quando estou realmente pensando numa proposição, que se mostra irresistível, não posso levar em conta essa possibilidade, já que acredito na proposição, e acreditar na proposição é acreditar que é verdadeira. Mas quando não estou, de maneira direta, pensando na proposição, posso acalantar essa possibilidade. A situação de Descartes é a de que a única razão que ele tem para crer que algo é verdadeiro é a de que ou bem é irresistível ou bem depende de algo irresistível; desse modo, quando não está realmente pensando algo irresistível pode acolher a idéia de que nada em que está disposto a acreditar é realmente

verdadeiro. Assim, parece como que haver espaço para uma outra questão: o que percebo clara e distintamente "ser verdadeiro" - isto é, o que experimento como irresistível - é realmente verdadeiro?²⁴

Cabe, contudo, ressaltar que a irresistibilidade invocada por Descartes não tem matriz "experencial", e sim "formal" por se pretender parte integrante do exercício da racionalidade matemática. Até porque, o destaque dado por Descartes à auto-evidência pode ser creditado à suposição de que há uma certeza matemática e de que a auto-evidência está nela escorada. Não por acaso, proposições matemáticas são regularmente invocadas como exemplos de verdades auto-evidentes. De truísmos matemáticos, como $2 + 2 = 4$, diz Descartes que podem ser apreendidos por uma *simplex inspectio mentis*. E a tentativa de generalizar para os diversos domínios de investigação a força demonstrativista da sintaxe matemática é a grande meta perseguida por Descartes. Frankfurt observa:

O que é exatamente para uma pessoa perceber algo clara e distintamente? Consiste em seu reconhecimento de que a evidência que ela tem para alguma proposição, ou sua base na experiência para aceitar a proposição, é logicamente definitiva e completa. Ela percebe clara e distintamente que *p* quando vê que sua evidência ou base para aceitar *p* é conclusiva no sentido de que é consistente e de que nenhum corpo de evidência capaz de levar a rejeitar *p* ou a dele duvidar é logicamente compatível com a evidência ou base ora disponível. Dada a evidência ou base em prol de *p*, ora disponível, não há por que temer que a adição de evidência ulterior a obrigue a mudar de Idéia.²⁵

Ora, para que a evidência seja logicamente definitiva e completa é necessário supor que se estruture de modo "auto-referencialmente" instantâneo, no sentido de que nada que lhe é extrínseco, ainda que a ela pertinente, se mostre capaz de impor algum tipo de reformulação da crença apoiada na evidência original. Não assumir esse tipo de restrição não tem como evitar o possível

questionamento de que sendo o irrecusavelmente inconcusso **context-bound** e **time-bound** não há como reputar logicamente definitiva e completa a evidência que provê sua cabal justificação. Transcendendo-se o atual momento, nada impede que o **aliquid inconcussum** se defronte com evidência contrária a tudo que pareceu, no instante de sua apreensão, como transparentemente firmado. Além do mais, não podemos perder de vista o importante fato de que a auto-evidência deixa até mesmo de satisfazer à exigência capital de univocidade intersubjetiva quando dá origem a relatos conflitantes em torno de sua forma e conteúdo:

O papel do argumento dos relatos conflitantes de construções alegadamente auto-evidentes ao solapar a segurança da matemática intuicionista, é similar ao exercido pelas antinomias no solapamento da segurança da teoria “ingênuas” dos conjuntos e, por conseguinte, da matemática clássica.²⁶

No intuicionismo matemático cartesiano o conceito de auto-evidência²⁷ é apresentado como peça-chave da funcionalidade epistêmica da matemática. E sua jurisdição metodológica é estendida aos demais campos de investigação. Afinal, se a ciência é una, e suas estruturas de expressão são matemáticas, então só há um modelo de justificação a seguir. O dificultoso é que a matemática pode oferecer apenas a sintaxe lógica de suas estruturas formais empregáveis nos procedimentos de descrição dos fenômenos empíricos, mas não tem como avançar uma teoria da evidência para a ciência em geral. Mesmo porque se existisse uma teoria matemática da evidência seria diferente da necessária ao adequado estudo dos fenômenos empíricos. Se a matemática tivesse sido concebida, **ante literam**, como linguagem, sua amplitude epistêmica teria sido circunscrita à provisão das formas de combinação aplicáveis às estruturas expressivas das ciências empíricas. Isso impediria que lhe fosse conferida a capacidade de especificar o tipo de conteúdo evidencial, em si mesmo engendrado, que deve ser acatado por toda e qualquer alegação que se pretenda conhecimento. Como a **certeza matemática** é função do confinamento de suas formulações ao campo das regras de formalismo sintático, e não da natureza

indefectível de suas construções teóricas ou do tipo de evidências usado para a validação de suas construções, não há como tentar fazê-la vingar em outros solos de investigação. O fato de as proposições matemáticas poderem ser vistas como se justificando a partir de critérios estritamente sintáticos parece ter-se transformado em Descartes na intuição de que a postulação de auto-evidência é epistemologicamente universalizável. Mas como elaborar uma teoria geral da evidência a partir da auto-evidência supostamente extraída da matemática, sem fazer qualquer uso do princípio semântico de correlação entre proposições e estados da realidade?

Na matemática, Descartes encontrou a possibilidade de desenvolver uma concepção de evidência capaz de lhe permitir enfrentar o tentacular questionamento cético. A ousadia residiu num tentar transferir o tipo de "certeza" proporcionado pela sintaxe matemática ao estudo de objetos cujo conhecimento demanda a elaboração de uma teoria da evidência estruturada a partir de princípios de correlação semântica. O empenho em construir uma teoria geral da evidência não tem como deixar de se basear no estudo da natureza da relação diádica entre um conjunto ordenado de objetos e um enunciado. Ao conceder à auto-evidência o estatuto privilegiado de fundamento da certeza matemática, apregoando sua universalidade epistemológica, não acabou Descartes, a contragosto, por sucumbir a uma singular concepção "sintaxista" de justificação? Sua singularidade resulta de Descartes descurar dos componentes semânticos necessários à constituição de uma teoria da evidência sem, entretanto, aceitar confinar a pretensão de verdade de suas proposições ao campo estrito do conhecimento de tipo puramente formal.²⁸ Descartes não aceitaria evidentemente essa atribuição que lhe estamos fazendo de uma visão sintaxista de justificação, mas essa parece ser a única afinada com suas proclamações metodológicas por mais que suas teorizações substantivas mais decisivas escapem como tentaremos demonstrar, ao controle ministrado pelo "sintaxismo evidencial". A auto-evidência não tem como deixar de ser vista como uma espécie de tendência a universalizar o tipo de justificação sintática inspirada numa forma de reconstrução epistemológica intuicionista da matemática.

Nossa análise tem-se preocupado em mostrar que a teoria cartesiana da evidência, se vista como parte de um **individualismo gnosiológico** não tem como ser caracterizada como um dispositivo fidedigno de avaliação do potencial de verdade de nossas mais variadas alegações de conhecimento. Mesmo quando se trata de qualificar epistemicamente cada uma de nossas pretensões de conhecimento, dissecadas uma a uma Clareza e Distinção despontam como meros mecanismos eliminativos capazes de nos convencerem de que o que não é manifestamente evidente não deve ser acolhido, mas incapazes de nos garantirem que o evidente por si tem a sua verdade cabal e definitivamente estabelecida, como se pudesse se validar a partir apenas de si, sem precisar confrontar-se com a "realidade" e sem associar-se aos outros componentes do sistema com os quais se relaciona. Daí concordarmos com Körner quando afirma:

...um "critério" de auto-evidência é redundante ou falacioso. Se, ao vivermos uma experiência, a reconhecemos como auto-evidente nenhum critério é necessário; e se uma experiência que se alega ser auto-evidente não é reconhecida como tal ao ser vivida, não é auto-evidente. Assim sendo, "clareza e distinção" é um cognato de auto-evidência e não o nome de um critério de auto-evidência.²⁹

§ 2 A teoria cartesiana da evidência como parte do **holismo gnosiológico** adotado nas **Méditations**.

Nosso objetivo agora é mostrar que Descartes se vale, em contextos em que elabora teses substantivas articulando-as às metodológicas, de uma concepção de evidência que deixa de absolutizá-la como autoevidência suscetível de autojustificação para torná-la um conceito com valor **posicional**. Nesse sentido, a função a ser cumprida pela evidência das relações que mantém com os componentes substantivos basilares com os quais forma o núcleo do todo explicativo do sistema filosófico cartesiano. Trata-se de uma modalidade de evidência funcionalmente sistêmica baseada na solidariedade interdependente entre os componentes fundamentais do esquema interpretativo. Com isso, a auto-evidência acaba, no fundo, desempenhando a função subsidiária de especificar

o modo metodológico genérico de aceitabilidade dos resultados intelectuais parciais propostos. Isto porque, o efetivamente decisivo passa a ser não uma espécie de autojustificação dos enunciados isoladamente considerados, e sim o apoio recíproco que as Proposições Primárias se concedem para que possam se legitimar como sistema explicativo funcionalmente integrado. Ora, se o valor e o papel do auto-evidente tendem a diminuir quando pressupostos holistas são ainda que tacitamente, assumidos, então Descartes recorre a dois métodos. Um voltado para a legitimação das unidades de conhecimento, definido a veracidade de cada uma, e outro para a justificação do sistema como totalidade formada por elementos ferreamente concatenados.³⁰ Inclina-mos a pensar que aquilo que, para muitos comentaristas, têm parecido círculo vicioso³¹ em Descartes não passa, no fundo, de conseqüência da adoção de um holismo *sui generis* em que os pilares de seu sistema têm sua justificação principal obtida não por seu valor de expressão epistêmico intrínseco. Isto porque, o fundamento último da racionalidade de cada um depende da interação que mantém com a racionalidade do outro.

Com o objetivo de fundamentarmos essa segunda parte de nossa análise da teoria cartesiana da evidência examinaremos as três plataformas de certeza construída como pontos cardeais de seu sistema filosófico:

1. A intuição da necessidade da própria existência. O dado indubitável primário, o Princípio Primeiro da Filosofia a partir do qual a reconstrução de todo conhecimento deve começar. O conhecimento certo de que minha autoconsciência envolve minha existência.
2. A regra geral segundo a qual tudo que é percebido clara e distintamente é verdadeiro.
3. A veracidade de Deus - fonte soberana de verdade.

Não há dúvida de que, ao longo das *Méditations*, Descartes desenvolve argumentos específicos em apoio a cada uma dessas unidades primárias de seu sistema de conhecimento. Mas o trabalho de coligir evidências, via *intuitus mentis purae et*

attentae, se faz acompanhar de uma atividade de validação escorada numa espécie de Princípio da Interdependência da Justificação entre os componentes fundamentais de seu filosofar substantivo. Não é difícil comprovar que (1) só é indubitável por causa de (2)³² e que (2) tem em (1) o caso paradigmático de seu exercício³³ e em (3) seu fundamento último.³⁴ Ademais, (3) é firmado a partir de (2)³⁵ e (1) também depende estruturalmente de (3)³⁶. (3) só pode ser alcançado por intermédio de (2), no entanto, (3) é o fundamento de (2).

Esse tipo de holismo gnosiológico “transcendental”, que deixa de fazer da regra geral da evidência a única fonte de legitimação de resultados, é que proverá em última análise a decisiva fundamentação funcional do aparato cartesiano de justificação. Como vimos os sentidos, no que têm de enganoso, podem ocasionalmente ser corrigidos pela razão. E a razão, se demandasse retificações, poderia ser corrigida por que outra instância de poder intelectual? Com vistas a simular a hipótese de a razão poder ser inconsistente, Descartes recorre a uma possível existência do *malin génie* como eventual fonte de erro absoluto da razão. E para afetar essa funesta possibilidade epistemológica, Descartes procura dar garantias de que a razão é merecedora de todo crédito demonstrando a existência do Deus veraz a respaldar a integridade do processo de conhecimento como totalidade. Esse roteiro reflexivo evidencia que essas unidades primárias se validam reciprocamente. Deus, por exemplo, equivale ao estratagema holista concebido para se vencer a dúvida sistemática que, sem Ele, poderia espriar-se indistintamente sobre todas as alegações de conhecimento produzidas. Como bem assinala Williams

...Deus, para Descartes, era a ponte do mundo de si mesmo e de suas idéias para algo fora desse mundo.

De acordo com Descartes Deus garante que há um mundo que existe independentemente de nosso pensamento, e que nossos juízos sobre ele, se formos judiciosos, serão em geral confiáveis.³⁷

Ora, se Deus confere integridade epistêmica ao sistema interpretativo por nós elaborado, evitando que questionamentos

estruturais ponham sob suspeição até a mais singela alegação de veracidade, disso resulta que Deus tem papel tão importante a desempenhar na validação de nossas pretensões de conhecimento quanto a regra geral da evidência. E, no entanto, intuir a existência de Deus só é digno de crédito pelo fato de que o fazemos com clareza e distinção. A aparência de circularidade tende a desaparecer se nos damos conta de que a adoção tácita de premissas holistas leva na direção da proposta de uma modalidade de intervalidação dos princípios estruturais organizadores de seu sistema filosófico. É claro que Descartes parece incorrer em circularidade quando afirma:

E não se pode dizer que esta idéia de Deus seja materialmente falsa e que, por conseguinte, eu a possa ter tirado do nada (...) Pois, ao contrário, sendo essa idéia mui clara e mui distinta e contendo em si mais realidade objetiva do que qualquer outra, não há nenhuma que seja por si mais verdadeira e que possa ser menos suspeita de erro ou de falsidade.³⁸

Para também afirmar

E desse modo vedes que depois de tomardes consciência da existência de Deus é necessário supordes que seja enganador se desejais lançar dúvidas sobre as coisas que concebeis clara e distintamente.³⁹

A análise dos supracitados **átomos de certeza**, a partir de sua imbricação sistêmica, nos permite constatar que a teoria da evidência harmonizável com o filosofar substantivo cartesiano corresponde a uma espécie de "sintaxe" de intercâmbio do apoio justificador. Isto faz com que a propalada auto-evidência desponte apenas como uma proclamação metodológica estipuladora de um mecanismo de endosso parcial - e precário - à noção básica individualmente considerada. Com relação a proposições portadoras de alto nível de generalidade como os átomos de certeza cartesianos, pode-se recorrer a um simulacro da funcionalidade epistêmica de matemática com vistas a tentar-se identificar um modelo de justificação capaz de respaldar o tipo de apoio mútuo que se

concedem. E esse tipo de teoria da evidência poderia ser caracterizado como "sintático" não por ater-se à modalidade de procedimento de justificação proporcionada pela matemática, e sim por não fazer uso do princípio de correlação semântica. O teorizar, devotado ao estabelecimento de princípios, é avaliado com base em critérios de interdependência consistente entre seus principais constituintes, permanecendo suas eventuais relações com a "realidade" genericamente indicadas. É claro que esse tipo de postura só é defensável pelo fato de Descartes estar buscando a legitimação de **Princípios** sistemicamente articulados entre si. Num caso como esse, a força de justificação imanente, de cada uma das proposições basilares é caudatária do respaldo oriundo de sua epistêmica interpenetração sistêmica. Disso se segue que a tão apregoada noção de auto-evidência, apresentada no discurso do método cartesiano como decisivamente determinante da legitimidade dos resultados, não desfruta da mesma importância epistemológica exibida pela teoria tacitamente operante do apoio evidencial recíproco. A auto-evidência se presta, consoante premissas **individualistas**, à função de tornar a noção primeira aceitável a partir apenas de seu valor epistêmico intrínseco. O problema é que, como vimos, o poder de justificação da auto-evidência é bastante diminuto. O que significa que o sistema filosófico cartesiano deve ser vinculado enfaticamente a uma teoria da evidência holisticamente estruturada. Mas esse holismo mantém-se em Descartes enrustido pelo fato de concernir não à validação de sistemas teóricos específicos vistos como totalidades, e sim à imbricação entre **princípios fundamentais** formadores de uma espécie de totalidade transcendental provedora das condições de possibilidade de constituição de procedimentos particulares de legitimação.

A serem procedentes tais considerações, sentimo-nos no direito de ressaltar que a noção de auto-evidência, tão decantada como princípio metodológico, aparece reduzida a mera coadjuvante no âmbito das principais formulações substantivas de Descartes. Mesmo porque, sua ação se limitaria à avaliação de proposições/ idéias individualmente consideradas, quando o fundamental diz respeito, em última análise, à validação do sistema filosófico enquanto totalidade articuladora de **Princípios**. Frise-se ainda que

o evidente só é apresentado como algo evidente por si para que possa se tornar um constituinte primário aceitável, ficando seu endosso último a depender das relações epistêmicas que mantém com as outras unidades basilares do sistema. Pode-se constatar que algo só é claro e distinto para o Cogito porque existe um Deus veraz que garante a autenticidade última da relação, por outro lado, o Cogito e Deus não têm, para que possam ser epistemologicamente identificados, como prescindir do uso da regra geral da evidência. Pode-se assim dizer que o metodológico proporciona o acesso ao **substantivo primário** e nele encontra seu respaldo último. Daí o projeto metodológico se enraizar no solo da metafísica e a metafísica despontar como participante do processo de estipulação de regras de justificação por ser o substantivo primário peça decisiva no empreendimento que visa a prover a fundamentação última do conhecimento.

Cabe mais uma vez enfatizar que o holismo, tacitamente esposado por Descartes, é de segunda ordem, porquanto concerne não à defesa da tese de que sistemas interpretativos **específicos** são totalidades indecomponíveis que não podem ter seu valor epistêmico definido pela avaliação **individualizada** de cada uma de suas partes componentes. A profunda interpenetração de justificação entre os **Princípios** cartesianos não tem a ver com a concepção, defendida por holistas contemporâneos, de que a aceitação de uma proposição só pode ocorrer se conseguimos compatibilizá-la com o sistema **coerente** de proposições já aceitas. O intercâmbio de apoio evidencial recíproco, detectável no Descartes substantivo, se vincula a uma espécie de holismo "transcendental" por intermédio do qual se defende a necessidade de o Cogito, Deus e a regra geral da evidência contraírem determinadas relações sistemicamente estruturais para que seja possível chegar-se a ter **Scientia** com fundamento último inabalável (provido por Deus) forjado por um Sujeito que é o fio condutor, da unidade concatenadora, no mundo variegado e fragmentário da experiência.

Como se trata de um holismo "transcendental", ou de segunda ordem, a totalidade como unidade metodológica é o tempo pressuposta sem que Descartes se tenha visto obrigado a justifi-

cá-la em ação num sistema se empenha a fundo em legitimar seu holismo. Quando muito podemos não considerar satisfatórias as razões oferecidas. Talvez esse tipo de holismo, mantido enrustido, possa ter levado alguns críticos a acusarem circularidade no sistema filofófico cartesiano.

Mas, em defesa de Descartes, podemos nos perguntar se há a possibilidade de justificarmos Princípios sem que um remeta à inteligibilidade do outro. Afinal, as *primis notionibus*, pelo próprio fato de serem primeiras, se entrelaçam de uma tal maneira que a racionalidade de uma vai sempre dar a impressão de ter sido derivada da outra apesar de, conteudisticamente falando, cada uma parecer pertencer a um domínio interpretativo singular e fechado sobre si mesmo. Não por acaso, muito da metodologia pós cartesiana tudo fez para esquecer seus enraizamentos no solo da metafísica...

NOTAS

1. A pregação cartesiana unificacionista - segundo a qual todos os saberes formam um única ciência - estriba-se claramente na pressuposição de que existe uma única lei de evidência, garantidora de que todas as formas de conhecimento estão submetidas aos mesmos princípios de inteligibilidade metodológica.

2. Por se reportar freqüentemente à verdade de algo ou alguma coisa, Descartes corre a todo instante o risco de incorrer numa "ontologização veritativa" do substantivo. Mesmo que concebamos esse 'algo' como pertencendo à esfera enunciativa, algumas confusões conceituais podem ainda assim emergir. Como as línguas naturais apresentam, como mostrou Carnap, dois modos de discurso - o material (*inhaltliche Redeweise*) e o formal (*formale Redeweise*) - é preciso avaliar se as sentenças cartesianas, formuladas como se referissem (parcial ou exclusivamente) a objetos, não se referem, na realidade, a formas sintáticas e, especificamente, às formas das designações desses objetos de que parecem tratar. Seriam, assim, sentenças pseudo-objeto na medida em que se referem à estrutura sintática das construções lingüísticas e na medida em que sua forma gramatical as mascara como sentenças-objeto.

3. Nas Respostas às Quintas Objeções (In: *The Philosophical Works of Descartes*. Trad. de Elisabeth Haldane et alii. Nova Iorque. Dover. 1955. p. 206) Descartes afirma:

Quando disse que cumpriria considerar incertos e até falsos, todos os testemunhos proporcionados pelos sentidos disse-o seriamente pelo fato de tal enunciado ser vital para a compreensão de minhas **Meditações...** Afinal, quando se trata da pesquisa da verdade e de

saber o que pode ser certamente conhecido pelo espírito humano é claramente contrário à razão recusar-se a tratá-los como incertos e até mesmo rejeitá-los como falsos...

4. Descartes, René. *Méditations Métaphysiques* (Paris. Larousse. 1950. p. 28)
5. *Ibid.* p. 48.
6. L. S. Stebbing (In: *Philosophy and the Physicists*. Nova Iorque. Dover. 1958 pp. 51-54) assinala corretamente que a alegação do físico de que os objetos físicos são "real" ou fundamentalmente não-sólidos depende fatal e crucialmente da noção de 'sólido' do senso comum. Não fosse assim, frisa Stebbing, não se poderia estabelecer, de modo significativo, o contraste sólido versus não-sólido.
7. Em seu trabalho 'Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes' (In: *Criticism and the Growth of Knowledge* Cambridge University Press. 1970. p. 94) Lakatos define justificacionismo como a identificação do conhecimento com conhecimento provado, assinalando que essa tem sido a tendência dominante, através dos tempos, no âmbito do pensamento racional.
8. Descartes, René. *Règles pour la Direction de L'Esprit*. Trad. de J. Sirven. Paris. J. Vrin. 1945. pp. 5-6.
9. Nas *Méditations Métaphysiques* (p. 67) encontramos:

...o simples conhecimento que tenho de que são apenas conjecturas, e não razões certas e indubitáveis, é suficiente para me dar ocasião de julgar o contrário.
- Nas respostas às Segundas Objeções (op. cit. p. 39) Descartes afirma:

Não nego que um ateu possa conhecer claramente que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos; simplesmente afirmo que tal conhecimento não pode constituir verdadeira ciência, porque não se deve chamar de ciência ao conhecimento que pode tornar-se duvidoso.
10. Descartes qualifica os resultados claros e distintos obtidos por *intuitus mentis* como incorrigíveis e a razão como a faculdade intrascendível. Nas **Respostas às segundas objeções** (pp. 40-41) sustenta que

No caso de nossos mais claros e acurados juízos, se constatasse sua falsidade não haveria como corrigi-los por outros mais claros nem através de outra faculdade natural. Essa a razão que me faz afirmar ousadamente que não podemos ser enganados.
11. Descartes, René. *Les Principes de la philosophie*. In: *Oeuvres de Descartes* Paris. Librairie J. Gibert, sem data. §45. p. 114.
12. Descartes, René. *Méditations Métaphysiques*. p. 35.
13. Descartes, René. *Les Principes de la Philosophie*. §10 p. 96.
14. Descartes, René. 'Reply to the Seconde Set of Objections'. op. cit. p. 55.
15. Frankfurt, H. G. 'Descartes on the Consistency of Reason'. In: Hooker, M. (ed.) *Descartes, Critical and Interpretative Essays*. John Hopkins University press. 1978. p. 36.
16. *Idem Ibidem*.
17. Williams, Bernard. *Descartes; The Project of Pure Enquiry*. Mid dlesex. Penguin Books. 1978. p. 200.

18. Joachim. H. H. **The Nature of Truth**. Nova Iorque, Greenwood. 1969. P. 72.

19. À guisa de ilustração podemos recorrer às seguintes passagens:

Méditation quatrième (pp. 66-67): "...não podia impedir-me de julgar que era verdadeira uma coisa que eu concebia tão claramente".

Méditation cinquième (p. 72): "...já demonstrei amplamente acima que todas as coisas que conheço clara e distintamente são verdadeiras".

Reply to the Second Set of Objections (p. 42): "Entre essas coisas há algumas tão evidentes, e ao mesmo tempo tão simples, que nos é impossível delas duvidar ou deixar de nelas acreditar como verdadeiras".

20. Descartes, René. *Méditations. Métaphysiques*. p. 49

21. *Ibid.* p. 51.

22. Cf. 'Reply to the Second Set of Objections'. pp. 34-35

23. Frankfurt, H. G. *op. cit.* p. 29.

24. Williams, Bernard. *op. cit.* p. 187.

25. Frankfurt, H. G. *op. cit.* p. 28.

26. Korner, Stephan. **Uma introdução à Filosofia da Matemática**. Trad. de Alberto Oliva. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 142.

27. Beck, L. J. (In: **The Method of Descartes**. Oxford University Press. 1952. p. 50) identifica a pressuposição matemática do sistema filosófico cartesiano:

Em toda demonstração matemática e, por conseguinte, em toda demonstração certa, devemos partir de dados autoevidentes e, em segundo lugar, devemos nos certificar de que cada passo em nosso progresso dedutivo a partir dos dados deve ele mesmo ser auto-evidente.

28. Já na *Méditation Seconde* (p. 36) Descartes declara com a força de quem está enunciando um Princípio: "Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro". No *Discours*, nas *Regles*, Descartes também recorre à retórica do certo e do necessário sem enfrentar diretamente as dificuldades oriundas de se aplicarem esses atributos a raciocínios que envolvam algo mais do que mera *relation of ideas*.

29. Korner, Stephan. *op. cit.* p. 139.

30. Em sua magistral análise da obra de Descartes, M. Gueroult (**The Soul and God**. Trad. de Roger Ariew. Minnespolis. University of Minnesota Press. 1984. p. 5) Salienta que a filosofia cartesiana é "uma rigorosa cadeia de proposições em consonância com a ordem das razões".

31. Cf. Frankfurt, H. G. 'Descartes' Validation of Reason'. In: Willis, Doney (ed.). **Descartes, a collection of Critical Essays**. Londres, Macmillan. 1970.

32. *Méditation Seconde* (pp. 42-43): "Não me conheço a mim mesmo não só com muito mais verdade e certeza, mas também com muito maior distinção e nitidez; (...) Vejo claramente que nada há que me seja mais fácil de conhecer que meu espírito".

33. **Discours de la Méthode** (In: *Oeuvres de Descartes*. Paris. Librairie J. Giphert, sem data. P. 37): "...enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso despontava como necessidade que eu, que pensava, fosse alguma coisa".

Méditation Seconde (p. 38): "Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende, quem deseja, que não é necessário acrescentar algo para explicá-lo".

Como se vê o cogito é a primeira das verdades conhecidas; a mente é mais fácil de conhecer que o corpo, já que a mente conhece a si mesma, sem o corpo, mas o corpo não pode conhecer a si mesmo sem a mente.

34. **Discours de la Méthode** (p. 42): "Aquilo que há pouco tomei como regra, a saber, que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras, não é certo senão porque Deus é ou existe".

Méditation cinquieme (p. 77): "assim reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem diretamente do conhecimento do verdadeiro Deus".

Em carta a Mersenne (6 de maio de 1630) Descartes afirma: "A existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem existir e a verdade da qual todas as outras procedem".

35. Méditation troisieme (p. 59): "A existência de Deus está mui evidentemente demonstrada".

36. Méditation troisieme (p. 58): "Por isso reconheço evidentemente que dependo de algum ser diferente de mim".

37. Williams, Bernard, Op. cit. pp. 210-211.

38. Descartes, René. **Méditations Métaphysiques**. p. 54.

39. Descartes, René. 'Reply t the Second Set of Objections' p. 41.

ASPECTOS METODOLÓGICOS DA FILOSOFIA ESPECULATIVA KANTIANA

Marco Antonio FRANGIOTTI
(UFSC)

ABSTRACT

In this paper I try to develop some methodological aspects of Kant's speculative philosophy. For this purpose, I assume Hintikka's point of view which establishes a link between transcendental philosophy and the analytical method of ancient Greek geometers. Although Kant had never construct a general theory of the method employed by him in the transcendental philosophy, one can pick from his books some quotations in wich he stresses important aspects concerning the nature of his philosophical methode. In doing so, I try to reinterpret several fundamental concepts of his theoretical thought.

RESUMO

Neste artigo busco desenvolver alguns aspectos da filosofia especulativa kantiana. Para tanto, assumirei o ponto de vista de Hintikka, que estabelece uma relação entre a filosofia transcendental e o método analítico dos antigos geômetras gregos. Apesar de Kant não ter construído uma teoria geral do método utilizado na filosofia transcendental, pode-se extrair de seus livros algumas citações nas quais ele enfatiza importantes aspectos relativos à natureza de seu método filosófico. Desta forma, reinterpretarei alguns conceitos fundamentais de seu pensamento teórico.

1. INTRODUÇÃO

Meu objetivo neste artigo é a compreensão de alguns dos principais aspectos metodológicos do pensamento kantiano. Para tanto, seguirei o ponto de vista recentemente defendido por Hintikka (cf. H.) e adotarei como base deste estudo a análise geométrica grega. Mais exatamente, utilizarei o **método de análise-síntese** dos antigos geômetras gregos como modelo metodológico a partir do qual certos aspectos cruciais do sistema transcendental possam ser destacados e reavaliados, bem como a estratégia geral de Kant em relação a muitos problemas que ele estava solucionando possa apresentar-se sobre novas bases¹. E uma vez que, segundo o próprio Kant, a asepsia empreendida pela **crítica da razão** é condição de possibilidade para o estudo de todo o conjunto dos problemas filosóficos restantes, a tarefa de minuciar o edifício transcendental poderá auxiliar sobremaneira o entendimento do pensamento kantiano como um todo.

Com isso em mente, este artigo começará expondo as características básicas do método dos geômetras e suas principais interpretações, levando em conta basicamente a obra **The Method of Analysis** (cf. H. R.), que Hintikka escreveu em colaboração com Unto Remes. Num segundo momento, mostrarei algumas passagens de textos kantianos nos quais se manifesta a influência do método em questão no pensamento kantiano. Realizado isso, procurarei reinterpretar alguns conceitos básicos da filosofia transcendental à luz de sua vinculação com o método de análise-síntese.

2. A DESCRIÇÃO DE PAPPUS E AS POLÊMICAS INTERPRETATIVAS

A mais completa descrição do método de análise-síntese pode ser encontrada numa passagem do livro *Collestio* de Pappus, recentemente traduzida por Hintikka e Remes:

“A análise é o caminho que parte daquilo que é buscado (zetoumenon) como se fosse admitido - e segue através de seus concomitantes (akólouthon) em ordem, até algo admitido na síntese. Pois na análise supomos aquilo que é buscado como se já fosse dado, investigamos de que ele resulta e, novamente, qual o antecedente desse último e assim por diante, até que seja alcançado, em nosso caminho para trás, algo que já é conhecido e que é o primeiro na ordem. A um tal método chamamos análise, como sendo uma solução para trás. Na síntese, por outro lado, supomos aquilo que foi alcançado por último na análise como se já fosse dado e, colocando na ordem natural como conseqüentes o que antes era antecedente e conectando-os sucessivamente uns aos outros chegamos por fim à construção da coisa buscada. E isso é a síntese” (apud H. R. pp. 8-10).

Há, pois, um procedimento composto de dois movimentos básicos: a análise e a síntese. Na análise, supõe-se o que se quer como verdadeiro ou existente e se investigam as condições que o tornam possível. Esse trajeto heurístico chega ao fim quando se alcança um ponto reconhecidamente verdadeiro e seguro. Na síntese, inverte-se a seqüência dos passos analíticos, tomando os elementos constitutivos recém-descobertos e reorganizando-os de modo a elaborar uma prova - lógica ou geométrica - de sua verdade ou construtibilidade.

Embora presente com minúcia as instruções metodológicas do procedimento dos geômetras, esse locus classicus constitui-se como o epicentro de várias polêmicas interpretativas, devido a pelo menos duas ambigüidades principais. A primeira delas surge quando são confrontadas as expressões akólouthon (usualmente traduzida por “conseqüências”) e solução para trás. Não é difícil notar que elas engendram o seguinte impasse: na análise, afinal, o geômetra desce em busca de conseqüências (lógicas) ou sobe em busca de antecedentes do pressuposto inicial? Tal impasse será a base da célebre polêmica acerca do sentido direcional da análise.

A segunda ambigüidade diz respeito à indefinição quanto ao fato de se na análise se trata de caminhar de uma proposição a outra ou de uma figura geométrica a outra. Tal indefinição, juntamente com a questão da direção da análise, engendrará também a querela sobre o caráter proposicional ou construcional do método de análise-síntese.

Ora, se se quer compreender a filosofia transcendental à luz do método em questão, é necessário antes acompanhar tais disputas e avaliar a adequação e a plausibilidade dos argumentos de cada uma das partes envolvidas. Somente a partir daí será possível reconhecer a linha interpretativa de Kant e os desdobramentos dela advindos em seu projeto filosófico. É o que pretendo fazer no que se segue.

Os pesquisadores que advogam que a análise é um movimento ascendente em busca de premissas, dentre os quais Cornford², procuram interpretar a expressão *akólounthon* no sentido de **seqüências sucessivas**, reconhecendo assim os passos da análise como se dando apenas **temporal** e não **logicamente**. Desse modo, na análise buscar-se-iam proposições que pudessem implicar logicamente o **zetoumenon**, constituindo-se mais num procedimento intuitivo do que dedutivo. A síntese, por sua vez, é que seria dedutiva.

É importante notar aqui uma aparente impossibilidade lógica que afeta a plausibilidade da concepção da análise como movimento descendente. De fato, a tese de que a expressão *akólounthon* deva ser interpretada como **conseqüência lógica** criaria o seguinte impasse: se temos que **p** implica **q**, não se segue daí que tenhamos **q** implicando **p** (cf. H. R. pg. 12).

Para rebaterem esse argumento, os defensores da análise como um movimento descendente, dentre os quais se destaca Robinson³, recorreram à pressuposição de que as implicações deveriam ser encaradas como **recíprocas**; apenas desse modo estaria garantida a **conversibilidade** do processo metodológico por ocasião da síntese. O que se estaria buscando, então, não seriam **conseqüências**, mas sim **equivalências lógicas**.

Embora relevantes num estudo sobre o método de análise-síntese, todas essas questões sobre a direção da análise acabam, como observam Hintikka e Remes, reduzindo o escopo de sua aplicação a um âmbito meramente lógico. Em outras palavras, a ênfase ao problema direcional “tende a sugerir que o que está sendo analisado é a transição dedutiva dos axiomas ao teorema a ser provado, que é analisado dentro de uma seqüência de passos de dedução (H. R. pg. 31).

Do mesmo modo, há que se perceber que, na tentativa de solução dessa primeira ambigüidade, atinge-se inevitavelmente a segunda ambigüidade, i. e., o problema sobre o caráter proposicional ou construcional do método de análise-síntese. De fato, a primeira polêmica restringe a discussão do método de análise-síntese ao mero campo da lógica. Essa situação encorajou sem dúvida uma interpretação equivocada desse método, que não obstante prevaleceu durante quase toda a Idade Média e foi assumida também por vários filósofos contemporâneos da ciência.

Segundo Hintikka e Remes, o problema de tal interpretação - por eles chamada de interpretação proposicional - é que ela desconsidera a raiz geométrica do método de análise-síntese, deixando de lado, assim, certos ingredientes sutis e fundamentais nele imiscuídos. Ora, trata-se então de resgatar o sentido geométrico que lhe é peculiar, mas que foi escamoteado através dos tempos (cf. H. R. pg 201).

Em vista disso, tais autores propõem uma interpretação alternativa do método de análise-síntese, a saber, a interpretação construcional. Sua compreensão será fundamental para o estudo subsequente sobre as relações entre o método de análise-síntese e a filosofia kantiana. Isso porque procurarei no próximo item evidenciar que Kant se valeu do referido método não apenas do ponto de vista proposicional, mas também que o fez desde um ponto de vista construcional.

Para Hintikka e Remes, de fato, o ponto crucial de discordância acerca do relato de Pappus reside nos vários sentidos que se tem dado à expressão *akólouthon*, cuja vagueza não deixou de causar mesmo certas suspeitas sobre a sua consistência. Esses

autores, porém, não reconhecem “nenhum problema real de consistência, pois as afirmações cruciais não devem ser entendidas no sentido que recentemente lhes foi atribuído” (H. R. pg. 13). Eles decidem *ipso facto* traduzir tal expressão por “concomitantes” ou “aquilo que caminha junto com”, a fim de preservar o caráter ascendente da análise (cf. H. R. pg. 14).

Para ratificarem essa tradução, tais autores recorrem a uma evidência interna e outra externa ao relato pappusiano. Quanto à primeira, é preciso reconhecer que Pappus usa *akólouthon* sempre que visa descrever o movimento ascendente, valendo-se de outros termos para descrever o movimento oposto, tais como *apódeixis* ou *hepómēna* (ibid; cf. R. L. pg. 126). Quanto à segunda, Hintikka e Remes recorrem principalmente a Platão. Para Platão, conforme uma apreciação etimológica feita no diálogo *Crátilo*, o termo *akólouthon* deriva de *akéleuthos*, o qual significa - “aquilo que tem o mesmo caminho” (*Crátilo*, 405 C ff.; cf. H. R. pg. 14 e cf. R. L. pgs. 128 ff.).

Dirimidas, pois, as dúvidas sobre a direção da análise - que passa a ser vista realmente como movimento ascendente -, pode-se ao mesmo tempo, sem prejuízo da passagem de Pappus, ultrapassar os limites da visão proposicional tradicional, reenviando o método de análise-síntese às suas origens gregas. Veremos, então, junto com Hintikka e Remes, que o primeiro passo metodológico dos geômetras gregos era instanciar (exemplificar) o teorema ou o problema proposto. Mediante tal instanciação - denominada de *ekthésis* - o geômetra podia observar a interconexão das partes da figura e descobrir, a partir daí, certas propriedades fundamentais para a prova do teorema ou para a solução do problema.

O que passa a estar em jogo, assim, não é mais uma sucessão de passos dedutivos (como advogam os adeptos da interpretação proposicional. Independente do fato de o *zetoumenon* ser uma proposição ou uma construção, o procedimento daqueles geômetras era sempre construtivo: tratava-se invariavelmente de começar desenhando o objeto geométrico requerido. Daí a denominação de construcional para a interpretação do método de

análise-síntese que leva em conta a prática geométrica grega (cf. H. R. pg. 44).

Resolvidas, pois, essas ambigüidades, convém apresentar as divisões e subdivisões do referido método descritas por Pappus em outra passagem do *Collectio* e reproduzidas por Hintikka e Remes (cf. H. R. pgs. 22 ff.).

O procedimento prévio para a aplicação do método de análise-síntese é chamado de **enunciação**, mencionado por Proclus numa citação de Heath da introdução dos *Elementos* (E. pg. 129). Essa enunciação se divide em três momentos: primeiro, apresentam-se os dados iniciais da prova do teorema ou da solução do problema - chamados de **dedomena**; segundo, determina-se a coisa buscada ou **zetoumenon**; e terceiro, instancia-se o **zetoumenon** (*ekthésis*).

A partir daí, seguem-se os dois movimentos básicos já mencionados anteriormente. A análise divide-se em dois estágios: a **transformação** e a **resolução**. Na transformação assume-se o **zetoumenon** como verdadeiro ou resolvido e se investigam suas condições mediante amplificação da figura instanciada. Esse estágio só termina quando se chega a proposições verdadeiras ou construções executáveis. Na resolução, ou se prova a verdade das proposições encontradas (premissas) ou se legitimam as construções realizadas (mostrando que elas são possíveis).

A síntese ou segundo movimento se divide, por sua vez, em **construção** (*kataskoeue*) e **prova** (*apódeixis*). Na construção, o **zetoumenon** é efetivamente construído de acordo com os elementos descobertos e legitimados no movimento analítico. Na prova, soluciona-se realmente o **zetoumenon**.

3. KANT COMO UM HERDEIRO DO MÉTODO DE ANÁLISE-SÍNTESE.

Kant jamais procurou elaborar uma teoria geral do método empregado em sua filosofia, razão pela qual não é nada simples mostrar as influências do método de análise-síntese em seu

pensamento. No entanto, é possível reunir algumas passagens de textos kantianos nas quais, em menor ou em maior grau, se manifesta tal influência.

É inicialmente Hintikka quem chama a atenção para o fato de que Kant era conhecedor das características básicas do método de análise-síntese:

“O método analítico, na medida em que é oposto ao sintético, é algo muito diferente de um agregado de proposições analíticas. Isso quer dizer que começamos do que está sendo buscado como se já fosse dado, e subimos às condições sob as quais isso é possível. Nesse método usamos freqüentemente apenas proposições sintéticas, como no exemplo da análise matemática, e talvez seja melhor chamá-lo de **método regressivo**, em distinção ao método sintético ou **progressivo**” (P. pg. 22).

Essa passagem dos **Prolegômenos** mostra que Kant, ao distinguir os métodos progressivo e regressivo, na verdade está a descrever os dois movimentos que compõem o método de análise-síntese. A afirmação de que começamos daquilo que é buscado e subimos às condições “sob as quais isso é possível” assemelha-se à definição de Pappus citada no item precedente. Além disso, há já uma forte evidência para admitir que Kant encarava a análise como ascendente. Contudo, Kant deixa em aberto se está empregando tal método construcional ou proposicionalmente. É necessário, pois, recorrer a outras passagens para responder a essa questão.

Antes, porém, é preciso prestar atenção em outro importante ponto da passagem acima. Ele diz respeito à distinção que Kant faz entre **métodos** analítico e sintético e **proposições** analítica e sintética. Kant é enfático ao afirmar que estas últimas não devem ser confundidas com os dois movimentos que compõem o método de análise-síntese. De fato, a distinção entre proposições sintética e analítica é pensada por Kant à luz da relação sujeito e predicado. Assim, as proposições analíticas dizem respeito àquela espécie de proposição cujo predicado está imbutido no conceito do

sujeito. O fato desse mesmo predicado figurar após a afirmação de seu sujeito significa simplesmente que tais proposições desmembram o predicado de seu sujeito de modo a elucidar a proposição. No exemplo "todos os solteiros são não-casados", o predicado "não-casados" pode ser facilmente obtido se recorrer ao conceito do sujeito "solteiros". *Ipsa facto* tais proposições também são chamadas de proposições de elucidação ou de desmembramento e "nada acrescentam ao conceito do sujeito" (B 11).

As proposições sintéticas, por seu turno, apresentam um predicado que de modo algum poderia ser retirado do conceito do sujeito, como no exemplo "todos os corpos são pesados", no qual o sujeito "corpos" não contém o predicado "são pesados", mas é enriquecido por ele (*ibid.*). Tais proposições ampliam o conceito do sujeito, pois lhe acrescentam predicados que jamais poderiam ser obtidos por simples desmembramento. Por isso, essas proposições são também chamadas de "proposições ampliativas" (*cf. ibid.*).

Um método, porém, é analítico se busca condições de possibilidade (um *zetoumenon*); e é sintético se permite, a partir das condições descobertas na análise, que se proceda na ordem natural de explicação. Além disso, na parte analítica, como o próprio Kant afirma, usam-se freqüentemente apenas proposições sintéticas, o que se explica pelo fato de que na análise o que está em jogo é a descoberta de novos conhecimentos - não contidos na mera definição do sujeito da proposição afirmada nos *dedomena* - que servirão de componentes básicos para a construção e a prova da síntese. Daí não se segue que na análise não seja utilizada nenhuma proposição analítica. O caráter elucidativo desse tipo de proposição - mencionado por Kant em B 11 - é de alguma importância para a compreensão e para a prova da legitimidade (resolução) das condições descobertas na transformação.

Até agora as passagens comentadas são insuficientes para a afirmação da vinculação a que me propus. No entanto, em outro momento dos *Prolegômenos*, Kant é explícito quanto à utilização desse método na elaboração de sua filosofia, assinalando

que seu procedimento na referida obra foi analítico, enquanto que na **Crítica da Razão Pura** seu procedimento foi sintético:

“Na ‘Crítica da Razão Pura’ procurei tratar desta questão (‘é, em geral, possível a Metafísica?’) sinteticamente, ou seja, pesquisando na própria razão pura e procurando determinar nesta mesma fonte os elementos bem como as leis de seu uso puro segundo princípios (...). Os ‘Prolegômenos’ devem servir, ao contrário, de exercício preliminar; devem ser mais para mostrar o que se tem a fazer para trazer à realidade uma ciência, onde for possível, do que tentar expô-la. Eles devem (...) remontar às fontes que ainda não se conhecem (...). O procedimento metódico dos ‘Prolegômenos’, principalmente daqueles que devem preparar para uma futura metafísica, será, portanto, analítico” (P. pg. 20-1).

Com base nessa passagem, pode-se afirmar que Kant sem dúvida alguma utilizou o método de análise-síntese na elaboração de sua filosofia transcendental. Nos **Prolegômenos** o método é analítico, pois se trata de adotar um procedimento regressivo, do conhecimento almejado (zetoumenon) até “as fontes que ainda não se conhecem”. Na **Crítica da Razão Pura** o método é sintético, pois Kant procede progressivamente “da própria razão” e dos elementos de seu uso puro até a exposição do conhecimento pretendido, i. e., o sistema transcendental. Mais exatamente, os “**Prolegômenos**” tomam esse sistema como **dedomena**, e a investigação “da validade e utilidade” de cada uma de suas partes como **zetoumenon** (P. pg. 12). A partir daí, mediante um procedimento analítico, seguem “a examinar peça por peça os pontos principais que importam nesta ciência”, i. e., seguem **decompondo** regressivamente o edifício transcendental, evidenciando “todas as suas articulações” (P. pg. 13). A **Crítica da Razão Pura**, porém, toma o sistema transcendental como **zetoumenon**, a ser alcançado mediante um procedimento sintético, i. e., pesquisando na própria razão os ingredientes nela alocados que irão compor esse sistema. Há, pois, de um lado, uma transição do todo até as suas partes - apresentada nos **Prolegômenos** - que caracteriza uma trajetória tipicamente

analítica, e, de outro lado, uma transição das partes até o todo - apresentada na **Crítica da Razão Pura** - que caracteriza uma trajetória tipicamente sintética. Tais procedimentos coadunam-se perfeitamente com os comentários sobre o método de análise-síntese feitos no item anterior.

Aqui não se deve, porém, tomar as palavras de Kant literalmente. Os **Prolegômenos** não "descrevem sua pesquisa real em todas as suas partes analiticamente importantes, e a 'Crítica da Razão Pura' mistura procedimentos analíticos e sintéticos" (L. pg. 33). Isso quer dizer que nos **Prolegômenos** Kant não deixa de ser elíptico e é preciso freqüentemente recorrer à **Crítica da Razão Pura** para preencher as lacunas ali deixadas. De outro lado, a **Crítica da Razão Pura** não apresenta apenas um método sintético e encontram-se amiúde passagens nas quais Kant procede regressivamente em busca das condições que tornam possível um dado condicionado.

Para ilustrar esse ponto de vista, é oportuno mencionar brevemente aqui a **Dedução Transcendental** das intuições puras e das categorias, que pode muito bem servir de exemplo de um procedimento tipicamente analítico imiscuído na **Crítica da Razão Pura**. Após descobrir o espaço, o tempo e as categorias como candidatas a condições de possibilidade do nosso conhecimento - passo que corresponde à transformação - Kant procura evidenciá-los, de um lado, como dados a priori e, de outro lado, como ingredientes objetivamente válidos do nosso conhecimento. Não é difícil perceber que esses dois passos kantianos se ajustam perfeitamente à **resolução**, e que o último deles é exatamente aquele levado a cabo na **Dedução Transcendental**, a qual é entendida como a prova da validade objetiva - ou a prova da **legitimidade** (cf. B 117) - das intuições puras e das categorias. De fato, se ao geômetra cabe mostrar na **resolução** que as construções auxiliares alcançadas na transformação não são apenas dadas (ou executáveis) em obediência aos princípios básicos de Euclides, mas também legítimas para a solução ou prova do **zetoumenon**, a Kant caberá demonstrar que de fato temos os elementos a priori intuitivos e discursivos e que tais elementos são legítimas condições de possibilidade do nosso conhecimento.

Em vista disso, um esboço geral do pensamento especulativo kantiano com base no método de análise-síntese deverá levar em conta inevitavelmente tanto a *Crítica da Razão Pura* quanto os *Prolegômenos*.

Outro ponto a destacar, ainda com respeito à passagem dos *Prolegômenos* acima, é que Kant reconhece, junto com os geômetras gregos, que o primeiro movimento do método de análise-síntese é um método *heurístico*, pois serve para “mostrar o que se tem a fazer para trazer à realidade uma ciência”, i. e., para mostrar o que é preciso fazer para descobrir uma ciência. Ao mesmo tempo, o segundo movimento do método de análise-síntese serve mais como método de exposição da ciência descoberta na análise.

Tal caracterização do método dos geômetras pode também ser encontrada em outras passagens:

“Numa representação sistemática daquelas idéias (Deus, liberdade, imortalidade), a referida ordem seria, enquanto sintética, a mais conveniente; mas na elaboração que necessariamente deve precedê-la, a ordem analítica, que inverte a anterior, será a mais adequada, a fim de realizar completamente o nosso grande projeto, capacitando-nos a começar daquilo que é imediatamente dado na experiência (...)” (B 395 n).

O projeto a que Kant se refere é aquele da doutrina da alma, do mundo e de Deus, o que mostra que, para ele, o método de análise-síntese pode ser universalmente aplicável à sua filosofia especulativa em geral. Em outras palavras, essa passagem indica que o método dos geômetras pode ser aplicado não apenas ao estudo da possibilidade da experiência - realizado mediante o exame da capacidade de espontaneidade (entendimento) - mas também ao estudo da possibilidade de uma ordenação sistemática dessa experiência - a partir do estudo da razão pura. Neste último tipo de estudo, o método sintético serviria, pois, para uma “representação sistemática” das idéias da razão pura, i. e., para expor na seqüência usual o condicionado a partir de suas condições e garantir assim a unidade da experiência enquanto sistema. O

método analítico, por sua vez, permitiria que subíssemos, a partir daquilo que temos, i. e., “daquilo que a experiência fornece imediatamente”, em direção às suas condições enquanto conhecimento sistemático. Esse último movimento não é senão um procedimento analítico, no qual se procura descobrir as condições que tornam possível aquilo que se quer provar ou construir.

Kant, porém é mais explícito quanto ao caráter heurístico da análise e explicativo da síntese na “Lógica”:

“O método analítico é também chamado de método de descoberta (*Methode des Erfindens*). Para o propósito da popularidade, o método analítico é mais adequado; para o propósito da elaboração científica e sistemática da cognição, porém, o mais adequado é o método sintético (...). O método analítico é oposto ao método sintético. O primeiro começa com a condicional e com o que é fornecido e continua em direção aos princípios; o último vai dos princípios às conseqüências, ou do simples ao composto” (Log. parag. 117).

Vê-se também, a partir da passagem acima, que Kant admite a aplicação do método de análise-síntese de um ponto de vista quer lógico (com proposições) quer construtivo, na medida em que salienta a possibilidade de lidar tanto com “princípios e seus conseqüentes” - procedimento usual da lógica - quanto com o “simples e o composto” - procedimento usual do geômetra na busca de construções auxiliares para solucionar problemas geométricos. Tal característica também é afirmada por Kant em sua *Dissertação de 1770*:

“as palavras **análise e síntese** têm comumente uma dupla acepção. Na acepção **qualitativa**, a síntese é uma progressão dentro da série de **subordinadas**, da condição ao condicionado; na acepção **quantitativa**, ela é uma progressão dentro da série de **coordenadas**, da parte, para seu complemento, no todo. Simetricamente, a análise, no primeiro sentido, é uma regressão do **condicionado à condição**; no segundo, do **tudo às suas partes possíveis ou mediatas**, i. e., às partes de suas

partes; e assim ela não é a divisão, mas a subdivisão do composto dado" (Di. parag. i n).

Análise e síntese podem, pois, ser tomadas quer no sentido qualitativo, quer no sentido quantitativo. No primeiro sentido, análise e síntese são, respectivamente, a transição das conseqüências ao fundamento - ou "do condicionado à condição" - e vice-versa. Como observa Hintikka, a primeira acepção encara o método de um ponto de vista proposicional, enquanto a segunda o encara construcionalmente. Pode-se admitir, a partir disso, que a utilização kantiana do método de análise-síntese não se dará de uma maneira apenas proposicional. O que importará a Kant, na verdade, não será apenas a prova de proposições, como os lógicos provam seus teoremas. O que se lhe apresentará como indispensável será a solução de um determinado problema, qual seja, a busca de ingredientes (ou das "partes possíveis") para a construção de compostos objetivos (cf. M. A. item 3).

Em outras palavras, o problema central de Kant será o de encontrar os elementos intuitivos e discursivos que tornam possíveis as proposições sintéticas a priori. Tal como os antigos geômetras gregos, Kant admitirá uma convivência harmoniosa entre proposições e construções ao aplicar o método de análise-síntese em sua filosofia especulativa. Pode-se portanto dizer que o método analítico kantiano na solução das questões filosóficas será utilizado não apenas no sentido lógico ou proposicional, mas também no sentido construcional.

Aqui é necessário explicitar que o procedimento construtivo do qual Kant lançará mão para tal fim não será meramente aquele da matemática. O problema básico da pesquisa transcendental não será a construção de um objeto matemático qualquer, mas sim do objeto da experiência possível. Isso exigirá uma adequação do conceito matemático de construção às peculiaridades das questões filosóficas enfrentadas. *Ipsa facto* pode-se afirmar que em Kant há vários sentidos para o termo "construção", todos inspirados naquele da matemática, embora com certas características distintas deste último. Como exemplo, cito as provas dos princípios do entendimento puro. Ao se deparar

com a necessidade de fornecer um estofa intuitivo às categorias, Kant percebe que tais elementos são heterogêneos entre si. Inspirado, então, no procedimento do geômetra, que instancia por construção os seus conceitos, Kant procurará - a partir da mediação dos **esquemas transcendentais** enquanto elementos homogeneizadores - subsumir sob as diferentes categorias o múltiplo da intuição sensível. Tal procedimento, que chamarei de **esquemático transcendental**, será *mutatis mutandis* aquele da matemática, embora relacionando não exatamente o conceito a seu objeto, mas sim o conceito (categoria) à síntese do múltiplo intuitivo, resultando daí o objeto possível kantiano. Somente mediante tal procedimento, dirá Kant, as categorias terão sentido e significação (cf. B 148-9).

4. ALGUNS TEMAS KANTIANOS

Todas as considerações precedentes, tomadas em conjunto, permitem uma reinterpretação de muitas das concepções kantianas encontradas em sua filosofia transcendental. Uma delas consiste na divisão básica do conhecimento puro, a saber, o conhecimento a partir de **conceitos** e o conhecimento a partir da **construção de conceitos** (cf. A 162, 713 e M. A. item 5). Ora, o que Kant quer dizer com "construir um conceito?" Tal expressão se refere à operação que "exibe a priori a intuição que corresponde ao conceito" (B 741). Melhor dizendo, construir um conceito significa instanciá-lo na intuição pura. Por exemplo, "construo um triângulo ao representar o objeto correspondente a este conceito mediante a pura imaginação na intuição pura, ou de acordo com as mesma sobre o papel na intuição empírica, e, em ambos os casos, de um modo totalmente a priori, sem me valer de um modelo retirado de qualquer experiência" (ibid.). Aqui acrescento que, para Kant - assim como para os geômetras antigos - também as proposições são construtíveis. De fato, Kant assinala que, se para construir o conceito de triângulo nos restringirmos à sua instanciação na intuição pura, teremos aí um procedimento tipicamente matemático,

“e, nesse caso, também o método de construção geométrica, por meio do qual combino na intuição pura (...) o múltiplo que pertence ao esquema de um triângulo em geral, e portanto ao seu conceito. É por tal método que as proposições sintéticas universais devem ser construídas (*konstruiert*)” (B 746; cf. A 24, L. pg. 29 e M. A. item 3).

Com base nisso pode-se afirmar que tal construção instancia proposições - o que faz lembrar do procedimento de *ekthésis* dos gregos antigos, no qual um dado teorema (proposição) a ser provado era instanciado por intermédio da exibição de uma figura - e essas instanciações são empregadas na descoberta e na prova de incógnitas objetivas (cf. M. A. item 3).

Kant fornece o seguinte exemplo fundamental desse procedimento de construção dos geômetras gregos. Suponha-se que um geômetra se depare com o problema de descobrir como a soma dos ângulos internos de um triângulo “se relaciona com um ângulo reto” (B 744). O método de análise-síntese o instrui a supor o problema como resolvido e a começar “construindo um triângulo” (ibid.). Em seguida, já na transformação, o geômetra amplifica o triângulo construído “prolongando um de seus lados” a fim de obter “dois ângulos adjacentes que somam o mesmo que dois retos” (ibid.) e dividindo “o ângulo externo” com uma linha “paralela ao lado oposto do triângulo” (ibid.). Na resolução, ele demonstra a legitimidade das construções auxiliares recém-descobertas recorrendo, entre outras coisas, à proposição que afirma que a soma de dois ângulos retos “perfaz exatamente tanto quanto a soma de todos os ângulos adjacentes traçáveis a partir de um ponto pertencente a uma linha reta” (ibid.). Finalmente, na síntese, o geômetra constrói efetivamente o triângulo suposto e, “mediante uma cadeia de inferências” chega à “solução totalmente elucidativa e ao mesmo tempo universal do problema” (B 745). Com isso Kant quer dizer que as condições descobertas na solução do problema são universalmente aplicáveis, i. e., que as construções auxiliares encontradas são igualmente decisivas para a descoberta da solução de outros problemas.

Tal aplicabilidade universal das construções permite aquilatar a fertilidade heurística do método empregado, assim como comparar a efetividade da análise geométrica com a filosófica. Na tentativa de solução do mesmo problema com que se deparou o geômetra, o filósofo de fato limitar-se-á a refletir sobre o conceito das entidades geométricas utilizadas. Mediante tal procedimento meramente discursivo ou a partir de conceitos, ele nada conseguirá descobrir de novo além daquilo que já está contido na definição dos conceitos. Ou, nas palavras de Kant, o filósofo poderá apenas “desmembrar e tornar claro o conceito de uma linha reta, de um “ângulo ou do número três”, mas jamais descobrirá “outras propriedades que nem se encontram nestes conceitos” (ibid.).

A isso deve ser acrescentado que os procedimentos de construção tanto de conceitos matemáticos quanto de proposições matemáticas considerados por Kant são uma reinterpretação, a partir do conceito de intuição pura, das construções adotadas por Tales que, segundo o próprio Kant, engendrou “uma revolução na maneira de pensar” na matemática, a qual pela primeira vez pode enveredar “o caminho seguro de uma ciência (B 9). De fato, por meio desses procedimentos construtivos, foi possível a Tales e aos matemáticos que o sucederam progredirem em seus conhecimentos, i. e., acrescentarem à matemática constantemente novos teoremas.

Ao mesmo tempo, a idéia de que é possível construir conceitos e proposições, que Kant sem dúvida retirou da geometria grega, permite entender a sua concepção de **objeto possível**. Para Kant, se um conceito qualquer “está em conexão com as condições formais da experiência, seu objeto é chamado de possível” (B 286). Melhor dizendo, se um conceito pode ser instanciado quer arbitrariamente na intuição pura, quer por ocasião da experiência na intuição empírica, então seu objeto é chamado de possível. Ora, essa noção “é claramente uma generalização do conceito de objeto possível tal como encontrado em Pappus” (L. pg. 31). De fato, para Pappus a “coisa admitida” na análise “é possível” se efetivamente “for dada” ou construída na síntese. Assim, tanto em Pappus quanto em Kant, o objeto possível é entendido como o resultado de certos procedimentos tanto **conceituais** (discursivos) quanto **construcionais** (intuitivos).

Do mesmo modo, se são chamados de possíveis aqueles objetos instanciados na intuição (pura ou empírica), poderão ser chamadas igualmente de possíveis as proposições que podem ser verdadeiras segundo um modelo cujos elementos do domínio são os objetos possíveis. **Ipsa facto** certas questões kantianas do tipo “como são possíveis as proposições sintéticas a priori?” podem agora “ser reconduzidas à sua origem presumível” (M. A. item 3). Perguntar como são possíveis as proposições sintéticas a priori significa perguntar como tais proposições podem se referir a objetos possíveis, i. e., como elas podem ser verdadeiras ou falsas com respeito a um modelo construído no domínio dos objetos possíveis. Melhor dizendo, quando Kant se põe o problema da possibilidade das proposições sintéticas a priori, ele não está de modo algum querendo simplesmente **provar** sua verdade ou falsidade, mas antes querendo **buscar as condições** para determinar essa verdade ou falsidade³. O problema em questão é, pois, como diz Loparic, “**um problema-a-encontrar**” (L. pg. 34). Kant de fato precisava encontrar condições que assegurassem “de modo apodítico que proposições sintéticas consistentes de um certo tipo fossem satisfazíveis no domínio das aparências” (ibid.). Daí se segue que o problema central da **Crítica da Razão Pura** pode ser visto como sendo o problema de elaborar uma **semântica transcendental**, i. e., “uma teoria da satisfabilidade de proposições” (L. pg. 161) que garanta um modelo - construído a partir de certas condições formais da experiência - dentro do qual as proposições sintéticas a priori da matemática e da física puras possam ter seu valor de verdade bem definido.

Igualmente, através da concepção de objeto possível, Kant pode determinar os **limites do uso especulativo da razão**, impedindo-a de transgredir as fronteiras da experiência possível. Traçado esse limite, Kant pode também determinar o escopo de investigação do filósofo especulativo. Dessa forma, a classe de problemas sobre os objetos possíveis passa a ser igual à classe dos **problemas solúveis** na filosofia especulativa. Não podemos, diz Kant,

“conhecer nenhum objeto como coisa em si mesma, mas somente na medida em que for objeto da intuição sensível, isto é, como fenômeno; disto segue, é bem verdade, a limitação de todo o possível conhecimento especulativo da razão aos meros objetos da **experiência**” (cf. B XXVI).

Essa é exatamente a assepsia que Kant procura empreender na filosofia em oposição à metafísica tradicional, a qual estudava conceitos cujos objetos não eram de modo algum possíveis (e. g. deus, liberdade, etc.). O estudo de tais objetos gerava problemas inevitáveis mas ao mesmo tempo insolúveis à razão, que a conduzia a dilemas intermináveis (cf. A VII e B 21). Assim, mediante tal assepsia, a metafísica pode finalmente “deixar de rolar incessantemente essa pedra de Sísifo” dos problemas relativos a **objetos impossíveis**, - i. e., objetos que se colocam para além dos domínios da experiência possível - os quais causavam “uma esterilidade manifesta neste campo” (cf. Prog. A 9). Tratava-se realmente de realizar “uma reforma completa e inevitável, ou, mais ainda, um renascimento da Metafísica” (P. pg. 8), considerando todas as tentativas até agora realizadas pela Metafísica Tradicional “como não ocorridas”, a fim de “poder constituir (...) a verdadeira metafísica” (B 23; cf. B XXXV).

5. CONCLUSÃO

A vinculação entre Kant e o método de análise-síntese permitiu-me entender algumas importantes passagens da **Crítica da Razão Pura** e dos **Prolegômenos**, na medida em que revelou o papel metodológico por elas desempenhado no bojo do edifício transcendental. Além disso, conceitos fundamentais utilizados por Kant puderam ser reinterpretados de modo a elucidar a preocupação central de Kant e a aprofundar os caminhos por ele seguidos. Muitos outros temas kantianos são suscetíveis de tal leitura e no que se seguiu procurei não apenas mostrar a plausibilidade de tal estudo mas também a fertilidade filosófica dele advinda.

NOTAS

- 1 - Também levarei em conta o aprofundamento deste tema desenvolvido por Loparic (cf. L.).
- 2 - CORNFORD, F. M.: **Mathematics and Dialectics in the Republic**, in "mind", número 41 (1932), pgs. 61-95.
- 3 - ROBISON, R.: **A Análise Geométrica Grega**, in "Cadernos de História e Filosofia da Ciência", CLE/UNICAMP, número 4, pgs 5-15.

LISTA DE ABREVIATURAS

- A. - KANT, I.: **The Critique of Pure Reason**, Macmillan and Co., New York, 1961 (as citações são de tradução nossa);
- B. _____ : **A Crítica da Razão Pura**, in "Os Pensadores", ed. Abril, São Paulo, 1980 (tradução de Valério Rohden);
- Di. - KANT, I.: **La Dissertation de 1770**, Librairie J. Vrin, Paris, 1976 (as citações são de tradução nossa);
- E. - EUCLID: **The Elements**, Dover, New York, 1958, translated with introduction and commentary by Sir Thomas Heath;
- H. - HINTIKKA, J.: **Logic, Language Games and Information**, Clarendon Press, Oxford, 1973 (as citações são de tradução nossa);
- H. R. - HINTIKKA, J. and REMES, U.: **The Method of Analysis**, D. Reidel Co., Boston, 1974 (as citações são de tradução nossa);
- L. - LOPARIC, Z.: **Scientific Problem-Solving ind Kant and Mach**, dissertation for the degree of doctor of Philosophy, Un. Catholique de Louvain, 1982 (as citações são de tradução nossa);
- Log. - KANT, I: **Logic**, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1974, translated by R. S. Hartman and W. Schwartz;
- M. A. LOPARIC, Z: **The Method of Analysis in Kant's Speculative Philosophy**, texto apresentado para a obtenção do título de livre-docente junto ao Departamento de Filosofia da UNICAMP, 1986 (as citações são de tradução nossa);

- P. - _____ : Prolegômenos, in "Os Pensadores", op. cit.,
tradução de Tania Maria Bernkopf;
- Prog. : _____ Os Progressos da Metafísica, ed. 70, Lisboa,
1980;
- R. L. - SOUZA, R. L.: Sobre o Problema da Interpretação do Método
de Análise - da concepção tradicional à visão de Hintikka e
Remes, dissertação de mestrado apresentada junto ao
programa de pós-graduação em Lógica e Filosofia da Ciência
da UNICAMP EM 1985;

THE REALITY OF THE UNOBSERVABLE IN PHYSICAL THEORY: AN ACCOUNT OF C. S. PEIRCE'S "PRAGMATIC REALISM"

Demetra Sfendoni - Mentzou
University of Thessaloniki

ABSTRACT

Our aim in this paper is to argue that Peirce's conception of the nature of physical theory and the reality of the unobservable cannot be understood apart from the function and role of his third category. The essential elements here involved are those of generality and continuity which are grounded on the key-concept of potentiality. Thus, Peirce's Aristotelian-Scholastic realism is the real opponent to the positivist anti-realism regarding the reality of theoretical entities.

RESUMO

Nosso objetivo neste artigo é mostrar que a concepção de Peirce acerca da natureza da teoria física e da realidade do inobservável não pode ser entendida independentemente da função e do papel de sua terceira categoria. Os elementos essenciais aqui envolvidos são os da generalidade e continuidade, que são fundados no conceito-chave de potencialidade. Portanto, o realismo aristotélico-escolástico de Peirce é o oposto genuíno do anti-realismo positivista com respeito à realidade de entidades teóricas.

One of the central issues in current Philosophy of Science is that of scientific realism. Discussion in this context has

been focused on such questions as the following: What is the character of scientific enterprise? How should one define scientific theorizing? Do theories simply describe verifiable individual facts? or do they go beyond experienced phenomena?

Realism holds that reality is not exhausted in the world of immediate experience, or the observable material world, because there is a lot more than that: reality also consists of entities, physical states, processes, inner mechanisms, inner structures, tendencies, dispositions, which go beyond observable experience. Accordingly, it is not only human beings, animals, plants, mountains, lakes, rivers etc. that are real; equally real are such things as electrons, protons, neutrons, photons, mesons, positrons, quarks, fields of forces, black holes etc. Therefore, scientists are committed to supplying explanations of a deeper level of reality, going beyond the realm of observable phenomena. **Anti-Realism**, on the other hand, emphatically expresses its antipathy towards anything that cannot be experienced and verified. Observation, actual individual facts, is the sole material theories are made of, since reality is restricted to the level of actuality. Description of observed phenomena and their verification are the only characters of scientific theorizing.

The hard core, therefore, of the disagreement between realism and anti-realism could be located in the controversy over the reality of the unobservable. The term unobservable as will be used hereafter is an umbrella term including all kinds of theoretical entities. However, it should be made clear, right from the beginning, that a distinction should be made between two levels of unobservable. The first refers to the as yet unobservable at the present stage of science and includes theoretical entities, such as protons, neutrons etc., as well as distant stars, all of which cannot be observed, because of the inadequacy of our instruments. An acceptance of such entities represents the first step of realism over anti-realist verificationism. The second level refers to the categorially unobservable, such as dispositions, tendencies, laws of nature, potentialities. The hardness of the diamond, the fragility of a piece of glass, are instances of dispositions that can be real even though

they will never be tested. Transmutations of elementary particles taking place in high energy physics can be, and have been, interpreted as actualizations of potentialities, which have a real but not an actual being. Laws of nature can never be observed, qua laws, no matter how far science progresses, and yet the realist would insist that they have a real being.

We must say, though, that for all its charm, this view has not always been able to find supporters who would be willing to defend the dangerous scientific enterprise of penetrating into the mysteries of nature. Thus, Mach refused to attribute to science "the power of opening up unfathomable abysses of nature, to which the senses cannot penetrate". Comte, on the other hand, expressed his conviction that the more theories postulate, the further they are from science. Theoretical entities, such as atoms and molecules are nothing but economical tools for representing phenomena. Hypotheses "do not claim in any manner to state real properties". As a result, the framing of theories and hypotheses aiming at explaining the reality of the unobservable is rejected.

The hostility to theoretical entities expressed by the positivist trend in the 19th century is not shared by the majority of Philosophers of Science any more. Certainly, new discoveries in 20th century Physics offered to scientific realists rich material for the development of sound arguments. However, one should not forget that the present day realist movement, represented by such Philosophers of Science as M. Hesse, R. Harré, I. Hacking, K. Popper and H. Putnam, owes much to C. S. Peirce who advocated his ideas in a age when the dominant trend was that of positivism. Peirce was critically opposed to the ideas of A. Comte, E. Mach, H. Poincaré, K. Pearson and other significant philosophers and scientists, all of whom were stamped by Peirce as "nominalists". He was convinced that the unobservable is the most essential ingredient of scientific theories and that the nominalist exclusion of investigations from the domain of reality located beyond actual, individual existence "blocks the road of inquiry".

What I propose to do in this paper is to examine Peirce's realism both of theories and of entities¹. I shall thus be dealing with

issues that have traditionally been treated separately, such as abduction and hypothesis, the logic of scientific discovery, the role instinct in the framing of hypotheses, scientific truth and scholastic realism². I must confess right from the beginning that stressing the inconsistencies and discrepancies, which no doubt exist in Peirce's writings, is not what I find most fascinating. On the contrary the real challenge for me is to pass the string through the pearls and render explicit the coherence of his thought.

I shall thus argue that Peirce's "pragmatic realism" can be seen to develop on two levels: (a) scientific, (b) aristotelian-scholastic realism, the latter offering the ground for a deeper understanding of the former. To accomplish this purpose, I shall begin with an examination of Peirce's theory of abduction, focusing on its anti-verificationist and explanatory power. Although the general tendency is to treat Peirce's theories connected with science apart from the ontological aspect of his thought³, my attempt will be to indicate how his theory of scientific theorizing is interrelated with the three ontological categories and more particularly with Thirdness. In this respect, my interest will not be confined to the scholastic idea of generality, the subject which has attracted most interest from Peirce's scholars⁴; it will also embrace the aristotelian idea of potentiality. Thus, I shall maintain that the essential ingredient, in the function of the triadic relation: reality-generality-law is the idea of potentiality⁵, which can contribute to our understanding of Peirce's account of the reality of the unobservable in physical theory.

The generation of hypotheses is the first and most essential phase of scientific inquiry; in his writings Peirce emphasizes both its anti-verificationist and explanatory character⁶. He explicitly rejects the positivist position that "a verifiable hypothesis... must not suppose anything that you are not able directly to observe" (5.597)⁷, and with not a little irony, he emphasizes that one of the most notorious defenders of this position, namely Comte, was very soon dramatically falsified by the facts.

When Auguste Comte was pressed to specify any matter of positive fact to the knowledge of which no man could by

any possibility attain, he instanced the knowledge of the chemical composition of the fixed stars; ... But the ink was scarcely dry upon the printed page before the spectroscope was discovered and that which he had deemed absolutely unknowable was well on the way to getting ascertained. (1.138) Peirce's conviction, by contrast, is that the further a hypothesis is removed from direct observation, the more fruitful and rich it will be in content; "if I had the choice between two hypotheses, the one more ideal and the other more materialistic, I should prefer to take the ideal one upon probation". (5.598). Thus, Peirce believes that scientists are mistaken in rejecting theoretical entities, as for example did one of his contemporary nominalists, Claud Bernard, who defined disease not as "an entity but merely as a sum of symptoms". This, in Peirce's opinion, was only a metaphysical position, one of those that "block the road of enquiry" The real scientist, for Peirce, is not the one who is merely satisfied with arriving at an acquaintance with phenomena nor the one who uses his theories as mere instruments of prediction. The real scientist is the one who aims at supplying explanatory hypotheses for what is to be found beyond phenomena. Thus science is defined by Peirce as a "diligent inquiry into truth ... from an impulse to penetrate into the reason of things (1.44). Peirce calls the framing of hypotheses abduction, and less frequently retrodution, presumption and hypothesis⁸. The importance of the explanatory role of abduction and its character of inferring facts "not capable of direct observation" (2.642) was stressed by Peirce after 1878⁹ (see 2.716).

The introduction of the explanatory function of hypothesis becomes its unique justification in Peirce's mature period, i.e. after 1890¹⁰ as does the recognition of its role as the first and most essential stage in the process of science. This stage has been much discussed by those interested in the problem of the logic of scientific discovery. And it was N. R. Ranson¹¹ who first brought to light the importance of Peirce's treatment of the logical aspect of hypothesis framing. At this point I shall only take a very brief look at the issue, my main concern being to indicate how it can be interrelated to an overall account of Peirce's approach to scientific theorizing.

Peirce claims that a hypothesis is needed when a surprising fact, i.e. a fact that clashes with prior expectation, occurs and he gives the steps that are followed:

The surprising fact, *C*, is observed;

But if *A* were true, *C* would be a matter of course,

Hence, there is reason to suspect that *A* is true. (5.189)

There are two distinct characteristics of the process of hypothesis framing evidenced in the above passage: (a) its logical structure and (b) the fact that it leads to the discovery of new ideas: "It is the idea of putting together what we had never before dreamed of putting together which flashes the new suggestion before our contemplation" (5.181). Peirce repeatedly emphasizes that the progress of science can only be accomplished by the exercise of the power of the human mind to introduce new ideas. Observable facts are not excluded, but their role is minimized; they must be seen as merely offering the raw material. "Experience", admits Peirce, "is our only teacher". But he then goes on, stressing the fact that there is no "other source than the power of the human mind to originate ideas that are true" (5.50)¹².

However the question is: What contributes to the origination of new ideas? I believe that Peirce's answer should be taken to be that neither the inquirer's reasoning alone is enough, nor actual experience, taken as a brute fact. On the part of the scientist the role of imagination and instinct is decisive, while on the part of reality to be comprehended one must presuppose the intelligibility of universe. Both of these factors will be discussed in the subsequent pages.

Peirce repeatedly emphasizes the contribution of the scientist's imagination in the discovery of truth. "...there is after all, nothing but imagination that can ever supply him an inkling of the truth". However, we should observe that he then goes on to attribute a rational character to the scientist's imagination: "but in the absence of imagination they [physical phenomena] will not connect themselves together in a rational way" (1.46)¹³.

Even more striking is Peirce's appeal to instinct for the explanation of the process of scientific inquiry¹⁴. One is certainly taken by surprise when Peirce declares that a man of science should have "a natural light, or light of nature, or instinctive insight, or genius" (5.604)¹⁵ that will show him the way to the framing of hypotheses; to support his thesis he cites some notorious names in the realm of science.

Galileo appeals to *il lume naturale* at the most critical stages of his reasoning. Kepler, Gilbert and Harvey -not to speak of Copernicus- substantially rely upon an inward power, not sufficient to reach the truth by itself, but yet supplying an essential factor to the influences carrying their minds to the truth.(1.80)

And, certainly, Peirce would be delighted to have Einstein's name added in the list when the great scientist confessed that:

The supreme task of the physicist is to arrive at those universal elementary laws from which the cosmos can be built up by pure deduction. There is no logical path to these laws, only intuition, resting on sympathetic understanding of experience, can reach them¹⁶.

At this point a serious question is raised: should Peirce's appeal to instinct be taken as something wholly disconnected from any kind of reasonable thinking? There has been much discussion on the issue, but the fact is that the role of instinct has not received due attention by those who have been dealing with the logical character of scientific discovery in Peirce's theory of abduction¹⁷. This is due to the fact that, in various places Peirce compares man's power of guessing at the truth with the instincts of animals¹⁸. However it is important to notice that there is also a rational character assigned by Peirce to instinct. This is based on the idea of the kinship between man's intellect and the truth, or the rational character of the universe. The scientist can hope that after a number of guesses he can capture the true explanation¹⁹, because "the human mind is akin to the truth" (7.220)²⁰.

To appreciate the meaning of the above idea, it must be seen in the light of Synechism, or the principle of continuity, which will be discussed later in the paper, as a character of the Third category. At this point it is only requisite to point out that for Peirce the human intellect must be seen as part of the Universe, so that the laws of nature can be in agreement with the laws of the mind. The Universe, according to Peirce, has an intelligible character which is expressed in the functioning of general laws: "nature follows general laws, in other words, has a reason" (6.568) Scientific inquiry opens a "conversation with nature from an impulse to penetrate into the reason of things"²¹(1.44).

It is clear, then, that a consideration of Peirce's account of scientific theorizing could not possibly be confined to the level of observable experience. As I hope to have shown thus far, what scientific inquiry aims at is not simply a description of a regularity of succession; it rather aims at explanation, i.e. comprehension which involves generality. For it is only so far as facts can be generalized that they can be understood"(see 6.173). Accordingly, since generality is an expression of the third ontological category, it seems that the only way to reach a thorough understanding of Peirce's scientific realism is by an appeal to his aristotelian-scholastic realism.

In his mature period, i.e. after 1883, Peirce time and again declares his bond with scholastic realism. What makes pragmatism so different from any kind of "prope-positivism" according to Peirce, is "its strenuous insistence upon the truth of scholastic realism" (5.423). For "pragmatism could hardly have entered a head that was not already convinced that there are real generals" (5.503). Furthermore, he explicitly expresses his belief that physical science of his days "gives its assent much more to scholastic realism ... than it does to nominalism"(6.361).

However, I believe that, although Peirce's commitment to scholastic realism is an idea shared by the majority of his commentators, we must be careful to notice that Peirce's version of realism should not be taken as identical with the scholastic doctrine of universals and more particularly with that of Scotus, as

has convincingly been argued by F. Michael²². What I shall argue, in addition, is that Peirce's realism must be considered in close connection with the Aristotelian ontological scheme. Drawing the relation of Peirce's ideas of generality, real natural kinds and real similarities, with scholastic realism, is not sufficient for a thorough understanding of his scheme. Equally important, and even more fundamental, to a deeper understanding of the main issues connected with the character of scientific theories is the idea of potentiality.

Peirce is convinced that the question concerning the nature of reality is at "the heart of the dispute" (1.21) between nominalism and realism. The modern (nominalist) philosophers ... recognize but one mode of being, the being of an individual thing or fact (1.21). By contrast, Peirce offers his own position; he names not one, but three modes of being represented by his three ontological categories: Firstness, Secondness and Thirdness. "They are the being of positive qualitative possibility, the being of actual fact, and the being of law that will govern facts in the future" (1.23). The sum total of reality, even the laws of nature is to be seen in a process of growth and development, which, if my interpretation is at all correct, should be taken as analogous, in many respects, to the aristotelian idea of continuous transition from potential to actual being. In several places Peirce himself points out the relation of his thought to that of Aristotle (See 1.22, 1.1).

In his "Guesses at the Riddle", c. 1898, he explains that his aim is,

...to make philosophy like that of Aristotle, that is to say to outline a theory so comprehensive that, for a long time to come, the entire work of human reason ... shall appear as the filling up of its details. The first step toward this is to find simple concepts applicable to every subject.(1.1)

What is important concerning the First category, is the fact that Peirce describes it as a "mere possibility", an "atmospheric" possibility, or a possibility "floating in vacuo". It thus has a feature of "may-be" which belongs to the simple idea that has not

yet been actualized, and which is in many respects analogous to the aristotelian idea of **potentiality**, as I have argued elsewhere,²³. By potentiality I mean that which derives its reality in the present, from the fact that it is projected into the future, or, in other words, that which denotes what has not been realized yet, but can be or could be realized in the future.

What needs to be added here is the fact that Peirce directly connects the potential qualities of bodies with generality.

If, however, you hold that the bodies become indeterminate in regard to their qualities, they are not actually perceived to possess, then ... you must hold that generals exist. (1.422)

Thus, if my reading of Peirce is right, then generality of the First category, must be seen as interrelated with indeterminacy which involves potentiality. In this respect, I believe, potentiality can function as a connecting link between Firstness and Secondness, which represents the world of dyadic relation, of action and reaction²⁴ of struggle²⁵, of *haecceitas*, of *thisness*²⁶. In other words, it is that part of reality which belongs to the positivist world of actual experience, of particular fact, of what could be called in one word **observable** as opposed to the **unobservable** of Thirdness. Thirdness represents the most essential part of reality, and offers the most important ground for the connection between the First and the Third category.

In the V "Lecture on Pragmatism" Peirce claims: "Now Reality is an affair of Thirdness as Thirdness, that is, in its mediation between Secondness and Firstness" (5.121). But how is this mediation accomplished? It is accomplished, according to Peirce, through generality as is illustrated in the following passage:

Reality consists in regularity. Real regularity is active law. Active law is efficient reasonableness, or in other words ... Reasonable reasonableness is Thirdness (5.121).

What Peirce has in mind is the scholastic definition of logical generality: "*Generale est quod natum aptum est dici de*

multis" (5.102). In other words, a general term includes the notion of an infinite number of differentiations "which no multitude of existent things could exhaust" (5.103). It involves, therefore, the idea of continuity which is defined by Peirce in a similar way: "A true continuum is something whose possibilities of determination no multitude of individuals can exhaust" (6.170). As a matter of fact continuity and generality eventually become identical in Peirce's scheme²⁷. It is important to keep in mind that Synechism, or Peirce's principle of continuity, is an integral part of Thirdness. There is an internal unity in the idea of generality-continuity-law.

A direct consequence of the above idea is the irreducibility of generality to any actual number of concrete instances. Its distinctive characteristic is that it never comes to a completely actualized state and thus it always refers to the future. It is essential to notice that the definition of law given by Peirce in the "Logic of Mathematics", c. 1896, is analogous to that of continuity and generality.

No collection of facts can constitute a law; for the law goes beyond any accomplished facts and determines how facts that **may-be**, but all of which never can have happened, shall be characterized. (1.420).

This is an explicit claim against the positivism of his time. Physical theory does not confine itself to any actual number of individual facts. It goes beyond the level of observable experience; thus, law should be connected with the ideas both of generality and potentiality; "law is a general fact" and "a general fact has an admixture of potentiality in it" (1.420). Or, in other words, "concerns the potential world of quality" (1.420). What is so very important about this passage is the fact that it shows the intimate relation between law and potentiality, located both in the Third and in the First category. Furthermore, what deserves particular attention, in my opinion, is the role assigned to potentiality, which can serve as a key-concept for a proper understanding of the reality of the unobservable in Peirce's scheme.

This can further be clarified by his insistence on the reality of the unobservable qualities of things. They are real even

if we do not perceive them. A red thing remains red even when we do not see it, and a hard thing remains hard even if it is not pressed. And in 1909 one encounters an explicit definition of the unobservable qualities of generals in terms of "habit, disposition, or behaviour" (1.27 nl). It must be noted that in Peirce's ontological scheme the 'would-be' is another expression for potentiality and it is interrelated with generality and the law of habit, which is expressed by a conditional proposition. "It is therefore essentially an assertion of a general nature, the statement of a 'would-be'" (8.380).

We must also notice here that the two interrelated notions of 'would-be' and 'habit' have an essential character in common: the character of inexhaustible possibility which is open in the indefinite future. "Real habits" (or would-be's) are defined by Peirce as that "which Really **would** produce effects, under circumstances that may not happen to get actualized, and are thus Real generals" (6.485). It is exactly this idea that constitutes, according to Peirce, the distinctive remark between a positivist and a realist attitude towards unobservable entities, generals and physical law. In the "Logic of Mathematics" c. 1896 he had already claimed, that "the nominalist does object to the word 'law', and prefers 'uniformity' to express his conviction that so far as the law expresses what only might happen, but does not, it is nugatory" (1.422).

Peirce is very careful to clarify the essential difference between physical law, as he understands it, and uniformity used by philosophers as Hume or Mill: "while uniformity is a character which might be realized in all its fullness, in a short series of past events, law, on the other hand, is essentially a character of an indefinite future" (8.192). Thus, to understand the special character of Peirce's conception of physical law it is necessary that we be able to see clearly the following triadic relation: law-generality-potentiality, which has the common element of futurity:" ... a general (fact) cannot be fully realized. It is a potentiality; and its mode of being is *esse in futuro*" (2.148)²⁸. I, therefore, believe that if the central role of Thirdness, grounded on the idea of potentiality, be accepted in Peirce's conception of unobservable reality and of

physical law, then we could be led to a deeper understanding of Peirce's attitude towards the whole body of scientific discourse. It is essential to see here how Peirce defines the goal of scientific inquiry. A synoptic answer is given in his "Review" of Pearson's *Grammar of Science*, 1901:

As he [the man of sciencel] gradually becomes better and better acquainted with the character of cosmical truth... he conceives a passion for its fuller revelation ... The very being of law, general truth,...reason consists in its expressing itself in a cosmos and in intellects which reflect it, and in doing this progressively. (8.136).

What is of particular interest here is that Peirce not only interrelates but also identifies law -which is another expression for generality- with general truth. What then is truth for Peirce²⁹?

The first thing to be noted is the intimate relation of truth and reality which is one of the most essential presuppositions for a thorough understanding of Peirce's realism, both of theories and of entities. It is a relation, so to speak, of chicken and the egg: you cannot have the one without the other. "The opinion which it fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth and the object presented in this opinion is the real" (5.407). Truth is thus connected with "all who investigate", i.e. with the community of inquirers. It consequently bears a collective and inter-subjective character, since it must be seen as the result of the "ongoing community of investigators" which will (is destined to) arrive at the final opinion. Agreement with final opinion may be postponed "indefinitely" says Peirce. Its distinctive characteristic is that it has an *esse in futuro* i.e. it remains an open possibility that would be reached "in the long run". In this respect, truth, plays the role of an "ideal limit" to be reached "in the long run" by the "unlimited community" of investigators.

We should be careful to notice that the idea of ideality implicit in these last characteristics should be mainly connected, as I have argued elsewhere³⁰, with the triadic relation: generality-law-potentiality. To the extent that the world of Secondness, of

actuality, of observable reality is not excluded from Peirce's scheme, his idealism cannot be located in the identification of reality with thought. It should rather be seen in harmony with the real process of nature and the actual procedure of scientific inquiry, which is conceived by Peirce as a living enterprise (see 7.50). The merit of such an interpretation is that it could also shed light on Peirce's expressed preference for idealistic hypotheses: "the idealistic hypothesis would be the more verifiable, that is to say would predict more and could be put more thoroughly to the test" (5.598). In other words the idealistic hypothesis is the one based on the idea of potentiality which involves futurity. Futurity in its turn must be seen as an essential element of Peirce's idealism (see 8.284). It should be added here that Peirce rejects the idea of the thing-in-itself (5.311). He is convinced that there is nothing beyond our ability to reach and know, nothing that could be characterized absolutely incognizable, "and consequently whatever is meant by our term as 'the real' is cognizable in some degree" (5.310)³¹.

A corollary of Peirce's expressed strong belief in the cognizability of reality is his opposition to the positivist proponents of his time, who saw "mysteries" in the Universe, in the sense of facts "to which no approach to knowledge can ever be gained" (8.156). Mach's refusal to attribute to science "the power of opening up unfathomable abysses of nature", could find no place in Peirce's scheme.

CONCLUSION

If my preceding analysis be accepted, then Peirce's conception of the **nature of physical theory** and the reality of the **unobservable** cannot be understood apart from the function and role of his Third category. The essential elements here involved are those of **generality** and **continuity** which are grounded on the key-concept of **potentiality**. Thus, Peirce's Aristotelian-Scholastic realism is the real opponent to the positivist anti-realism regarding the reality of theoretical entities.

NOTES

1. I borrow this twofold distinction from I. Hacking. Realism about entities is taken to claim that a variety of theoretical entities, such as protons, photons, fields of force and black holes, really do exist. "**Realism about theories** says that scientific theories are either true or false independent of what we know: science at least aims at the truth and the truth is how the world is" I Hacking, **Representing and intervening**. Cambridge University Press, 1983, p. 27.

2. In my interpretation of the relations holding between scientific and scholastic realism, I follow the opposite direction to that followed by Skagestad in his most interesting attempt at a combining approach of Peirce's theory of scientific inquiry. Skagestad claims that there are, at least, two different and incompatible trends in Peirce's Pragmatism, namely, his verificationism and his scholastic realism. He then elaborates the thesis that Peirce's later Pragmatism, characterized by Skagestad as verificationist semantics, seems to be advocated as an empirical hypothesis which becomes not only compatible with realism but also serves as premise from which realism may be derived as a consequence. See P. Skagestad, **The Road of Inquiry** (New York: Columbia University, 1981).

3. See for example, N. R. Hanson, "Is there a logic of scientific discovery?", in H. Feigl and G. Maxwell (eds), **Current Issues in the Philosophy of Science** (Holt, Rinehart at Winston, 1961); **Patterns of Discovery** (Cambridge: Cambridge University Press, 1965). See also K. T. Fann, **Peirce's Theory of Abduction** (Martinus Nijhoff-The Hague, 1970); N. J. J. Fitzgerald, "Peirce's theory of Inquiry", **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, 4 (1968), pp. 130-143; N. Rescher, **Peirce's Philosophy of Science** (Notre Dame-London: University of Notre Dame Press, 1978)

4. See for instance, S. Haack, "Pragmatism and Ontology: Peirce and James", **Revue Internationale de Philosophie**, 31(1977), pp. 377-400; "A Scholastic Realist of a Somewhat Extreme Stripe" unpublished paper; Fred Michael, "Two Forms of Scholastic Realism in Peirce's Philosophy", **Transactions of The Charles S. Peirce Society**, 24(1988), pp. 317-348.

5. My approach concerning the role of potentiality in the function of the Third category is based in part on my essay "Towards a Potential-Pragmatic Account of C. S. Peirce's Theory of Truth, to be published in **The Transactions of Charles S. Peirce Society**."

6. For a thorough consideration of Peirce's Theory of abduction see, F. E. Reilly, **Charles Peirce's theory of Scientific Method** (New York: Fordham University Press, 1970); K. T. Fann op. cit

7. References of this form are to the **Collected Papers of Charles Sanders Peirce** (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1931-1958). (5.597) for example, refers to volume 5, paragraph 597 of the **Collected Papers**.

8. We must say that in his early articles, hypothesis is considered as type of inference, together with deduction and induction.

9. In particular in his "Deduction, Induction, Hypothesis", 1878 and "Theory of Probable Inference", 1883.

10. See e. g. 2.776
11. N. R. Hanson, op. cit.
12. Cf. Abduction is the only operation which introduces any new idea" (5.171); "All the ideas of science come to it by the way of Abduction" (5.145); see also, 1. 120, 6.528-30.
13. Cf. "The scientific imagination dreams of explanations and laws"(1.48).
14. For an illuminating examination of the role of instinct as the first "instant" of the abductive phase and its close relation to Synechism, see Timothy Shanahan, "The First Moment of Scientific Inquiry: C. S. Peirce on the Logic of Abduction", **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, 22 (1986), pp. 449-465.
15. See also, (1.181).
16. Einstein, "Principles of Research", In Einstein, **Ideas and Opinions** (New York: Bonanza Books, 1954), p. 226.
17. As for ex., N. R. Hanson, op. cit.; N. Rescher, op. cit.; K. T. Fann, op-cit.
18. Cf. 6. 491, 6. 500, 6. 531, 6. 497.
19. Cf. 7. 219.
20. Cf. 1. 81.
21. This conversation will be continued "till the mind is in tune with nature" (6.568).
22. Fred Michael (op. cit.) claims that, what Peirce takes from Scotus is the idea of the independent character of reality over against thought in contradistinction to fiction (cf. 5.311, 5.430) and the acceptance of the reality of the universal (cf. 8.14), but not the idea of final opinion neither that of the futurity of the real (5.311).
23. Towards a Potential-Pragmatic Account of C. S. Peirce's Theory of Truth" op. cit. p. 10 ff.

A CRÍTICA DE RICHARD BOYD AO EMPIRISMO E AO CONSTRUTIVISMO

Luiz Henrique de Araújo DUTRA
UFSC

ABSTRACT:

Empiricists such as Carnap and van Fraassen, argue that scientific theories are underdetermined by observations, while constructivists, such as Hanson and Kuhn, argue that scientific methods are theory-relative. These theses are arguments against the realistic claim that science describes the world as it is. Richard Boyd criticizes both, empiricists and constructivists. He argues that only scientific realism can explain the instrumental reliability of scientific theories and methods.

RESUMO:

Empiristas como Carnap e van Fraassen sustentam que as teorias científicas são subdeterminadas pelas observações, enquanto que os construtivistas como Hanson e Kuhn sustentam que os métodos científicos são relativos às teorias. Essas teses são argumentos contra a alegação realista de que a ciência descreve o mundo como ele é. Richard Boyd critica ambos, empiristas e construtivistas. Sustenta que somente o realismo científico pode explicar o fato de que as teorias e métodos científicos são bem-sucedidos.

1. INTRODUÇÃO

Um dos principais debates em filosofia da ciência nos últimos anos tem sido travado entre os **realistas científicos**, de um lado e, de outro, os **anti-realistas**, que se dividem em diversas correntes de pensamento, entre as quais se destacam o **empirismo** e o **construtivismo**.

Mas os próprios realistas também se dividem em um leque de tendências diferentes. Por essa razão, diversos autores têm procurado caracterizar de modo mais exato o que seria o realismo científico. Um desses autores é Richard Boyd, que defende uma das formas mais radicais de realismo científico.

O principal problema epistemológico que os realistas científicos procuram resolver é o problema do sucesso da ciência. Eles procuram explicar porque as teorias científicas são bem sucedidas empiricamente, isto é, porque elas dão conta dos fenômenos.

Mas há um segundo problema epistemológico importante no contexto da discussão entre realistas científicos e antirealistas. Trata-se do problema da subdeterminação. Se temos duas ou mais teorias científicas bem sucedidas, ou empiricamente adequadas, como poderemos escolher entre elas? Se ambas são confirmadas pela experiência, esta não nos auxilia na escolha de uma delas. Neste caso, seria preciso recorrer a razões não-epistêmicas para fazer tal escolha.

Enquanto um realista científico, Boyd faz críticas ao empirismo e ao construtivismo, apoiando-se em uma solução do problema do sucesso da ciência, no qual ele tem vantagem sobre os anti-realistas. Mas, em contrapartida, Boyd tem dificuldades ao tentar resolver o problema da subdeterminação, sendo este o terreno em que os anti-realistas tem vantagem.

2. O REALISMO CIENTÍFICO SEGUNDO BOYD

Em seu artigo "The Current Status of Scientific Realism" (1984), Boyd procura definir o realismo científico nos termos em que, segundo ele, em geral, os filósofos o compreendem. Trata-se, segundo ele, da doutrina que engloba as quatro teses seguintes:

1. Os termos teóricos em teorias científicas (i. é, termos não-observacionais) seriam pensados como expressões supostamente referidoras; isto é, as teorias científicas seriam interpretadas "realisticamente".
2. As teorias científicas, interpretadas realisticamente, são confirmáveis e, de fato, frequentemente, são confirmadas como aproximadamente verdadeiras por evidência científica ordinária, interpretada de acordo com padrões metodológicos ordinários.
3. O progresso histórico das ciências maduras é largamente uma questão de aproximações sucessivamente mais acuradas da verdade, tanto a respeito de fenômenos observáveis, quanto inobserváveis. As teorias mais recentes, tipicamente, se constroem sobre o conhecimento (observacional e teórico) compreendido em teorias anteriores.
4. A realidade que as teorias científicas descrevem é largamente independente de nossos pensamentos ou comprometimentos teóricos. (pp. 41-2)

Denominemos estas quatro teses respectivamente TR1-TR4. A primeira delas, TR1, é a tese típica do realismo de entidades, de que fala Ian Hacking em seu livro *Representing and Intervening* (1983). Segundo TR1, um termo teórico ocorrido em uma teoria científica ("elétron", por exemplo) corresponde a uma entidade real, que é aproximadamente da forma como a teoria a descreve.

Por sua vez, TR2 afirma a verdade (aproximada) das teorias. "Verdade" aqui significa a correspondência entre o que uma teoria diz sobre o mundo e o próprio mundo, como ele se

comporta de fato. A confirmação de uma teoria é, neste caso, argumento a favor de sua verdade aproximada, isto é, argumento para se sustentar que o mundo é aproximadamente do modo como é descrito pela teoria confirmada. Seguindo ainda a distinção devida a Hacking, TR2 seria a tese típica do **realismo de teorias**.

Em seu livro, Hacking argumenta que um realista não precisa sustentar essas duas teses (TR1 e TR2) conjuntamente. É possível, diz ele, ser um realista de entidades (afirmando TR1), sem ser um realista de teorias (e sustentar TR2), e vice-versa. Ele fornece exemplos históricos para demonstrar esse ponto. Os Padres da Igreja, por exemplo, eram apenas realistas de entidades, afirmando apenas TR1, já que acreditavam em Deus. Mas não achavam que qualquer teoria humana pudesse descrevê-lo, quer exata, quer aproximadamente (Hacking 1983, p. 27). Assim sendo, eles negavam TR2.

Ao contrário, diz Hacking, Bertrand Russell é um exemplo que ilustra o caso contrário. Ele afirmava TR2 e negava TR1. Para Russell, o problema não era a verdade das teorias, ou sua capacidade de serem verdadeiras, o que ele aceitava, mas a existência das entidades correspondentes aos termos teóricos nas teorias (Hacking 1983, p. 27).

Mas, de sua parte, Boyd entende que os realistas sempre afirmam TR1 e TR2 conjuntamente, como vimos. Obviamente, as formas de realismo descritas por Hacking (de entidades e de teorias) são formas muito mais fracas que a forma apontada por Boyd ao juntar TR1 e TR2.

Examinemos, agora, TR3. Trata-se da **tese de comensurabilidade**, ou **tese de continuidade**. Ela afirma o progresso cumulativo da ciência através da história. Segundo TR3, não há rupturas teóricas ou revoluções científicas (para usar a expressão de Thomas Ruhn), mas, ao contrário, um desenvolvimento contínuo da ciência.

Vimos acima que é possível ser um realista sem sustentar TR1 e TR2 conjuntamente, o que já indica a radicalidade da forma de realismo científico defendida por Boyd. Podemos perguntar

agora: é possível ser um realista (sustentando TR1 ou TR2) sem afirmar, ao mesmo tempo, TR3? Sem dúvida, sim! Um bom exemplo encontrado na recente história da filosofia da ciência é Popper. Ele é um realista para o qual o desenvolvimento histórico da ciência se dá através de rupturas e não de continuidade ou acúmulo de conhecimento (ver, p. ex., Popper 1959, seção 85). Também aqui podemos notar, portanto, a radicalidade da forma de realismo científico de Boyd.

Chegamos, por fim, a TR4. Esta é a tese característica do **realismo metafísico**, no sentido da posição oposta ao idealismo. Segundo TR4, há uma realidade em si e independente do que pensamos dela. Parece certo que TR4 é um pressuposto necessário do realismo científico. Suponhamos um realista de entidades (que afirme TR1). Certamente, ele não pode crer que tais entidades não tenham existência real, isto é, extramental. No caso do realista de teorias, dá-se o mesmo. Pois a verdade da teoria é entendida como sua correspondência com o mundo extramental. Conceber o mundo como fruto de nossas idéias, tal como faria um idealista, exclui, obviamente, o problema da existência das entidades, assim como o problema da verdade das teorias como correspondência entre elas e o mundo (real).

Embora sendo um pressuposto necessário do realismo científico, TR4 não é, contudo, suficiente para caracterizar uma posição como tal. Um autor como van Fraassen é um bom exemplo aqui. Ele afirma TR4, uma vez que diz que as teorias científicas são verdadeiras naquilo que elas dizem a respeito das coisas observáveis. Mas van Fraassen toma uma posição agnóstica com respeito às entidades inobserváveis. No que diz respeito a estas, diz ele, uma teoria só pode ser empiricamente adequada (van Fraassen 1980). Assim, embora afirme TR4, van Fraassen não é um realista científico, mas um empirista (construtivo).

Podemos ver por estas considerações que, de fato, Boyd caracteriza o realismo científico de maneira bastante radical. Ingredientes necessários e suficientes de uma posição realista são TR1 ou TR2. TR3 não é necessário, como vimos no caso de Popper. E TR4 é necessário, mas não suficiente para o realismo científico.

3. EMPIRISMO E CONSTRUTIVISMO

Por **empirismo** ou **tradição empirista** Boyd entende o positivismo lógico ou empirismo lógico, particularmente o pensamento de Carnap, assim como o empirismo construtivo de van Fraassen. Por **construtivismo** ele entende principalmente a doutrina de Thomas Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions*), como também a de N. R. Hanson (*Patterns of Discovery*).

Excetuando-se o caso de van Fraassen, não vamos comentar as teorias desses autores anti-realistas, uma vez que elas são bastante conhecidas. Assim, depois de vermos as linhas gerais do empirismo construtivo de van Fraassen, passaremos aos pontos em que todas essas doutrinas entram em contradição com o realismo científico de Boyd.

Van Fraassen denomina sua doutrina de empirismo construtivo. Ele sustenta, assim, tanto uma tese empirista, quanto uma tese construtivista. De acordo com a primeira dessas teses, a dimensão epistêmica que há na aceitação ou escolha de uma teoria científica se resume unicamente à crença de que a teoria salva os fenômenos, ou seja, de que ela descreve corretamente o que é observável, ou ainda, de que a teoria é empiricamente adequada (van Fraassen 1980, p. 12).

Mas a aceitação de uma teoria envolve também uma dimensão pragmática. Dessa forma, a tese construtivista afirma que aceitar uma teoria é também comprometer-se com um programa de pesquisa, com base nas virtudes pragmáticas da teoria aceita (van Fraassen 1980, pp. 12-13).

Essas virtudes pragmáticas de uma teoria de que fala van Fraassen são, por exemplo, sua elegância matemática, sua amplitude e capacidade de unificação de campos e, entre outras coisas, seu poder explicativo (van Fraassen 1980, p. 1980, p. 87). É interessante notar que, para van Fraassen, dar explicações não faz parte do objetivo da ciência pura, mas pertence à ciência aplicada. Dessa forma, o poder explicativo é uma virtude pragmática (van Fraassen 1980, pp. 1980, pp. 97ss).

O objetivo da ciência pura é produzir teorias empiricamente adequadas, o que significa, para van Fraassen, construir modelos que devem ser adequados aos fenômenos. A interpretação das teorias como famílias de modelos é um dos pontos principais da teoria da ciência de van Fraassen, constituindo o que ele, seguindo P. Suppes e F. Suppe, entre outros, denomina abordagem semântica, que se contrapõe à abordagem sintática dos empiristas lógicos (van Fraassen 1980, pp. 41ss).

Por fim, devemos ainda notar que, assim como para o empirismo lógico de Carnap, para o empirismo construtivo de van Fraassen, é fundamental a distinção entre observável e inobservável. Trata-se aqui (como foi no caso de Carnap) de uma distinção polêmica, que não cabe discutir agora. É preciso apenas assinalar que tal distinção é o que permite distinguir **verdade de adequação empírica**. Van Fraassen que, como os realistas, interpreta literalmente a linguagem das teorias científicas, afirma que as teorias têm a capacidade de serem verdadeiras no nível das coisas observáveis, mas que, no nível das coisas inobserváveis, elas só podem ser consideradas empiricamente adequadas, e não verdadeiras, como querem os realistas (van Fraassen 1980, p. 18).

Uma das conseqüências desta posição de van Fraassen e Carnap é o que Boyd denomina de **tese de indistintabilidade evidencial**, que é, na verdade, uma versão da conhecida tese de subdeterminação, e que pode ser enunciada da seguinte forma:

TS: Os mesmos dados observacionais podem confirmar diferentes teorias (que postulam entidades inobserváveis diferentes).

O argumento dos empiristas é que, se as observações confirmam diferentes teorias, então a experiência não pode ser argumento a favor da verdade de nenhuma delas. Portanto, o conhecimento científico não poderia estender-se para além da fronteira de observabilidade (Boyd 1984, p. 43ss). TS é, portanto, uma negação de TR2.

Isto implica que não é com base na verdade das teorias que elas são escolhidas ou aceitas, mas, por exemplo, por razões

pragmáticas, ou estéticas. Essa seria a única solução aceitável para esse problema, de acordo com os empiristas que, aqui, têm vantagem sobre os realistas.

Esse problema da subdeterminação é, na verdade, um dos mais sérios desafios para o realismo científico. Uma filosofia realista precisa ter também para ele uma boa resposta, o que Boyd procurará fazer, como veremos abaixo.

Quanto ao construtivismo, Boyd diz que ele apresenta dois problemas importantes para o realismo científico. O primeiro é resumido na tese de dependência teórica do método. E o segundo, na tese de incomensurabilidade.

A primeira destas teses (abreviadamente, TD) afirma que os métodos científicos são tão teoricamente dependentes que constituem, na verdade, procedimentos de construção, e não de descoberta da realidade.

TD: Os métodos científicos são de construção e não de descoberta.

Por sua vez, a tese de incomensurabilidade (TI) afirma que diferentes paradigmas ou tradições teóricas na história da ciência são incomensuráveis, ou seja, não há continuidade entre eles, mas rupturas (Boyd 1984, p. 42 e 51ss).

TI: Os paradigmas (ou tradições teóricas) são incomensuráveis.

TI é a negação de TR3, que vimos acima, enquanto que TD é a negação de uma consequência epistemológica de TR4, segundo a qual a ciência descobre a realidade, ao invés de construí-la. Seja CE(TR4) tal consequência epistemológica da tese do realismo metafísico, ela pode ser assim enunciada:

CE(TR4): Os métodos científicos são de descoberta e não de construção.

(É interessante observar aqui que Boyd não examina nenhuma forma de anti-realismo que defenda uma negação de TR1. Uma possibilidade seria o ficcionalismo, para o qual os termos teóricos das teorias científicas não seriam interpretados literalmente.)

Diante desses desafios lançados pelos anti-realistas, o realismo científico, além de dar uma solução para o problema da subdeterminação, deve ser capaz de explicar também porque métodos teoricamente dependentes podem permitir descobertas e de que forma tradições teóricas diferentes podem ser comparadas. Boyd tenta resolver esses problemas, o que veremos abaixo.

Segundo Boyd, as respostas realistas tradicionais falham em responder adequadamente a esses desafios anti-realistas porque não abandonam teses centrais da epistemologia tradicional, compartilhadas também pelo empirismo e pelo construtivismo.

Embora essas duas formas de anti-realismo sejam bastante diferentes em suas teses, elas têm, contudo, segundo Boyd, algumas bases epistemológicas comuns. São tais bases exatamente que precisam ser abandonadas se se quer enfrentar com sucesso os anti-realismos.

Boyd cita como pontos principais nos quais os empiristas e os construtivistas concordam os seguintes:

(1) empiristas e construtivistas negam a capacidade das tradições teóricas de serem guias confiáveis para a descoberta de questões de fato teoricamente independentes;

(2) eles negam também que o conhecimento de entidades não-observacionais seja possível (Boyd 1984, p. 56).

O empirismo e o construtivismo resolvem bem o problema da subdeterminação, isto é, apresentam explicações satisfatórias para o fato de que a experiência pode confirmar diferentes teorias, ou seja, de que o sucesso empírico de uma teoria não é argumento a favor de sua verdade (ou verdade aproximada).

Para o empirismo, uma teoria pode ser aceita independentemente de uma avaliação a respeito de seu valor de verdade. Ela pode ser aceita por razões pragmáticas, por exemplo.

Para o construtivismo, uma vez que os métodos científicos são de construção e não de descoberta, o problema da verdade como correspondência perde importância.

Mas se essas duas formas de anti-realismo são bem sucedidas quanto ao problema da subdeterminação, elas não têm o mesmo bom desempenho quanto ao problema do sucesso da ciência. Chegamos aqui ao ponto central da argumentação de Boyd contra o empirismo e o construtivismo. Vejamos.

4. O PROBLEMA DO SUCESSO DA CIÊNCIA

As bases epistemológicas do empirismo e do construtivismo tornam difícil para essas formas de anti-realismo explicar o sucesso da ciência, diz Boyd. Como é possível que uma metodologia teoricamente dependente possa levar-nos a descobrir a verdade sobre o mundo? (Boyd 1984, p. 59).

Colocada nesse termos, a questão já parece pressupor o realismo. Contudo, esse problema pode ser colocado em termos aceitáveis também para os anti-realistas. É o que Boyd faz em um outro texto: "Scientific Realism and Naturalistic Epistemology" (1981).

Quando falamos de **sucesso da ciência**, falamos de **sucesso instrumental**, isto é: a adequação empírica das teorias científicas e/ou a confiabilidade instrumental dos métodos científicos (sua capacidade para nos conduzir a teorias empiricamente adequadas) (Boyd 1981, pp. 616ss).

Não se trata, portanto, de explicar por que as teorias científicas são **verdadeiras**, o que já seria colocar a questão de um ponto de vista realista; mas de explicar por que as teorias científicas são **empiricamente adequadas**, ou porque os métodos científicos são eficientes para nos levar a teorias empiricamente adequadas.

A esse respeito, o realista científico alega a verdade das teorias como explicação de seu sucesso instrumental, sua adequação empírica. Mas o anti-realista, ainda que coloque a verdade de lado, reconhece o sucesso instrumental da ciência. E é isso que, segundo Boyd, o anti-realista tem dificuldade em explicar.

Suponhamos um empirista, isto é, alguém que aceite a tese de subdeterminação (TS). Ele alega que, diante de diversas teorias, todas empiricamente adequadas, não há como apontar uma delas como verdadeira, isto é, a experiência não é capaz de nos apontar a teoria verdadeira, nem sequer se as teorias em geral estão próximas ou distantes da verdade. Esse tipo de argumentação encontramos em um empirista como van Fraassen. Mas perguntemos ao empirista porque as teorias científicas são empiricamente adequadas. Van Fraassen, por exemplo, não tem uma resposta para isso e diz que o problema não é relevante, já que apenas teorias empiricamente adequadas entram na consideração dos filósofos da ciência (1980, pp. 39-40).

Com o construtivista ocorre algo similar. Pois é uma consequência de suas duas teses (TD e TI) que a imagem que a ciência nos dá do mundo é construída e não descoberta. Portanto, o problema da verdade das teorias não tem sentido desse ponto de vista. Só se poderia falar de verdade relativa a um paradigma e, portanto, de relativismo, como dizem alguns críticos de Kuhn. Não podendo recorrer à correspondência entre teoria e mundo, como o construtivista poderia explicar o fato de que as teorias científicas têm sucesso instrumental? Se os métodos científicos são de construção e não de descoberta, como tais métodos poderiam levar a teorias empiricamente adequadas? Seria preciso admitir coincidências cósmicas, ou então que o sucesso da ciência é um milagre, como diz J. J. C. Smart (1968).

Boyd argumenta que uma resposta satisfatória ao problema do sucesso da ciência requer o abandono dos pressupostos anti-realistas, como as teses TS, TD e TI. Ou seja, apenas o realismo pode dar uma boa resposta ao problema do sucesso da ciência. Ou ainda, em outros termos, o sucesso da ciência requer a verdade como sua explicação e, conseqüentemente, o realismo científico.

O argumento de que o sucesso empírico das teorias científicas pode ser explicado afirmando a verdade das teorias, o que leva ao realismo científico, é a conhecida **inferência para a melhor explicação** defendida por muitos realistas, como Sellars,

Smart e, principalmente, Gilbert Harman (1965). Trata-se da **abdução**, a forma inferencial de que fala Peirce. É esse argumento que também encontramos em Boyd. Ele diz:

A rejeição da abdução ou inferência para a melhor explicação faria um estreitamento bastante notável na investigação intelectual. Particularmente, não é de forma alguma claro se restaria aos estudantes de ciências, filósofos, ou historiadores, qualquer metodologia se a abdução fosse abandonada. Se o fato de que uma teoria fornece a melhor explicação disponível para algum fenômeno importante não é uma justificação para acreditar que a teoria é pelo menos aproximadamente verdadeira, então é difícil ver como a investigação intelectual poderia ter lugar (1984, p. 67)

É nesses termos que realistas como Boyd defendem que o realismo científico é uma boa explicação, a melhor, para o sucesso da ciência. Aqui é preciso reconhecer que, de fato, a vantagem é dos realistas científicos e que o realismo científico seria e melhor explicação para a adequação empírica das teorias. Mas nem por isso se pode dizer que o realismo científico é correto. Tal conclusão permanece problemática, como todas aquelas a que se chega via abdução, mesmo que não possamos ver, como protesta Boyd, uma outra forma de fazer o trabalho intelectual.

5. O NATURALISMO EPISTEMOLÓGICO

Vejamos, agora, de que maneira Boyd pretende superar o empirismo e o construtivismo, resolvendo, além do problema do sucesso da ciência, o problema da subdeterminação, e explicando como métodos científicos teoricamente dependentes permitem descobertas.

Boyd denomina seu realismo científico de **dialético e naturalista**. Vejamos o que ele quer dizer com cada um desses termos. Em primeiro lugar, diz Boyd, os métodos da ciência

progridem dialeticamente com as teorias científicas. Uma teoria científica aproximadamente verdadeira permite estabelecer um método instrumentalmente confiável e este, por sua vez, levará a teorias melhores. Ele diz:

a metodologia científica atua dialéticamente de maneira a produzir, com o passar do tempo, um retrato teórico do mundo cada vez mais acurado (1984, p. 59).

Isto significa, de um lado, que a ciência progride através de teorias aproximadamente verdadeiras cada vez mais acuradas, isto é, cada vez mais próximas da verdade e, de outro, que a própria confiabilidade dos métodos científicos depende da emergência de teorias científicas aproximadamente verdadeiras:

O realista, como eu o retrato aqui, deve sustentar que a confiabilidade do método científico repousa na emergência logicamente, epistemicamente e historicamente contingente de adequadas teorias aproximadamente verdadeiras (1984, pp.64-5)

É dessa forma que Boyd pretende explicar o sucesso da ciência. As teorias científicas são empiricamente adequadas porque são aproximadamente verdadeiras e os métodos científicos são instrumentalmente confiáveis porque estão baseados em teorias aproximadamente verdadeiras. É dessa forma também que tais métodos permitem fazer descobertas. Embora eles sejam teoricamente dependentes, estão baseados em teorias aproximadamente verdadeiras, o que faz deles instrumentos eficazes de descoberta.

Em segundo lugar, esse realismo de Boyd é **naturalista**. Ou seja: essa explicação para o sucesso da ciência é, diz ele, uma explicação científica e, mais que isso, a única explicação científica plausível para o sucesso da ciência (Boyd 1984, p. 58).

Boyd abandona a abordagem comum em epistemologia desde Descartes, segundo a qual os princípios epistemológicos básicos são defensáveis a priori. Tal abordagem cartesiana é aquela aceita também pelos anti-realistas (Boyd 1984, p. 64).

A abordagem realista de Boyd é, ao contrário, de que o conhecimento deve ser explicado empiricamente e de que, portanto, seus padrões gerais são descobertos e só podem ser defendidos a **posteriori**. A epistemologia é uma disciplina empírica ou científica, diz Boyd:

o realista científico deve negar que os mais básicos princípios da inferência indutiva ou justificação são defensáveis a priori. Em uma palavra, o realista científico deve ver a epistemologia como uma ciência empírica (1984, p. 65).

E mais abaixo, ele ainda afirma:

a própria filosofia é uma espécie de ciência empírica. Ela pode bem ser uma ciência normativa - a epistemologia, por exemplo, pode procurar entender quais mecanismos reguladores da crença são guias confiáveis para a verdade - mas ela não seria menos ciência empírica por ser normativa desta forma (1984, p.65).

Desse modo, o realismo científico é a epistemologia que surge como fruto do próprio desenvolvimento histórico da ciência.

Além de resolver, nos termos que acabamos de ver, o problema do sucesso da ciência (e da dependência teórica dos métodos científicos), Boyd procura dar também uma solução para o problema da subdeterminação. A forma de Boyd de enfrentar o problema é a de atacar a tese de subdeterminação (TS).

Boyd afirma que tal tese é falsa, uma vez que juízos de plausibilidade entram em cena quando se trata de confirmar uma hipótese. Ele lembra o problema dos predicados projetáveis, levantado por Nelson Goodman em seu **Fact, Fiction and Forecast** (Boyd 1984, pp. 57 e 60ss). Juízos de plausibilidade só podem ser feitos com base na tradição teórica aceita. Assim, Boyd conclui:

Conseqüentemente, a tradição teórica real tem uma posição epistemicamente privilegiada na avaliação da evidência empírica. Assim, a ciência total cuja concepção teórica está significativamente em conflito com a tradição teórica aceita está por esta razão sujeita a infirmação

"indireta", mas perfeitamente real *prima facie*, relativamente a uma ciência total empiricamente equivalente que reflete a tradição existente (1984, p. 61).

Vejamos bem que, neste argumento de Boyd, a tradição teórica aceita é escolhida antes para depois ser reafirmada. Pois é apenas com base nela que outra tradição é considerada indiretamente infirmada. Ora, suponhamos que a tradição escolhida fosse a segunda. (Para o anti-realista, isso é bastante razoável, por razões pragmáticas, por exemplo.) Nesse caso, a tradição infirmada seria a primeira. E, portanto, o mesmo problema permanece.

Isso mostra que a solução de Boyd é circular. Pois é apenas considerando uma tradição teórica determinada como mais próxima da verdade (uma consideração possível apenas de um ponto de vista realista) que se pode dizer que outras tradições não são plausíveis. Essa circularidade já tinha sido reconhecida por Boyd em outro artigo (1973, "Realism, Underdetermination, and a Causal Theory of Evidence"). Ali, Boyd reconhece que para defender o realismo é preciso tê-lo antes aceito (pp. 8-9). Mas, mais tarde, Boyd, 1984, insiste no mesmo ponto.

Assim, podemos ver que a teoria de Boyd não é bem sucedida ao enfrentar o problema da subdeterminação, apesar de se apresentar como uma boa solução para o problema do sucesso da ciência.

Há um segundo problema de circularidade na teoria de Boyd que merece destaque. E dessa vez, a questão diz respeito ao próprio problema do sucesso da ciência, o ponto que Boyd tem, aparentemente a seu favor. Tal problema já foi apontado por Arthur Fine (1984, "The Natural Ontological Attitude"), que afirma que o argumento realista para explicar o sucesso da ciência faz uso da própria forma de argumentar que está em questão: a abdução.

Pois o que está em questão ao se discutir o sucesso da ciência é se podemos, a partir de determinadas confirmações de uma teoria, concluir sua verdade e/ou concluir a existência das entidades inobserváveis de que a teoria trata. Ora, quando o realista

diz que o realismo científico é uma explicação científica para o sucesso da ciência, o que ele faz é concluir a verdade do realismo a partir de suas confirmações. O realismo é, sem dúvida, uma boa explicação para o sucesso da ciência. Mas isso não nos autoriza a concluir que seja a *correta* explicação desse sucesso.

Isto vem pôr em xeque o ponto fundamental do realismo científico de Boyd, seu naturalismo epistemológico. Se ele critica os anti-realismos por não darem conta do problema do sucesso da ciência, sua própria solução para tal problema também não pode ser considerada satisfatória.

6. CONCLUSÃO

O que há de errado com o realismo científico de Boyd é, em primeiro lugar, o naturalismo epistemológico. É este que o leva ao problema de circularidade que acabamos de ver, fazendo perder força a solução realista que ele apresenta para o problema do sucesso da ciência. Em segundo lugar, com respeito ao problema da subdeterminação, a teoria de Boyd, apresentando também uma circularidade, não é aceitável. Mas o realismo em geral tem dificuldades com esse problema, que é o campo onde os anti-realismos têm vantagem.

Com relação ao problema do sucesso da ciência, fora o compromisso de Boyd com o naturalismo, a vantagem é de fato dos realistas em geral, e também de Boyd, é claro. Pois, se os anti-realistas têm vantagem no problema da subdeterminação, os realistas levam vantagem no problema do sucesso da ciência, já que os anti-realismos não apresentam respostas aceitáveis para o problema.

É, portanto, apenas com relação às limitações do empirismo e do contrutivismo com respeito ao problema do sucesso da ciência que as críticas de Boyd a essas duas doutrinas são procedentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Boyd, R. (1973). "Realism, Underdetermination, and the Causal Theory of Evidence." *Noûs* 7: 1-12.
- _____. (1981). "Scientific Realism and Naturalistic Epistemology." In Asquith & Giere (org.), *PSA 80*, vol. 2, East Lansing, Mich.: Philosophy of Science Association.
- _____. (1984). "The Current Status of Scientific Realism." In Leplin (org.), *Scientific Realism*, Berkeley: University of California Press.
- Fine, A. (1984). "The Natural Ontological Attitude." In Leplin (org.), *Scientific Realism*, Berkeley: University of California Press.
- Goodman, N. (1983). *Fact, Fiction and Forecast*. 4ª edição. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hacking, I. (1983). *Representing and Intervening*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanson, N. R. (1965). *Patterns of Discovery*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harman, G. (1965). "The Inference to the Best Explanation." *Philosophical Review* 74: 88-95.
- Kuhn, T. S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ª edição. Chicago: The University of Chicago Press.
- Popper, K. R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. Londres: Hutchinson.
- Smart, J. J. C. (1968). *Between Science and Philosophy*, Nova York: Handom House.
- Van Fraassen, B. C. (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.

EPISTEMOLOGIA E ANTROPOLOGIA DO IMAGINÁRIO EM GILBERT DURAND

José Carlos de Paulo CARVALHO

Faculdade de Educação - USP

Résumé

Penser les fondements de l'anthropologie de Durand est les situer dans les racines de l'anthropologie profonde, laquelle envisage l'homme comme "homo religiosus", dans la perspective de la gnose de Eranos. Son but est la reconquête d'une **Bezauberung** et de l'Imaginal, la création d'un "nouvel esprit anthropologique".

Resumo

Pensar os fundamentos da antropologia de Durand é situá-los nas raízes da antropologia profunda, que considera o homem como "homo religiosus", na perspectiva da gnose de Eranos. Seu objetivo é a reconquista de uma **Bezauberung** e do Imaginal, a criação de um "novo espírito antropológico".

Para Gilbert Durand, Mestre e Amigo, testemunho de fidelidade e encontro.

"...ce que j'appellerais le Serment d'Hermès. Triple serment comme il se doit, qui d'abord affirme que l'homme est une constante et que l'on ne peut prévoir que les récurrences, ensuite que l'homme est l'ambigüité paradigmatique, la multiplicité antagoniste, le paradoxe créateur, enfin que l'homme est le modèle primordial-l'image même d'Hermès- pour lequel tout l'univers dont

il use n'est qu'un miroir, c'est-à-dire un symbole et quelque fois un signe. Triple serment qui fonde précisément l'art e la science de l'anthropologie sur la récurrence, le paradoxe et la similitude."

(G.Durand - "Science de l'Homme et Tradition: le "nouvel esprit anthropologique")

Pensar a antropologia de Durand nos seus fundamentos é situá-la nas raízes profundas da "vocalização antropológica" herdada da antropologia filosófica¹ que permeia a "anti-história da anti-filosofia"² e é ao mesmo tempo situá-la como o profícuo tronco e arborescência de uma "antropologia profunda".³ É, ao mesmo tempo, "trajetividade" e "opus" do "homo symbolicus"⁴; é, em profundidade, a "re-condução"⁵ do "homo religiosus"⁶ pela sistemática "desmistificação às avessas"⁷, é a instauração do "homo religiosus", como "Ur-Grund", tarefa-obra de reunificação solidária de uma "Bezauberung" que é "re-paradigmatização", transformação "metabólica" e "metaléptica"⁸, portanto "mythopoiésis"⁹ elidindo antropoliticamente os "fluxos de racionalização capitalista"¹⁰ pela "re-condução" do Imaginário e pela "reconquista do Imaginal" como "hormônios do sentido" de uma "terra gasta" e de uma vida desvivida"¹¹ desde o progressivo averroísmo ocidental; projeto portanto, e apesar de, projetividade pelo simples fato de ek-sistir de uma obra que, pelo tão simples e complexo fato, feito e fado de falar uma fala outra, não pode deixar de pro-vocar as transferências e contra-transferências institucionais de algumas, muitas, "comunidades científicas" travestidas em "metodologias científicas", como lembraria, assim Devereux¹². "Dissidência libidinal", como diria Lourau,¹³ situando essa projetividade no simples fato de uma voz que existe e fala num universo tecnoburocratizado de eficiências e que remexe em profundidade, como agitadas são as reações dos remexidos e importunados, mas não menos "competentes"¹⁴ no tentar disfarçar a "pervagação que essa voz traz. Porque a Voz, essa voz outra fala nos mais recônditos registros e formas, e Jung¹⁵ nos lembrava que os profundos símbolos do "Selbst" formam-se primordialmente nas profundezas do corpo, e por isso são pressentidos pela vísceras, nos intestinos, e é esse arrepio que é inicialmente sentido,

mobilizando os trevosos de Mordor¹⁶ a entrar no Armageddon contra a "cavalaria espiritual"¹⁷. E, assim, com o braço de Ahrimã, tentar - e digo tentar, porque afinal triunfamos como "dominicanos brancos" contra a "cabeça de Medusa"¹⁸ - dispersar os elos da "aurea catena hermética"¹⁹ e os membros da "ecclesia spiritualis"²⁰. Porque a sabedoria do Imaginário e do Imaginal controí-se, em Gilbert Durand, ao "lado da "gnose de Eranos"²¹ e, como nos lembra Jung, em carta a Bernouilli, de 05/10/44, "certamente, nos tempos de agora, o número de hermesiano,²² cresceu pouco. Entretanto, ele nunca foi particularmente grande, porque a "aurea catena" sobre que escrevem, não escoia através de escolas e consciente tradição, mas através do inconsciente. Hermesianismo não é algo que você escolhe, é um destino, assim como a "ecclesia spiritualis" não é uma organização mas uma "electio".²³ Ora, nosso Mestre e Amigo, Gilbert Durand, afirma que o antropólogo dessa antropologia outra é aquele faz o tríplice juramento de Hermes... Também nosso Mestre e Amigo fala na epistemologia dessa antropologia do Imaginário como sendo um "estruturalismo gnóstico e uma hermenêutica docetista"²⁴. E, no colóquio holonômico²⁵ de Washington, "O Espírito e a Ciência 2: Imaginário e Realidade", lembra-nos o Mestre e Amigo: "Penso realmente que nossa "bacia semântica" é a da gnose, e. i. um saber unitário, unitário certamente com suas diversificações, mas afinal com um processo "uniformizante", o que é uma posição indubitavelmente gnóstica. É, como uma gnose, mais ou menos um saber integral, que atemoriza todos os detentores de um saber puramente localizado sociologicamente, e diversificado, isto é, sem relação unificante. Eis porque, nos tempos de agora, há um medo terrível, sobretudo acusado na imprensa, de que a gnose retorne à cena, em detrimento das inquisições. Ora, retomando a bacia semântica geral, há ainda inquisidores, mas as inquisições são amplamente denunciadas pela corrente civilizacional que começamos a viver, ainda quando essas inquisições pesam como todo seu peso sobre os indivíduos. Esses indivíduos são os dissidentes. Vivemos, estamos a viver uma fase de grande dissidência gnóstica"²⁶. Seria isso dizer que com a NEA,²⁷ com NES-1980,²⁸ com o NEP²⁹ estaria articulando-se naquela profunda de "ecclesia spiritualis", que é a "galáxia do

Imaginário"³⁰ com seus pontos focais-centros, uma resistência? Que os esfacelamentos de organismos-membros dessa "ecclesia" seria a aparência da/na instituição, porque o evento no /do Imaginário e do/no Imaginal é advento, cujo nível de apreensão, portanto, não deve confundir-se com o histórico precisamente porque somos docetistas? Estaria a se constituir, por sob e para lá das imagens de uma epistemologia e de uma antropologia do Imaginário, mas sempre através delas de modo disseminatório, estaria a se constituir uma "cavalaria espiritual" e que, parafraseando Fernando Pessoa, de tanto pensar acabamos ficando doente dos olhos, doentes de ver?

Lembráramos, a modo de conclusão provisória, um texto do livro "As folhas do jardim de Morya" (I,247):

"À Noite, Nós ensinamos.

Durante o dia, os homens atribuem esses ensinamentos a si próprios.

A parte mais essencial da existência humana é durante as horas noturnas- O abismo é perceptível à vista e o furacão está próximo ao ouvido.

Guardião, recorda o tesouro confiado.

Contempla, Nossos Chamados concedem-te um conhecimento muito maior do que as tradições antigas.

A calamidade se aproxima. Ensino-te a suportá-la.

A mão do Criador revela as duas esferas.

É ordenador escolher o caminho.

Um bando de cães está rosnando,

E o olho de coruja reluz na escuridão.

Mas aqueles que sabem não tremem.

Estou enviando um Escudo. Vê, e não rejeites a felicidade."

Caxambú, 23/10/90, dia do Apóstolo Tiago

J. C. Paula Carvalho.

NOTAS/REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS OU GLOSAS

1. A "vocação antropológica" herdada de uma antropologia filosófica de um Cassirer, sobretudo, mas também de um GUSDORF e de um GROETHUYSEN, pode-se configurar através de um texto do último e de um texto de KORZYBSKI. Como os textos de Cassirer marcam essa vocação como a instauração da "função simbólica" como o especificamente humano, tornando o homem um "homo symbolicus", o texto de Groethuysen marca os universais do comportamento humano e a unicidade do mesmo, ao passo que Korzybski, com o Bachelard da "Philosophie du non", marcam o caráter das polissemias simbólicas com que lida uma "antropologia geral". Citamos os textos de Groethuysen, de Bachelard e de Korzybski.

Diz Groethuysen: "Somente importa o ponto de vista daquele que interroga, somente importa a questão que o homem a si se põe e não o modo de a ela responder. Mas a própria questão é ambígua, em si evidenciando um caráter problemático. Por isso as respostas aos problemas antropológicos também são eqüívocas. Levam a diferentes direções. Reunir as múltiplas tendências que nelas se expressam, fundir num todo homogêneo as disposições que ao mesmo tempo impelem o homem a se conhecer, a experimentar seu eu, a se fazer uma imagem própria e a se construir uma personalidade, tal seria o ideal da antropologia. Acontece que o homem se abandona à multiplicidade das impressões que vive, buscando apreender a significação que o todo possa ter, esgotando aquilo que a vida em cada uma de suas manifestações possa lhe revelar; ora procura definir o que nele há de essencial, ou ainda é possuído pelo desejo de interpretar sua vida partindo do que nele há de mais profundo, o quê que o incita a se superar... A obra da antropologia consistirá em re-ordenar o homem sob a diferença das formas, apreendendo-as na sua unidade." (B. Groethuysen, "Anthropologie philosophique". Trad. H. Meschonic. Paris, Gallimard 1953, p. 11 e 280).

Diz Korzybski: "Como até o presente não dispomos de uma ciência geral do homem que abranja todas suas funções, linguagem, matemática, ciência e inclusive "doenças mentais", sinto que engendrar tal ciência seria extremamente útil. Comecei essa tarefa em "Manhood of humanity"...A escolha de ums designação para tal ciência é bastante difícil. O único nome apropriado, "Antropologia", já está previamente preenchido no cobrir a mais fundamental e profunda disciplina, sem o que até a moderna psiquiatria seria impossível. Mas tal designação, até o momento, é usada num sentido "restrito" para significar a história natural animal do homem, desconsiderando o fato que a "natural history of man" deve incluir fatores inexistentes no reino animal, mas que são suas funções "naturais"...Proponho, pois, chamar a muito válida e existente Antropologia, "Antropologia restrita", chamando à ciência generalizada do homem de "Antropologia geral", para assim incluir "todas" as funções naturais, sendo aquelas tratadas pela Antropologia Restrita apenas parte. A assim chamada Antropologia Geral seria bastante diferente da restrita existente. Deveria incluir todas as disciplinas de interesse humano de um ponto de vista especial antropológico e semântico. Frequentemente uma disciplina antropológica - por exemplo, psicologia antropológica, sociologia antropológica, direito antropológico

ou filosofia antropológica- tornar-se-ia uma disciplina “comparada”. Tal antropologia ampliada, e tais operações deveriam usar uma linguagem de estrutura tetradimensional que necessitaria, previamente, de uma revisão fundamental da estrutura da linguagem que usam, fator semântico da mais alta importância e que, até o momento, foi desconsiderado. (A. Korzybski, “Science and sanity: an introduction to non-aristotelian systems and general semantics.

The international Non-Aristotelian Library Publ. Co., The Institute of General Semantics, Lakeville, Connecticut, 1958, p. 38-39).

Vemos, assim, a insistência não só na “unidade do homem”, mas na “unidade da ciência do homem”, como respectivamente se expressam Morin, em “Le paradigme perdu, la nature humaine” (e no Colóquio Royaumont homônimo, “L’unité de l’unité de l’home”), e Durand, em “Science de l’Homme et Tradition: le “nouvel esprit anthropologique”. Examinamos tal perspectiva, acrescida da transdisciplinaridade e da necessidade de um novo paradigma, que não o “clássico”, o holonômico, nos “projetos de unidade da Ciência do Homem”, e na “questão paradigmática”, tudo sob a égide na Antropologia, respectivamente na Introdução de “Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do Imaginário” (Tese de Doutorado em Antropologia Social, SP, FFLCHUSP, 1985, 3 vol., 1.200 p.) e no Cap. I de “Antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico” (RJ, Imago Editora, 1990). Entretanto mostramos, em “Rumo a uma antropologia da educação-prolegômenos I e II”, que tal unificação transdisciplinar e re-paradigmatização centravam-se fundamentalmente numa problemática antropológica e num legado hermenêutico pois, com Cassirer e com Lévi-Strauss, o centramento dessa reunificação se dava através da “função simbólica”, sendo que o par kantiano Natureza-História, no novo avatar Natureza-Cultura, persistente nas tentativas desses autores mas como “ruptura epistemológica”, deveria passar pela “sutura epistemológica”, que realizaram, como mostramos, a antropologia do Imaginário de G. Durand, através do “trajeto antropológico” e a antropologia da complexidade de E. Morin, através do “circuito de hominização”. Eis como o projeto de unidade se centra, então, na questão da sutura epistemológica Natureza-Cultura (que a “figura tradicional de Homem”veicula) e na questão da função simbólica, que a linguagem e a semântica são o nódulo da questão. Essa questão das questões, não só de filosofia da linguagem, foi tematizado por G. Durand em “Structures et Métalangages”, texto de grande importância nesse projeto de uma unidade antropológica da Ciência do Homem/do Homem. E é através das considerações de Bachelard sobre as propostas educativas de Korzybski (o “structural differential”, “time binders”, “shifting characters”) e sobre o alcance metodológico e semântico do “non-elementalism” (non-el) que a problemática da função simbólica e do fator semântico traçam a lógica das “polissemias simbólicas” (que são o Imaginário “tout court” como Durand se expressou em “Orphée et Iris 80, no Colóquio de Córdoba).

Diz Bachelard “A tarefa do não-elementalismo seria, mais ou menos, treinar o psiquismo humano com o auxílio de seqüências de conceitos (labirintos intelectuais) onde, essencialmente, os conceitos-encruzilhadas (símbolos, “mutatis mutandis”) dariam no mínimo um dupla perspectiva de conceitos utilizáveis. Chegado ao

conceito-encruzilhada, o espírito não teria simplesmente que escolher entre uma interpretação falsa e nociva, por um lado, e uma interpretação verdadeira e útil, por outro lado. Estaria frente a uma dualidade ou a uma pluralidade de interpretações. Assim, todo bloqueio psíquico seria impossível ao nível dos conceitos, melhor, o conceito seria essencialmente uma encruzilhada onde a liberdade metafórica tomaria consciência de si mesma..." (G. Bachelard, "La philosophie du non: essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique". Paris, PUF, 1975, p. 129). Esse "conceito-encruzilhada" e essa "liberdade metafórica são precisamente o símbolo e sua lógica, de plurivocidade e equivocidade de Ricoeur, de conflitorialidade e "polissemias simbólicas" em Durand cujas figuras míticas correspondentes são Hermes, sobretudo Exu, mas também o glifo "olim" de Texcatlipoca...

Enfim, em "Figura tradicional do Homem e desfiguração filosófica", retomado em "Science de l'Homme et Tradition...", Gilbert Durand identifica a "desfiguração ocidental" desde Averróis- retracando uma "catena hermética" de "anti-história da anti-filosofia" como um repensar o retorno- e aponta precisamente as duas grandes condições do retorno: o resgate da "figura tradicional de Homem" (ainda que o seja a modo de "homem arcaico" em Jung, de "paleo-psyche" em Solié ou antropologicamente como o faz De Martino) e o reconhecimento da "imaginatrice" que, como nos lembra J. P. Sironneau (em "Hermès ou la pensée du retour" na "Galaxie de l'Imaginaire: dérive autour de l'oeuvre de Gilbert Durand". Paris, Berg, 1980), a epistemologia unindo uma ontologia do Imaginário, desemboca na construção de uma antropologia do Imaginário, como Antropologia Geral, ou Profunda, diríamos, imantada pela re-união e re-ligação.

Assim, o resgate da "figura tradicional" permite pensar/repensar a unidade do Homem/unidade da Ciência do Homem. Os traços dessa figura, mostrados por Durand, evidenciam e concluem o que vimos dizendo:

- a. o homem tradicional "não quer distinguir o eu do não-eu, o mundo do homem" portanto um mundo de "participação mística" (como nos "Carnets de Levy-Bruhl), o "cosmomorfismo" dos canaca de Leenhardt, a magia renascentista ("magicam operari est maritare mundum", diz Pico della Mirandola), a sutura epistemológica Natureza-Cultura, em suma, o oposto à esquizomorfia e aos dualismos;
- b. "o conhecimento do homem tradicional é uno", "seu conhecimento é sistematizado" e seu saber está apoiado "numa concepção unitária do cosmos"; assim, oposto à visão fragmentada e taylorizada do mundo, o saber do homem tradicional é "unificante", opondo-se ao que Lefebvre chamou- identificando-lhe os traços no "Manifeste differentialiste"- de "projeto de redução generalizada";
- c. o homem tradicional vive a "pluralidade do eu", que se resolve como num processo junguiano de "individualização" através do universo dos mediadores, figuras míticas da mediação ou símbolos ("função transcendente" em Jung); é de se observar que a "pluralidade" é no mínimo a "dualidade" de Corbin, mas que não corre a tentação da dispersão, precisamente porque não corre também a tentação da "unidade" monoteísta: como precisamente mostrou Corbin em "Idoles ou icones?", essa dinâmica é a do "teomonismo", ponto da mais alta importância

- com relação aos perigos que espreitam certas considerações de Hillman, de Maffesoli, entre outros;
- d. o pensamento tradicional realiza “uma demarche simbólica do pensamento e do universo pensado”, portanto um “pensamento por imagens simbólicas”, pensamento concreto e sintético no dizer de Jung, ou ainda como Durand amplia, “o pensamento simbólico é gnóstico”;
 - e. o homem tradicional é “um homem apaziguado”, vivendo a existência de um “Princípio Unificador” cuja ética é viver a plenitude (e não a perfeição, como lembra Jung) do/no re-ligado, é um “homo religiosus”;
 - f. a vida é “êxodo e retorno”, uma gesta do Graal e um percurso alquímico, como diz Durand, ou seja, re-condução e individuação, por onde “opera a gnose iluminativa, o Grande Conhecimento da Ordem que dá o “Porque” de toda Criação e de toda criatura”.

Enfim, a segunda condição, é a concepção do “homo symbolicus” e a operatividade, na vida individual, grupal e coletiva, dos poderes da imaginação simbólica e da “Imaginatrice” de que nos fala Corbin.

2. “Poderia escrever uma “história” dessa anti-filosofia, dessa filosofia “oculta” porque ocultada pelas escolásticas oficiais. Poderíamos remontar a história e do mesmo modo que hoje é preciso opor aos muito oficiais Sartre, Merleau-Ponty, G. Marcel, Ricoeur, e mais distante, Brunschvicg e Bergson, termo a termos, os mais oficiosos M. Eliade, G. Bachelard, C. G. Jung, R. Guénon e H. Corbin, no século passado seria preciso levantar os poetas e videntes contra as filosofias universitárias. Certamente Nerval contra Hegel, mas também Ballanche, Bonald, Maistre, Baader, Schlegel, para chegar-agora frente a Kant - a Goethe, Novalis, Schubert, Saint Martin, Hamann, Martines de Pasqually, Swedenborg, sem dúvida, Eckartshausen, Etteila, Barchusen, Ashmole, Gaffarel, Morin de Villefranche, Blacke - frente a Descartes e ao cartesianismo -, depois Angelus Silesius, Paracelso, Cornélio Agrippa, Robert Fludd, Kunrath, V. Weigel, G. Bruno, Pico della Mirandola, M. Ficino, Gilles de Viterbo, G. de Veneza. P. Patrizzi, Basile Valentin, Blaise de Vigenère, Nicolau de Cusa, Flamel R. Bacon, Eckart, Tauler, Suso e o mítico grande Alberto, por meio de quem o ocultado se conjuga, na Idade Média antes do averroísmo, com a filosofia oficial. E aí retomamos pé com a “simbólica romana” numa figuração não ocultada do homem com Erígena, Honorius Augustodunensis, H. de Saint-Victor, Beda o Venerável, Bernard de Clairvaux e Jean de Salisbury. Sete séculos de ocultação sob o signo de tríplice catástrofe: a da secularização das igrejas- de que a inquisição é o signo- e da secularização da filosofia cuja “catástrofe” averroísta e a conversão do Ocidente ao empírico-racionalismo de Aristóteles é o ponto de partida e cuja idolatria da história, última catástrofe, é o ponto de chegada. Mas seria ainda sacrificar ao ídolo da história nesse remontar “às avessas” para reencontrar o contraponto da filosofia escolástica etapa por etapa.

É melhor - nesse domínio onde a tradição inverte, certamente, a demarche idólatra da história, invertendo-a entretanto de modo não simétrico - examinar sincronicamente, como nos sugere a moderna “Anthropology”, o que constitui no Ocidente a figura tradicional do homem. Poderia dizer, através da velha linguagem de Erígena, que a

“reversio” não é exatamente o contrário da “creatio” (ou melhor, “emanatio”), mas que em si mesma se comporta como um ponto fixo, um fermento - esse grão filosófico de nossos alquimistas - que permite, que resume a “deificatio”. Poder-se-ia dizer que são as estruturas “anti-filosóficas”, que devemos desvendar, que decidem da ordem anacrônica e sincrônica da anti-história. Porque o que é próprio da tradição é ignorar as fábulas progressistas do “progresso” técnico como “salto adiante” da história... É preciso evidenciar os conflitos sincrônicos entre as representações da desfiguração do homem e as imagens da figura tradicional do homem, atendo-se aos nós de antíteses.” (G. Durand, “Science de l’homme et Tradition: le “nouvel esprit anthropologique”. Paris, Berg, 1979, p. 29-31)

3. “(os trabalhos de M. Eliade a que chamo uma antropologia profunda, uma antropologia que vai procurar por detrás dos acontecimentos etnológicos ou das incidências etnológicas, mesmo etnológicas, que vai procurar a coerência significativa profunda.” (G. Durand, “Mito, símbolo e mitologia. Trad. H. Godinho, Lisboa, Presença, s/d., p.93).

Ampliamos, em nossa Tese de Doutorado já citada, a noção de antropologia profunda, vinculando-a às observações de Bleuler e de Hillman sobre a psicologia de Jung como psicologia (Cf. Conclusões e Perspectivas para uma antropologia profunda, p. 929 seg.) Também nosso texto: A abordagem da antropologia profunda sobre o imaginário da dissidência religiosa. In: Revista Reflexão, Instituto de Filosofia PUC, Campinas, vol. 40, 102-158, 1988.

4. Em “O estatuto antropológico do símbolo e do imaginário na atualidade” Durand define o “homo symbolicus”: “É o símbolo- isto é, o processo geral do pensamento simultaneamente indireto e concreto- que constitui o dado primeiro da consciência.” (G. Durand, “La foi du cordonnier”. Paris, Denoel, 1984, p. 64). Ao mesmo tempo, em “A imaginação simbólica”, vemos explorada a motivação profunda da “função fantástica”, a eufemização do Tempo - ou em termos kleinianos a angústia sob as formas paranóide-esquizóide e maníaco-depressiva, essa remetendo precisamente ao “luto que constitui a função simbólica - e as funções específicas da imaginação simbólica, desenvolvimento de uma visão de homeostasia dos/nos coletivos humanos e nas pessoas.

5. Re-condução, no preciso sentido do “talwil” e do “tawhîd” de Corbin. (Cf. H. Corbin, “Avicenne et le récit visionnaire”. Paris, Berg, 1979)

6. Durand, G. L’homme, religieux et ses symboles (sur l’homo religiosus chez Jung, Eliade, Dumézil et Corbin). In: L’homme et le sacré. J. Riès (direct. Payot, 1989)

7. Eliade diz: “É preciso aplicar uma “desmistificação às avessas”. Freud e Marx ensinaram-nos a descobrir “o profano” em “o sagrado”. No caso em consideração, aparentemente, conscientemente, voluntariamente, é em “o profano” que e descobre implícito, camuflado, o sagrado.” (apud G. Durand, “Beaux-arts et archétypes”. Paris, PUF, 1989, p. 5)

Lembremos que se trata, em J. P. Sironneau, de uma leitura desde “a transferência do mítico” e seus “investimentos” profanos. Cf. texto que nós traduzimos do autor: O retorno do mito. In: Revista da Faculdade de Educação, USP, v. 11 (1/2), 257-276, 1985

8. Cf. texto de G. Durand que nós traduzimos: A renovação do encantamento. In: Revista da Faculdade de Educação, USP, SP., V. 15 (1), 49-60, 1989.

Em texto de nossa autoria analisamos extensivamente essa questão da "Entzauberung" e dos "fluxos de racionalização capitalista" através do "discurso competente" da tecnoburocracia e da "conduta metódica de vida" iconoclasta ("imagológica", diria Milan Kundera, em "A imortalidade", nos cap. 10 e 11, a que remetemos o leitor), por um lado, e por outro lado a luta, o combate (Armageddon e Kurukshetra) pela "Betzauberung", que é uma re-paradigmatização e uma antropolítica (vemos aqui a re-paradigmatização não só nos traços de Morin, como molduras ontológicas, epistemológicas, lógicas e metodológicas de enfoques da realidade, mas sobretudo, como nos incitou R. Bastide, em "Antropologia aplicada", ver os paradigmas como sistemas de pensamento e planejamentos e planos de ação, portanto instituições sociais ligadas a grupos sociais, ainda que sejam as "comunidades científicas", e portanto passíveis de uma socianálise institucional como grupos de poder, onde os sistemas cognitivos elaborados são "mecanismos de defesa potenciados" contra a angústia original... da mudança e do que é novo, sobretudo o Imaginário, como nos permitiram desenvolver essa análise os textos do kleinianos Bion e Jaques. Remetemos o leitor a dois textos nossos, onde isso é extensamente demonstrado: A gestão escolar e cultural do Imaginário. In: Revista Forum Educacional, FGV, RJ., v. 13 (1/2), 81-94, 1989; Pedagogias do Imaginário e culturálise de grupos: educação fática e ação cultural. In: Revista da Faculdade de Educação USP, SP, vol. 15 (2), 1989 (no prelo).

9. Se a re-paradigmatização- é ao nível do paradigma que mudam a visão da realidade, a realidade da visão, o rosto da ação e que, em suma, muda a realidade", diz-nos Morin em "La Méthode" 2- é uma dialógica da transformação acionando a "esfera noológica" (Morin) ou o Imaginário (cf. Paula Carvalho, "Antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico". RJ, Imago Editora, 1990 - cap.I e II), e, portanto, encontrando as resistências ético-cognitivas e políticas do inconoclasmo tecno-burocrata; se G. Durand nos diz, numa visão ampla de Imaginário fundindo-o à noção de cultura, que o imaginário" é o campo geral da representação humana sem qualificação explicativa ou práxica, quer dizer, campo balizado pelas sensações e imagens perceptivas, imagens mnésicas, signos, símbolos, imagens oníricas, arranjos e disposições de imagens em relatos, etc." ("Le temps des retrouvailles: Imaginaire de la science et science de l'Imaginaire". In: Colloque de Washington: L'Esprit et la Science:2. Imaginaire et réalité. J. Charon (org.). Paris, Albin Michel, 1985, p. 123); em "L'univers du symbole" (G. Durand, "Figures mythiques et visages de l'oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse". Paris, Berg, 1979, chap.I, p. examinando as "categorias" do aparelho simbólico, Durand nos diz que o mito é como que o epicentro da simbólica, mas propriamente na sua linguagem, "a dinâmica do símbolo" (p.25), a "différance" por excelência (p. 27), virá a valorizar o processo da "mythopoiésis" (que estudámos extensivamente em nossa Tese de Doutorado, vol. II, C. II. 2.6. p. 880 seg.) como processo transformacional e operatório da re-paradigmatização, seja em consideração o valor semântico-transformacional e mesmo actancial do universo mítico, por um lado,

seja em considerando a “mitodologia”, por outro lado. No primeiro caso, desde a “Imaginação simbólica” - “somente aí pode se constituir a antropologia do imaginário, numa antropologia que não tem somente como alvo ser uma coleção de imagens, de metáforas e de temas poéticos mas que, além disso, deve ter como ambição repertoriar o quadro compósito das esperanças e temores da espécie humana...” (p. 124-125) - despontando em sua função máxima, a função escatológica e teofânica, Durand mostra como a “função fantástica é função de Esperança” (*Les structures anthropologiques de l’imaginaire*. Paris, Bordas, 1969 p. 480) e, assim, poderemos falar no “mythopoiésis”, como também Tacussel explora as “consciências dissimultâneas” e Wunenburger a “utopia do imaginário”. Então diz Durand: “Essa linguagem não é mais anti;ética, como pensara a filosofia, de Sócrates a Hegel, mas é ao mesmo tempo metaléptica (guiada pela intencionalidade do desejo e da esperança, a sincronicidade presente, o passado causal) e metabólica (i. e. simultaneamente repretitiva e diferencial). Ora, metalepse e metabole constituem o próprio estilo do mito. A nova linguagem será, portanto, em “meta” e não mais em “anti”. (*Le regard de Psyché: de la mythanalyse à la mythodologie*. In: *L’âme tigrée, les pluriels de Psyché*. Paris, Denoel, 1980, p. 159).

No segundo caso, o mito se alça a método da Ciência do Homem e a mitodologia à epistemologia da antropologia do Imaginário. Diz Durand: “Já vos falei da mitodologia, que pretende demonstrar que o fundamento da Antropologia e do “anthoropos” é precisamente essa constelação de entidades “numinosas” de nós mesmos. O que significa que são imperativas. Kant falava de um imperativo categórico para justificar a moralidade ao lado da razão pura. Nesse caso podemos falar de um imperativo mitológico ou mitogênico do Homem em suas demarches primárias e espontaneas e na demarche secundária do estudo, que é a sociologia, a psicologia, e fim tudo o que nós fazemos. Nós temos uma demarche secundária em relação ao próprio movimento da sociedade... Mas isso que se perfila no horizonte é uma espécie de filosofia geral: é a isso que chamo de mitodologia, que é simultaneamente uma filosofia geral da metodologia e da epistemologia da antropologia e ao mesmo tempo uma desinscrição ontológica que confina com a teologia, mas uma teologia discreta, sem teólogos e sobretudo sem clérigos...” (Mito, símbolo e mitodologia, op. cit. p. 110-111). Vale dizer, uma gnose e uma “ecclesia spiritualis”... Também o “homo symbolicus” e o “sermo mythicus” passam a ser o objeto-sujeito daquela “Antropologia Geral” de Korzybski como constelação de arquétipo e mitos. (Cf. G.Durand, *Archétype et Mythe*. In: *Mythes et croyances du monde entier*” (tomeV). Paris Lidis, 1981).

10. Cf. nossos textos à nota 8 supra

11. É precisamente a existência do “Imaginal” (do “mundus imaginalis”), na sua distinção com o imaginário em sentido usual - e que por vezes autores como Michel Maffesoli, como mostramos, tendem a redutivamente unir num englobante de mundo das imagens -, que permite falarmos em “meta-história” e em “hierognose”, escapando portanto, pelo mundo do “entre-deois” (“barzák) e das “angelofanias”, da “caro spiritualis” e do “ou-topos” e “ou-chromos” da corporeidade ima(r)ginal e sua fenomenologia visionária, escapando portanto às alternativas racionalizantes do

- "sensível" ou do "inteligível", escapando portanto ao historicismo. Nesse sentido, H. Corbin é o mestre (Cf. "Mundus imaginalis" ou l'imaginaire et l'imaginal. In: Face de Dieu, face de l'Homme: herméneutique et soufisme. Paris, Flammarion, 1983; também Pour une charte de l'Imaginal. In: Corps spirituel et terre celeste: de l'Iran mazdeen à l'Iran shô ite. Paris, Buchet-Chastel, 1979). Gilbert Durand também (Cf. Homo proximi orientis: science de l'homme et Islam spirituel, chap. 3 de Science de l'homme et tradition; mas sobretudo: La reconquête de l'Imaginal. In: Les Cahiers de l'Herne: H. Corbin. Ch. Jambet (éd.). Éd. de l'Herne, Paris, 1981). Aliás, a nosso ver, é nesse "topos" e nessa "linguagem espiritual" que se situa a anti-história da anti-filosofia", ou o Gilbert Durand de "Science de l'homme et tradition". Investigamos a presença no Imaginal no mundo do cristianismo oriental, mais especificamente, da ortodoxia russa (Cf. Processo simbólico e arte. In: Vertentes do Imaginário: arte, religião e sexo. Recife, Ed. Massangana (no prelo); bastante modificado esse texto original em "Antropologia do imaginário, magia e religião: estudos". J. C. Paula Carvalho. RJ, Imago Editora, 1990 (no prelo, cap. 1); veja-se também Dimensões mítico-simbólicas e iconologia. In: Revista Reflexão, Instituto de Filosofia, PUC, Campinas, vol. 44, 119-136, 1989). O Prof. Ricardo Mário Gonçalves o fez também para a noção de "Terra Pura" no budismo.
12. Devereux, Georges. De l'angoisse à la méthode. Trad. L. Sinaceur. Paris, Flammarion, 1980. Amplianos as análises de Devereux em "Antropologia das organizações e educação", o cit. cap. III, 3.2.
 13. Lourau, R. El análisis institucional. Trad. N. Labruno. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1975
 14. Chauf, M. Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas. São Paulo, Editora Moderna, 1984.
 15. Jung, C. G. e Kerényi, K. Introduction à l'essence de la mythologie. Trad. H. del Medico. Paris, Payot, 1974. Também: P. Solié, Signe-Symbole. In: Cahiers de Psychologie jungienne, n° 14, sept. 1977p. 21-35
 16. Tolkien, J. R. R. The Lord of the Rings. London, George Allen & Unwin Publ. Ltda. 1966.
 17. "É não gratuitamente que usamos, no título, o termo "reconquista" pois, precisamente, frente aos últimos ataques do Moloch histórico, é de um combate que se trata e da retomada de um legado. De um combate de "cavaleiros", isto é, para quem os fins não justificam os meios, mas o fim é juiz e princípios dos meios. Não é à toa que o Mestre islamologo tantas vezes meditou sobre o sentido espiritual da Cavalaria zoroastrista, ismaelita ou cristã. A noção de "cavalaria espiritual: tornou-se um dos grandes conceitos da filosofia do Mestre e não pensamos trair um segredo ao revelar que a próxima obra de Corbin será consagrada aos temas do Templo e da Contemplação... Seria preciso lembrar que o pai dos Crentes, Abraão, é chamado de "o cavaleiro", "fatah", pelo Corão e enceta o bom combate- a "guerra santa"- dando seqüência à Cavalaria de Zoroastro? (G. Durand, la reconquête de l'imaginal, op. cit. p. 272)
 18. Meyrink, G. Der weisse Dominikaner. München, W. Heyne Verlag, 1978
 19. Veja-se de "Science de l'Homme et Tradition" o capítulo "Hermetica ratio et science de l'homme" (chap. 4, p. 141 seg.). Também de "Figures mythiques et

visages de l'oeuvre", o capítulo "Le XXeme. siècle et le retour d'Hermès" (chap. 8, p. 221 seg).

Veja-se "El retorno de Hermes: hermenéutica y ciencias humanas". A. Ver-jat (Ed.). Barcelona, Anthropos, 1989.

Veja-se de C. G. Jung, "Der Geist Mercurius", in "Studien über alchemistis. che Vorstellungen". Gesammelte Werke (B. 13). Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1978, p. 211 seg.

Enfim o clássico de P. Festugière, "La révélation d'Hermès Trismégiste" (4 vol.). Paris, Belles Lettres, 1983.

20. Buonaiuti, E. Ecclesia spiritualis. in: Spirit and Nature. Papers from the Eranos Yabooks. J. Campbell (ed.). New York, Princeton University Press, 1972, p. 213 seg.

21. Garagalza, L. La gnosis de Eranos: Gilbert Durand. In: El retorno de Hermes, op. cit. p. 132 seg.

22. Seguimos a distinção proposta por F. A. Yates (Giordano Bruno and the hermetic tradition. London, Routledge and K. Paul, 1964) entre "hermetism" e "hermeticism", em francês (cf. A. Faivre, L'ésotérisme au XVIIIè. siècle. Paris, Seghers, 1973; Accès à l'ésotérisme en Occident. Paris, Gallimard 1983) dando "hermétisme" (restrito aos "Hermetica") e "hermésisme" (estendendo-se à maia ampla "catena" e "ratio hermeticae"), e aprofundados por F. Bonardel (L'hermétisme. Paris, PUF, 1985).

23. Jung, C. G. Letters. G. Adler and A. Jaffé (select.) New York, Princeton University Press, 1973, p. 351

24. Durand, G. Tâches de l'esprit et impratifs de l'être: pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste. In: Eranos Jahrbuch - XXXIV, 1965. Zürich, Rhein-Verlag, 1966, p. 303 seg.

25. Cf. ref. nota 9 supra

26. idem, Discussion, p. 144

27. NEA- "nouvel esprit anthropologique", explorado em "Science de l'Homme et Tradition".

.NES-1980- "nouvel esprit scientifique-1980", explorado no texto de Gilbert Durand "La notion de limite dans la morphologie religieuse et les théophanies de la culture européenne". In: Eranos Jahrbuch-49, 1980. Frank furt am Main, Insel Verlag, 1981, p. 35 seg.(é a convergência de três paradigmas: o da relação antagonista, o da complexificação organizacional e o da realidade operatória do negativo, cf. 37-41; cf. também as ampliações que demos em "Antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico", cap. III, 3.2.).

.NEP-"nouvel esprit pedagogique", explorado tanto por B. Duborgel, "Imaginaire et Pédagogie: de l'íconoclasme scolaire à la culture des songes". Paris, Le sourire qui mord, 1983; quanto por nós, sistematicamente, no supra-citado "Antropologia das organizações e educação" que, ademais, procede à ligação e engendramento recíproco entre NEA, NES-1980 e NEP.

28. 29. cf. acima.

30. A "galáxia" do Imaginário" é:

a. referência a um livro, "La galaxie de l'Imaginaire: dérives autour de l'oeuvre de Gilbert Durand", op. cit. supra;

- b. referência à "ortosistemogênese" que, em Lupasco, engendra o "sistema T" ("Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie". Paris, Le Rocher, 1987), explorado como "universo psíquico" cuja contraditorialidade identifica seu produto, a contraditorialidade do símbolo (L'énergie et la matière psychique. Paris, Julliard, 1974; L'univers psychique. Paris, Denoel, 1979) e cujas ampliações de teor dedutivo cosmológico, antecipam a descoberta dos "anti-universos" pelos astrofísicos soviéticos, prováveis "topoi" da "matéria viva" e da "matéria psíquica" (Les trois matières. Paris, Julliard, 1960) e locais prováveis de uma outra vida, do Imaginal e dos imaginadores...como a
- c. referência ao universo da psico-matéria da relatividade complexa de J. Charon, através dos modelos leptônico, cosmológico e hadrônico (L'esprit et la relativité complexe: introduction à la psychophysique. Paris, Albin Michel, 1983) e à situação existenciadora do Imaginário e do Imaginal sobretudo (La physique identifie l'Esprit. In: Colloque de Fès: L'Esprit et la Science. Paris, Albin Michel, 1983; Imaginaire et Réalité en relativité complexe. In: Colloque de Washington, op. cit.), por onde a "mística" da gnose docetista se cruza com a "positividade" da astrofísica e da cosmologia. Talvez, como lembrava Leenhardt em "Do Kamo", mito e racionalidade digam o mesmo, mas, mais que isso, talvez os "topoi" dos "loucos da casa" seja outra galáxia...mas ao modo do terrível sonho de Jung com o yogin, ou das "Ruínas circulares" de Borges ou, enfim, do atual "Seth speaks".

"Si le corps
n'est qu'une Ombre
Ce n'est pas le corps
qui fait ombre..."

(Henri Bosco, "Des nuages, des voix, des songes...")

PARADIGMAS TEÓRICOS DA BIBLIOTECONOMIA E CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO

**Solange Puntel MOSTAFA¹
Ademir Benedito Alves de LIMA²
Eduardo Ismael Murguia MARANON³**

Abstract

Theoretical approaches of Librarianship and Information Science are discussed pointing out the limitations of Functionalism and Behaviorism, with emphases on specific themes as Conceptualization, Job Satisfaction, Reading Process, Goal setting and Self-image.

RESUMO:

Analisa os paradigmas teóricos da biblioteconomia e ciência da informação com ênfase para o funcionalismo e o behaviorismo. Discute os limites e possibilidades dessas correntes em temas específicos como conceituação, satisfação no trabalho, hábitos de leitura, definição de alvos e auto-imagem.

Dois paradigmas bastante influentes na Biblioteconomia e Ciência da Informação são o Funcionalismo e o Behaviorismo. Dito de outra forma, Sociologia e Psicologia são as duas áreas de conhecimento onde a Biblioteconomia e Ciência da Informação vão buscar referencial, não só teórico mas também prático para realizar

(1) Professora do Curso de Mestrado em Biblioteconomia da PUCCAMP

(2) Bibliotecário da EMBRAPA/Londrina, PR.

(3) Doutorando UNICAMP, Faculdade de Educação.

algumas de suas descobertas. Da física vem a precisão para tratar os organismos (seja esse organismo o homem, seja a biblioteca, sejam as instituições). Tanto a sociologia quanto a psicologia são absorvidas pela Biblioteconomia e Ciência da Informação na sua vertente biológica. Sociedade como organismo. O homem também como um organismo.

O que vemos, hoje, pode ser considerado quer uma sociologização da realidade como também uma psicologização do real. Sem entrar no mérito da disputa ideológica que essas duas disciplinas travam entre si, o fato é que a Psicologia dá como morta a Sociologia porque entende que só ela, a Psicologia, tem instrumentos originários das ciências experimentais de controle. Até porque a Psicologia já nasceu experimental dentro de uma concepção do materialismo vulgar que a Fisiologia, Psicofísica e neurologia continham na primeira geração de psicólogos. A Sociologia, por outro lado, considera a Psicologia um mito cientificista. Ora, há correntes e correntes dentro da Sociologia e há correntes e correntes dentro da própria Psicologia. Em linhas gerais, podemos considerar que Funcionalismo virou sinônimo de Sociologia tanto quanto Behaviorismo virou sinônimo de Psicologia. Pois o Funcionalismo e o Behaviorismo são vertentes dominantes ou hegemônicas nas suas respectivas ciências.

Não é por acaso que as pesquisas em Biblioteconomia e ciência da Informação estão impregnadas desses referenciais. Trataremos, nesse artigo, de exemplificar essas influências. Não são as únicas influências mas são dominantes. A Sociologia, cuidando das instituições e a Psicologia cuidando dos indivíduos. Com tal separação que dá a impressão de um real cingido ao meio. Ora, o real é um só. A análise do movimento histórico dessas disciplinas dá conta de determinações sociais únicas: o surgimento das relações indústrias de produção.

A nova sociedade industrial do século passado forneceu todas as condições materiais para o desenvolvimento quer da Sociologia, quer da Psicologia. Agora, são essas ciências que devolvem à realidade motivos de pesquisa, problemas a resolver e condições materiais para fazê-lo. Só que devolve aos cêntuplos,

inflacionando a realidade com pseudo-problemas. Daí a sociologização. Daí a psicologização.

Conquanto essas disciplinas brigam com golpes mortais no plano epistemológico, é de se notar que Funcionalismo e Behaviorismo se dão muito bem, pois ambos se baseiam na noção biológica de equilíbrio, de adaptação do homem ao meio. De interação. Funcionalismo e Behaviorismo não se rompem porque há como que uma passagem contínua do biológico ao social. A passagem é de continuidade, não de ruptura. Naturaliza-se o social, ao mesmo tempo que se socializa o biológico. É claro que o corpo biológico é já social e vice-versa. Mas essas determinações não se dão em separado a ponto de servirem de disputas teóricas. Ou a ponto de servirem de recomendações em trabalhos de informação.

A Sociologia não chega a ser tão recomendada quanto a Psicologia. Nem tampouco o Funcionalismo está presente de forma consciente nos trabalhos e dissertações bibliográficas. Já o fascínio pela psicologia se dá em todos os setores institucionais: econômico, político, militar, escolar, administrativo, etc. A Psicologia apresenta-se como uma tomada de consciência sem a qual a ação não se realiza. Essa sobrevalorização dos processos mentais (comportamentais) não seria uma idealização da realidade? De fato, é notável o idealismo filosófico presente nos trabalhos que analisaremos a seguir.

A própria Sociologia acaba como que engolida pelo imperialismo da Psicologia nas concepções psicológicas da própria cultura. A cultura passa a ter personalidade... As instituições vão assumindo vocações em suas motivações. Diretívismo psicológico?

IDEALISMO FILOSÓFICO DO FUNCIONALISMO

O idealismo filosófico, temos tratado de identificá-lo na Biblioteconomia e Ciência da Informação em vários textos, MOSTAFA (1985). Mas é necessário insistir. Desde a filosofia platônica-aristotélica onde essa concepção se esboça, o idealismo perpassa os séculos passando por Descartes, Kant e tendo em

Hegel o seu representante máximo. Aqui, trata-se apenas de reconhecer que, a despeito da enorme ruptura operada por Marx, ainda raciocinamos com categorias platônicas no limiar do século 21.

O funcionalismo entende por estrutura social um conjunto de valores e papéis cuja determinação ocorre nessa seqüência idealista: os valores dão as pautas da normatividade no sentido de que as normas são estabelecidas de acordo com os valores. A coletividade é definida por agentes que podem ser participativos ou não. Esses agentes têm um status definido de participação. São chamados atores e como tais desempenham papéis dentro de um cenário determinado. O Funcionalismo divide, portanto, a estrutura social em valores, normas, atores e papéis. A contribuição de distintos autores tem definido estrutura social como sendo as relações entre as pessoas. Outros, fazendo uso da noção de papel social e atores que desempenham papéis. O papel está para a instituição assim como a instituição está para a estrutura social (a instituição sendo um complexo de papéis ou uma reunião de papéis).

O mais importante em tudo isso é a primazia dos valores vigentes em relação às normas e personalidades individuais ou grupais. É como se os valores fossem indeterminados ou incausados. Apenas supraestruturais. E como tal a cultura. Se a estrutura social é, no Funcionalismo, a própria supraestrutura, o que ocorre com a cultura é o inverso. Ela tem que descer ao nível da estrutura para atingir os bens e artefatos.

Ao nível do senso comum parecem aceitáveis tais definições. O senso comum do Funcionalismo assim o admite. Admitimos nós também quando estamos mergulhados no imediatismo das relações pessoais ou grupais. Não é difícil para nós admitirmos que estrutura social são as pessoas e cultura são os produtos humanizados, desde os instrumentos até os símbolos que os explicam.

Mas há necessidade de instrumentos para que sejam feitos os produtos. Onde entra a apropriação desses instrumentos?

Para o funcionalismo, essa é uma questão menor e, a rigor, inexistente. Isto porque ou a estrutura propicia propriedade para todos os atores (não havendo o que discutir) ou todos trabalham desapropriados. Ambos os pressupostos são irreais).

PARADIGMA BEHAVIORISTA

Para evidenciar de saída o domínio da abordagem comportamentalista na Biblioteconomia e Ciência da Informação, podemos verificar que categorias psicanalísticas estão totalmente ausentes na construção do objeto em informação. Ninguém jamais ouviu falar que o Desejo foi objeto de dissertação bibliotecária pois essa categoria é da psicanálise e não do comportamentalismo. Quando se trata de analisar o comportamento do usuário de biblioteca ou de informação, as categorias de análise são as categorias behavioristas como motivação, aprendizagem, memória, alvos, atitudes, categorias que já foram operacionalizadas pela corrente comportamental.

Vários temas têm sido estudados na nossa área com o referencial comportamental. Nossa preocupação é evidenciar aí a mesma dose de idealismo filosófico que permeia também o Funcionalismo. Temas como **Conceituação, Satisfação no trabalho, Hábitos de leitura, Definição de alvos entre pesquisadores e Auto-imagem do bibliotecário**, por exemplo, são temas para os quais o comportamentalismo já dispõe de instrumental de análise. Nossa intenção não é, evidentemente, arrolar textos em determinadas correntes, mas apontar os limites de tais correntes ao lidar com os temas de eleger.

O IDEALISMO FILOSÓFICO DO BEHAVIORISMO

A conceituação

Dois textos são suficientes para evidenciarmos a forma com o Behaviorismo lida com a conceituação. **Conceito de biblioteca**,

TARGINO (1984) e *Information concepts for Information Science*, BELKIN (1978). O primeiro é uma dissertação de mestrado brasileira; o segundo é uma tese de doutoramento inglesa (artigo da tese).

TARGINO em *O conceito de biblioteca*, um dos poucos livros nacionais em Biblioteconomia analisa o que as crianças escolares pensam da biblioteca. Para tal, a autora recorre, primeiro, à teoria do conceito, isto é, o que os psicólogos comportamentalistas pensam sobre o ato de pensar (revisão da literatura dos psicólogos behavioristas atuais da década de 60 e 70). Após, a autora faz uma revisão da literatura entre os bibliotecários nacionais e internacionais para saber o que eles pensam sobre a biblioteca (capítulo intitulado "Biblioteca: evolução conceitual).

Temos então três ordens de pensares: o dos especialistas do pensamento, o dos especialistas de biblioteca e o das crianças. E a questão da autora é casar, tanto possível o pensamento com o pensado, isto, o que as crianças pensam de biblioteca deve coincidir com o que a biblioteca é, uma vez que nos adultos, essa coincidência estaria mais garantida (assim o demonstrou a revisão da literatura).

Após apresentar a evolução do conceito de biblioteca através do tempo, a autora apresenta o seu próprio conceito, isto é, o que ela pensa que biblioteca é: "Diante da variedade de conceitos encontrada na literatura biblioteconômica, a autora deste trabalho se propõe a expressar sua própria concepção, com base nas dimensões relevantes, segundo sua própria experiência de vida: Biblioteca é o local, onde uma coleção organizada e constituída de acordo com a demanda e necessidade dos usuários efetivos e potenciais a que se destina (tanto no que concerne ao tipo de material como à diversificação dos assuntos), está à disposição dos interessados, para suprir suas necessidades informativas, educacionais, materiais e financeiros que assegurem a continuidade e atualização dos seus serviços" (p. 59).

O que a autora vai fazer é verificar se as crianças pensam isto de biblioteca. Como é de se esperar (e a autora está consciente das diferenças cognitivas entre adultos e crianças sobre as quais discorre com muita propriedade), e as crianças não dispõem dessa

articulação verbal e conceitual apontadas na definição da autora. A mesma considera, então, as formulações infantis inadequadas, chegando mesmo a falar em “desvio conceitual”. A solução proposta é intensificar o estímulo Biblioteca para que a aprendizagem do conceito possa dar-se de forma integrada e sadia.

Fica visível aí que, nessa postura, melhorando a idéia da coisa, a coisa passa a existir também de forma mais atuante e integrada. Essa postura é idealista. O idealismo põe o pensamento na frente da coisa como condição de existência da coisa mesma, causando verdadeira inversão da relação sujeito-objeto. Postura tipicamente aristotélica-tomista, denotando a passagem/permanência da metafísica clássica ao positivismo moderno (tema desenvolvido em MOSTAFA, 1985).

Além do idealismo que leva a um deve-se, a um moralismo e diretivismo, o sujeito, nesta abordagem, está radicalmente separado do objeto: a biblioteca é um local que está lá, onde acontecem algumas coisas. A biblioteca está lá e acaba ao sujeito identificá-la (discriminando-a entre outros estímulos), A primazia do objeto sobre o sujeito está também posta: não é permitido ao sujeito “construir” a biblioteca, uma vez que ela já existe daquela forma anteriormente conceituada.

Por mais contraditório que possa aparecer, o idealismo é comum em todas as posturas empiricistas. O Behaviorismo é empirista nas suas raízes, as quais remontam ao empirismo inglês do século XVIII com Locke e Hume. Só as vivências ou experiências são importantes. Mas como essas vivências são hábitos, estímulos ou impressões individuais (e não históricas ou de classe), há que agrupá-las no conceito (passo que o empirismo inglês rejeitou) mas que a ciência moderna fez questão de dar: reunir o múltiplo no uno, isto é, conceituar. Ora, conceituar conceituando, já Aristóteles fazia muito bem. TARGINO inclusive o reconhece. Diz ela que desde sempre até a década de 70, a escola aristotélica dava conta do conceito. “Com o desenvolvimento de algumas ciências, notadamente a Psicologia, o assunto passou a ser estudado sob outro prisma que não o filosófico”.

Este outro prisma apontado pela autora (o prisma behaviorista) não parece distinguir-se em nada do prisma aristotélico, se por conceituação forem entendidos “as dimensões relevantes do conceito” que são a “classificação, generalização, abstração, discriminação,, generalização e aprendizagem” (p. 25). Até af Aristóteles também foi. Dispensaria toda a teoria do conceito dos behavioristas. Onde os psicólogos inovam é quanto à “aprendizagem” do conceito. É na coisa do aprender.

Vale a pena rerepresentar as teorias da aprendizagem do conceito utilizadas por TARGINO, pois o vocabulário dos estímulos e respostas denotam um certo mecanismo. Várias definições do conceito estão aí apresentadas: conceito é um comportamento controlado, por uma classe relacionada de estímulos discriminatórios; conceito é discriminação interclasses e generalização intraclasses; conceito é abstração das características, dos fatos, ou objetos facilmente observáveis ou mensuráveis.

Se conceito é comportamento, há que aprendê-lo. A hierarquia dessa aprendizagem é apresentada segundo um comportamentalista eleito: aprendizagem de sinais, aprendizagem estímulo-resposta, aprendizagem em cadeia, aprendizagem por associações verbais, aprendizagem de discriminação múltipla e aprendizagem por princípios ou regras. Deixamos para o leitor um exemplo de que seja a aprendizagem em cadeia: “Entende-se por aprendizagem em cadeia a conexão de um conjunto de tipo S - R em seqüência ressaltando-se que uma cadeia não pode ser aprendida sem que o indivíduo seja capaz de executar cada elo separadamente. O prédio da biblioteca universitária é o SD para o leitor universitário que aí irá buscar um livro. Este estímulo leva-o à resposta de entrar. Quanto isto ocorre, os S porteiro e borboleta pedem a resposta parar e entregar materia (RD), recebendo uma ficha (SD), a qual lhe permite entrar e buscar a secção desejada, seguindo os SD físicos do ambiente (avisos, sala, escadaria, entre outros) e assim sucessivamente até a resposta final de obter o material para ler. Neste nível, cada resposta gera ou possibilita o aparecimento de novo SD que leva à ocasião adequada para uma outra resposta, formando-se, assim, os elos de cadeia” (p. 23)

21

Cadeia? O behaviorismo por vezes aprisiona o homem no automatismo dos seus movimentos.

Nem todo o idealismo a um texto brasileiro. BELKIN (1978) quer conceituar informação. Para isso consulta tudo o que todos disseram sobre o assunto (todos os pares, agora). Trata-se de uma ordem só de pensar: a dos cientistas de informação. Para tal, decide, antes, por oito requisitos que o conceito de informação deve abranger. Após, passa em revista o que os pares disseram, tratando de verificar se os conceitos anteriormente a ele emitidos cumprem aqueles oito requisitos. Percebe que não. O dêle é, segundo ele mesmo, o mais completo e é assim: "Informação associada a um texto é a estrutura conceitual modificada do gerador a qual sublinha (underlies) a estrutura superficial daquele texto". Por estrutura conceitual modificada do gerador, BELKIN refere-se à seleção temática do enunciante. Há um entre parênteses na definição de BELKIN muito importante: a estrutura conceitual do gerador (isto é, o que o enunciante escolhe para falar) é intencional e depende do estado de conhecimento do receptor.

Por esta definição, BELKIN faz uma tese de Doutoramento. Mostrando as insuficiências de todos quantos antes dele disseram algo sobre Informação: Salton, Golffman, os russos, Pratt, Wersing, Shreider, etc. Não importa retomar cada um desses autores. Nossa intenção é mostrar o cognitivismo de BELKIN o qual relaciona gerador-receptor de informação, dentro de suas estruturas cognitivas. É a capacidade de selecionar e ajustar enunciados por parte do emissor e a capacidade de acomodar as novas mensagens por parte do receptor, o que define situações informacionais.

São oito os requisitos para um conceito de Informação útil para a Ciência da Informação: 1) o conceito deve referir-se à informação dentro de um contexto significativo da comunicação; 2) deve referir-se à informação como processo de comunicação social entre seres humanos; 3) deve referir-se à informação desejada ou requerida; 4) deve dar conta do efeito da informação no recipiente; 5) deve dar conta da relação entre Informação e estado do conhecimento (do gerador e receptor); 6) deve dar conta dos vários efeitos das mensagens apresentadas em diferentes

maneiras; 7) deve ser generalizável além do caso individual, e 8) dever oferecer formas para predição do efeito da informação.

Nota-se aí a preocupação com o efeito das mensagens. Com a predição e a generalização. Requisitos também presentes na teorização dos behavioristas para quem o conceito está estreitamente ligado aos processos de discriminação e generalização.

Ora, discriminar e classificar por semelhanças e diferenças são etapas tão elementares quanto fundamentais da interação sujeito-objeto.

Os gregos antigos fizeram isso e muito bem: a uniformidade na multiplicidade e a permanência no fluxo acentua a uniformidade e a permanência, solução satisfatória naquela fase de adaptação passiva do homem ao meio. O conhecimento identificador não pretende (e nem consegue) alcançar conhecimentos novos; lida apenas com conhecimentos já existentes pois o que determina a progressão do conceito é o negativo que elásticas contém. Os "desvios conceituais" das crianças nos parecem ricos para a fluidificação dos conceitos. Para o seu arejamento. Algumas crianças conseguem abranger todas as "dimensões" do conceito de Biblioteca requeridos pela autora. Outras desviam-se dessas dimensões e partem para outras, identificando biblioteca com livraria, com exposição de livros, com manual de estudo, com "cheirinho de velhice e sabedoria".

A lógica aristotélica e behaviorista considera os conceitos apenas no Ser que eles exprime. Foi baseado na forma e estrutura da linguagem que Parmênides encontrou a famosa noção de "ser" que faria carreira brilhante na filosofia. De fato, a cópula ser exprime a identificação que nosso pensamento consegue fazer a respeito das várias "feições do Universo" (como é a expressão preferida do PRADO (apud, SCHAAFER, 1985), feições do Universo com que tomamos contacto através de nossa experiência. Como a cópula ser une sujeito e predicado, sendo que o predicado muda e o sujeito permanece, chega-se à conclusão - e a História da Filosofia o comprova fartamente - que existe um elemento estável (a essência" - a biblioteca) a sofrer transformações externas, que apenas a qualificam e não a afetam radicalmente. Ora, a lógica de

Hegel considera os conceitos não apenas no Ser que eles exprimem, mas ao mesmo tempo no Não-Ser que eles implicitamente contêm. Nesse sentido, as crianças de TARGINO foram mais hegelianas do que a própria autora, a qual se ateuve mais ao pensamento grego. Os gregos ao analisarem o fato do Conhecimento se detiveram na análise da linguagem, naquilo que ela tem de mais visível, na sua rigidez e não naquilo que por trás dela se esconde, que são os processos relacionais, dinâmicos e ininterruptos. Biblioteca, portanto, é e não é, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto aquilo que ela é. A identidade se faz na união dos contrários.

O ESTUDO DE USUÁRIO

Os estudos de usuário são voltados para o comportamento do usuário. Os temas pertinentes ao assunto incluem vários aspectos do comportamento: treinamento, fazendo com que o usuário saiba como utilizar os recursos disponíveis na biblioteca, para seu encontro preciso com a informação; uso, enfocando qual o tipo de material mais utilizado; fluxo de informação ou transferência de informação entre técnicos pesquisadores e cientistas, enfocando aí como se dá a comunicação científica e qual a relação entre canais formais e informais.

Os trabalhos sobre o comportamento do usuário são milhares e em todos há expressões recorrentes do tipo: hábitos e interesses, motivação e busca de informação, uso e não-uso. Há uma preocupação nos estudos que visam o comportamento do usuário no sentido de eliminar comportamentos não desejados e reforçar os desejados.

O tema de Usuários, por ser o mais popular entre os estudos da área, não deve agora merecer demasiada atenção, pois a aproximação crítica aos estudos de usuários foi realizada por LIMA (1991) em dissertação recente. O autor objetivou evidenciar mais de perto o funcionalismo nos estudos de usuário. O funcionalismo trabalha com as instituições. O behaviorismo, grosso modo, trabalha com as pessoas, com comportamentos humanos. Apesar de que nas instituições há lugar para os "atores" e os

“papéis” no funcionalismo. Tanto quanto no behaviorismo, a Instituição também é tematizada e se comporta: é o comportamento organizacional.

Ao Behaviorismo importa o comportamento exteriorizado, expresso em movimentos, palavras e atos. A psicologia comportamental não trabalha com a alma, o espírito, a psiquê. Como tudo isso está ligado ao corpo biológico, ela trabalha com a cognição, a aprendizagem, a memória, os hábitos, atitudes, opiniões. Atos e suas motivações.

LEITURA, SATISFAÇÃO NO TRABALHO E AUTO-IMAGEM

Três temas diversos, quando tratados pelo mesmo paradigma podem ser problematizados conjuntamente.

São vários os trabalhos que estudam o ato de ler, para remediá-lo, intensificá-lo e otimizá-lo. Da mesma forma analisa-se o trabalho do bibliotecário para remediá-lo, intensificá-lo e otimizá-lo. A auto-imagem também quer-se remediada e otimizada.

Tomemos alguns trabalhos representativos desses três temas: **Funções da leitura entre pós-graduandos em Biblioteconomia**, LOPES & RIBEIRO (1992); **Satisfação no trabalho: perspectiva de bibliotecários de uma Universidade Estadual**, CAMPOS et al (1992); **Alvos de docentes-pesquisadores relativos à carreira: influência das variáveis sexo e área de conhecimento**, GIACOMETTI (1990); **Docentes pesquisadores: perspectiva pessoal quanto à profissão**, GIACOMETTI (1990) e **O Bibliotecário e sua auto-imagem**, PRATES DE OLIVEIRA (1993)

O primeiro trabalho, **Funções da leitura entre pós-graduandos em Biblioteconomia**, já de saída, funcionaliza a leitura, tipologizando-a em função informativa, normativa, interacional, poética, emotiva, fática e pessoal. Os teóricos internacionais definem 10 funções para o ato de ler as quais são as funções básicas da leitura: aprendizagem, lazer, fuga, estímulo, preenchimento de tempo, alvos sociais definidos, moralidade, auto-respeito, flexibilidade e utilidade. Esse trabalho quer saber exatamente como e para que lêem os pós-graduandos em

Biblioteconomia. Descobre que eles lêem assim: primeiro para aprender; depois por uma questão de lazer; também por utilidade, em quarto lugar os mestrandos lêem porque tem alvos sociais definidos, seguidos por estímulo, etc. Por último, os pós-graduandos em Biblioteconomia lêem por auto-respeito.

Ora, nem é preciso comentar o absurdo a que levam as tipologias e categorizações ao naturalizarem os processos sociais. E leitura é um processo social, um ato social. As autoras se ressentem do baixo índice que a ocorrência de leitura para auto-respeito obteve (o mais baixo índice entre as 10 funções) e também do baixo índice obtido para a leitura de alvos sociais definidos. Suspiram, aliviadas, que a leitura tipo Fuga tenha tido baixa utilização "um comportamento que pode ser até aceitável em alguns casos, mas não é um padrão ideal para um desenvolvimento harmonioso da personalidade de um bom leitor" (p. 9).

E o moralismo/diretívismo do dever-ser das autoras prossegue: "a leitura como lazer não poderia ocupar um espaço maior que a leitura por alvos sociais definidos, pois os alvos sociais definidos fazem parte do leitor como um cidadão e o lazer preenche as suas necessidades pessoais. Assim, uma pessoa mais consciente socialmente é de se esperar que alvos definidos seja uma leitura mais forte no repertório do que a leitura de lazer. Vale entretanto lembrar que, dado o tipo de profissão, pode ser considerado que a leitura para aprendizagem e por utilidade concomitantemente preenche as funções de alvos sociais" (p. 9)

Ora, se preenche, porque então separar a leitura em tantas categorias ou motivos? Ninguém aguenta ler por tantas razões. Há questões tão óbvias que o próprio senso comum resolve.

O Behaviorismo, além de anistoricizar o objeto, naturalizando-o acaba por infantilizá-lo.

Discutiremos alguns problemas do paradigma em aprêço presentes em todos os temas aqui abordados. São eles: 1) a-historicidade das categorias tidas como naturais e biológicas; 2) questionário, essa vara curta; 3) senso comum tomado por

concreto; 4) o cognitivo e o psicológico tem primazia sobre os processos históricos-sociais; 5) autonomia absoluta (e não relativa) das instituições, dos processos e dos indivíduos; 6) concepção de homem como indivíduo isolado e não como conjunto de relações sociais.

A discussão destes tópicos diz respeito a todas as abordagens empírico-analísticas cujos limites e possibilidades importa rever.

SATISFAÇÃO NO TRABALHO

A literatura internacional está repleta de estudos sobre a satisfação no trabalho dos bibliotecários. No Brasil, começam a aparecer um e outro. PRATES DE OLIVEIRA (1983) iniciou o tema, embora o seu objetivo era a auto-imagem dos bibliotecários. Satisfação no trabalho é um tema independente na tipologia da ciência psicológica e administrativa. Analisam-se aí os aspectos relacionados com a satisfação no trabalho tais como: salário, oportunidades de ascensão, relacionamento entre pessoas e entre chefias, como também a ambiência. CAMPOS et al (1992) fornecem exemplo recente. Para estes trabalhos utilizam-se normalmente escalas de aferição e medição como a mencionados pelas autoras: "Escala Multidimensional de Satisfação no Trabalho", traduzida de "Multidimensional scale of job satisfaction". Compreende esta escala 7 pontos, variando do conceito de "discordo fortemente a concordo fortemente". antes de comentar os resultados, é importante ressaltar que tanto a Satisfação quanto o Trabalho são percebidos por uma ótica voluntarista e individual (depende da vontade de cada um). A complexidade da categoria Trabalho é logo reduzida às tarefas e relacionamentos; salário fica reduzido à pagamento, vencimentos, remuneração. Questões como o sobre-trabalho, a mais-valia, o valor, isto é, a parte do salário que vai formar o capital não aparece nessas abordagens. Onde o abstracionismo das análises. A satisfação/insatisfação não é contraproposta com a alienação no trabalho. A questão fica ao sabor individual do indivíduo psicológico. Como o trabalho é reduzido a tarefas, cargos e funções, fica-se sem ter como entender

a estrutura do trabalho entre os trabalhadores de escritório nas configurações capitalistas periféricas.

Das sociedades mais desenvolvidas vêm as escalas de aferição. Se no Brasil quase não há pesquisas para medir satisfação no trabalho com bibliotecas, são incontáveis os mesmos no primeiro mundo. E a questão é como alcançar esse processo artificial e superficial de conhecer a realidade, pois as escalas funcionam como escadas para a hegemonia paradigmática.

É interessante que os resultados desses estudos apontam sempre a coluna do meio: em CAMPOS et al (idem), os bibliotecários estão "moderadamente satisfeitos" com as condições físicas: elas não são "nem agradáveis nem desagradáveis"; as condições físicas do ambiente são "razoavelmente boas".

Se sairmos da biblioteca e dermos com os docentes da Universidade, outra vez a coluna do meio aparece. GIACOMETTI (1990) fez isso e o resultado expressa indefinição quanto a satisfação/insatisfação na perspectiva pessoal relativa ao trabalho" (p. 123). Esse resultado parece próximo da realidade humana e da dialética do ser e não-ser, pois com o mesmo senso comum afirmaríamos, anteriormente a qualquer pesquisa, que somos ao mesmo tempo felizes e insatisfeitos com o trabalho. Estas pesquisas constataam o óbvio mas a despeito disso não respeitam o óbvio. Há que modificar o comportamento, idealizando o. Ao comportamento e à realidade. Por descobrir o óbvio esses trabalhos são válidos. Por explicar pouco o óbvio e tentar redicioná-lo a qualquer custo, esses trabalhos tornam-se moralistas.

GIACOMETTI (1990) faz descobertas interessantes: os docentes de uma Universidade Brasileira das áreas biológicas, exatas e humanas têm alvos finais (querem ser bons educadores) mas não traçam alvos intermediários para atingir os finais (ninguém menciona doutoramento como alvo intermediário para ser um bom docente-pesquisador).

Para a Teoria da Aprendizagem Social, **Definição de Alvos** é parte do que se chama Behaviorismo Cognitivo. A teoria do alvo fala por exemplo, em "organismo motivado". Ora, definir alvo

é importante mas os alvos não existem em nós com a precisão de um tiro ao alvo. O behaviorismo recupera o planejamento sistemático do ser e pensar. Possível e desejável em alguns casos. Moralista e autoritário em outros.

AUTO IMAGEM DO BIBLIOTECÁRIO

Destacamos esse tema como algo diferente do tema da Satisfação no Trabalho porque ele possibilita discutir as limitações do senso comum, discussão que perpassa todas as pesquisas aqui mencionadas. Se se analisarem os "fatores" que compõem a auto-imagem veremos que são os mesmos fatores que compõem a satisfação. O perigo é cairmos na metafísica dos fatores que fazem da realidade um complexo de fatores.

Da mesma forma que TARGINO analisa o conceito de biblioteca entre as crianças, após analisar o conceito da mesma entre os bibliotecários via Revisão da Literatura, PRATES DE OLIVEIRA (idem) segue esse mesmo percurso epistemológico: primeiro, o achar da literatura nacional e internacional. Depois o achar dos bibliotecários mesmos. A autora quer saber "as reais atitudes dos bibliotecários com relação à Biblioteconomia" (p. xv). Os instrumentos utilizados são outra vez as escalas psicométricas. A auto-imagem é dividida em fatores: remuneração, requisitos intelectuais e mecanismos, condições de trabalho, status profissional, estereótipo profissional, estereótipo profissional e consciência social. Quer-se o seguinte: os bibliotecários brasileiros ganham bem? Gostam do seu trabalho? Este trabalho é rotineiro ou é intelectual?

Tal qual a escala multidimensional de CAMPOS et al (idem), aqui se também usou um Questionário de Auto-Imagem do Bibliotecário (QAIB e o Diferencial Semântico - DS). A escala de atitudes tem 7 pontos, onde o número 1 expressa "discordância total no conteúdo do item e o número 7 a concordância total".

A sociabilidade do instrumento do trabalho foi discutida em MOSTAFA (1992). Aqui o importante é analisarmos os resultados: os bibliotecários da pesquisa de PRATES DE OLIVEIRA

estão satisfeitos em serem bibliotecários e consideram criativa a sua função. Os bibliotecários da literatura consultada por ela já percebem o trabalho dos bibliotecários em geral rotineiro e monótono (não o deles mas o dos colegas, o dos bibliotecários em geral). Uma mesma classe de profissionais onde não há consenso acerca das atitudes profissionais. Na linguagem behaviorista, isso é **dissonância cognitiva**. A dissonância cognitiva de que fala o behaviorismo é o desacordo dentro do mesmo indivíduo entre o que ele pensa e o que ele faz. A autora, sabiamente, transporta a análise para a classe de profissionais: opiniões e percepções diferentes em relação a uma mesma coisa, a atuação profissional.

Ora, essa dissonância cognitiva não é apenas cognitiva e nem é individual (de uma classe profissional). As imagens, sejam elas da profissão, da religião, do sexo, etc. são representações das relações sociais. Essas imagens constituem-se em símbolos, eles mesmos imagens e prenes de significado. Como signo, as imagens nos remetem a referentes concretos. Relações sociais são relações concretas de trabalho que se exprimem através da cultura em suas múltiplas manifestações, como religião, literatura, arte, ciência, música ou formas jurídicas. É dentro desse contexto que devemos entender a auto-imagem. Auto-imagem não é uma roupa que vestimos. Auto-imagem faz parte do nosso cotidiano e nisso estamos de acordo com a autora. O que falta é a inserção desse cotidiano imaginário no processo histórico concreto. Discutirmos isso em item à parte diz respeito a todas as pesquisas aqui mencionadas.

SENSO COMUM VERSUS HISTORICIDADE

Nas duas pesquisas mencionadas de TARGINO e PRATES DE OLIVEIRA nota-se um percurso similar em termos de estruturação ou lógica de análise: é o confronto da literatura com a realidade imediatamente pesquisada. Nesses dois textos, especificamente, a literatura não é fruto de pesquisa de campo. Mas mesmo que fosse, o que temos ali são opiniões e depoimentos, sentimentos e expressões dos experts na área. Numa palavra: o senso comum. O

que nós pensamos sempre é de área. Numa palavra: o senso comum. O que nós pensamos sempre é de comum acordo com tudo o que está a nossa volta. Sejam nós escritores ou de satisfação, trata-se ainda de senso comum. O senso comum traduz sentimentos disparatados, fragmentados e contraditórios porque, para ser comum e perpassar toda a sociedade, o saber precisa ser despojado de sua historicidade. Na sua historicidade e inteireza, o saber é orgânico, no sentido de ser organizador do real. O saber passa a desorganizar o real para organizar a hegemonia da classe dominante. É nesse sentido que muitas teorias, muitos paradigmas, muitas filosofias e ciências são desagregadas do real. Desagregação que não fica apenas no plano teórico. A desagregação é concreta. Está posta através de intelectuais, sejam cientistas, pastores, professores ou bibliotecários. Intelectuais que estão funcionalizados nas instituições como a imprensa, a escola, a igreja ou a biblioteca. Esses intelectuais são os criadores e difusores de teorias ou idéias que chegam até o nosso cotidiano, moldando a nossa visão, atitude, hábito, motivação, comportamento ou opinião.

Vem então uma crença que não se sabe bem de onde, difusa e penetrante que vai chegando e ficando com a força de um cimento a moldar as crenças populares. A nossa opinião ou atitude sobre a vida, está portanto bastante impregnada de senso comum, quer refletamos antes de dar nossas opiniões, como quando escrevemos um textos, quer simplesmente quando refletamos antes de responder questionários ou dar entrevistas a gravadores. Não é o instrumento de captação de nossas opiniões, sozinho, que garante a veracidade delas. O senso comum não está aí de passagem; ele é formado através de gerações e por um longo processo histórico, apesar de se apresentar como a-histórico. Não é portanto uma questão de concentração mental na emissão de nossas opiniões, o que as torna verdadeiras. Por mais que concentremos, seja através de leituras sobre o assunto, seja através do cotejo das opiniões das pessoas à nossa volta, nosso parecer ainda é parcial, fragmentado e contraditório. O acúmulo de leituras dentro do mesmo referencial não leva, portanto, à verdade. Não é a soma de referências acadêmicas que garantem a compreensão final da realidade. A totalidade, já o demonstrou

KOSIK (1976) não é a soma de todos os fatos mas relação de um só fato com a sua historicidade. KUHN (1978) já demonstrou também a camisa-de-força do paradigma científico. A coleta de referências acadêmicas tem a mesma motivação empiricista da coleta de dados do projeto científico. O círculo vicioso não se rompe pois a sua multiplicidade em centenas de trabalhos sempre dará uma visão fragmentada do problema. Um elogio a POPPER cabe aqui: a indução leva à regressão ao infinito.

A ciência não se faz, como querem os neo-positivistas, de pedacinho em pedacinho, pedra sobre pedra, no acúmulo de experiências particulares. Mas o caminho de volta do geral para o particular. Ambos os caminhos históricos. Até as categorias mais gerais são determinações históricas muito precisas.

Voltemos à auto-imagem. Um parte dos bibliotecários está feliz. Outra parte está infeliz. Na categoria salário estão todos insatisfeitos. Uns acabam o trabalho rotineiros, outros tem-no criativo. Como analisar esta contradição? Será uma questão individual, de motivação interna apenas? Os felizardos o são para sempre? E os tristonhos são sempre tristes?

Ora, o homem não é uma categoria (ou ser ou conceito ou organismo) isolado, capaz de agir (ou sentir) solto, livremente nesse pano de fundo chamado sociedade. Sem deixar de reconhecer a liberdade, o indivíduo encontra sua liberdade no fato de reconhecer suas limitações. Limitações que não devem ser entendidas como anomalias psicológicas ou dissonâncias cognitivas mas como trilhos marcados pelas relações sociais. É nesse sentido que o homem isolado não pode mudar imagens porque o homem isolado (como classe profissional) não pode mudar as relações sociais.

É só na medida em que uma classe social (não classe profissional) adquire consciência é que se poderá falar de mudança. Na medida em que se substitui uma ideologia hegemônica por outra é que se pudera falar em mudança. A expressão "classe de bibliotecários" denota classificação, o que é a negação das classes sociais. Os trabalhadores de informação têm um pertencimento de classe, sim, que cumpre investigar, mas isso não pode ser feito com

referencial apenas empírico-analítico, sejam os levantamentos de opinião, sejam as pesquisas experimentais.

A despeito do rigor estatístico do tratamento das opiniões ou da acuidade dos instrumentos, opiniões são impressões e como tal, difusas e contraditórias. São os pre-conceitos. (O pre-conceito com a técnica bibliotecária, por exemplo, vem de longe e perpassa as gerações; é pré-conceito arraigado. Grudado. Removê-lo, só com muito esforço teórico. “Para afastar o preconceito, nada melhor do que estabelecer o conceito. E estabelecer o conceito significa recuperar, através da teoria, a objetividade do fenômeno tal como ele se constitui historicamente” (SAVIANI, apud MACHADO, 1989 p. 7).

Mas se o senso comum é assistemático e desorganizado, não significa que ele não tem valor. Afinal, todos nós temos nossas impressões. É quase tudo que temos. Nenhum de nós está portanto falando bobagens. Falamos o que sentimos. Ainda que não saibamos ao certo como sentimos. **É essa contradição nas nossas opiniões que escapa ao senso comum dos pesquisadores.** Não que eles não as percebam. Percebem-nas como difusões, dissonâncias ou alvos mal definidos. De nós outros. A culpa é sempre dos indivíduos ou das instituições, esses incansáveis sujeitos de pesquisa.

Agimos e pensamos de uma maneira sempre muito parecida com a de nossos pais. Donde a canção popular: “Ainda somos os mesmos e vivemos como nossos pais”. Antonio Gramsci, o grande teórico do marxismo chamou isso de senso comum. A filosofia representaria para Gramsci a superação do senso comum. O Senso comum é aquele jeito de sentir e pensar o mundo que perpassa as gerações, quase sem modificações porque sem análise, sem crítica. Porque é acrítico é também assistemático. Moldado como colcha de retalhos, mistura de formas e cores. Molde natural, ao mesmo tempo longo e imediato. Idéias e costumes que vão chegando e ficando. E, como tal, vão caminhando por gerações. Sempre temos alguma atitude ou conceito sobre raça, sexo, classe social, profissão e religião. Nunca sabemos ao certo como se formaram esses conceitos. Sabemos só (sentimos)

que é assim. É conceito ou pré-conceito? O Fato é que absolutizamos os valores constitutivos da identidade de certos grupos.

O senso comum das pesquisas define escalas e questionários/entrevistas ou grupos de controle e experimentais para medir o comportamento (seja o comportamento verbal como as opiniões) seja o comportamento em atos. Uma vez medido, ele é contrastado com outras opiniões (venham de reflexões, venham da onde vier). O cotejo dessas opiniões dá mais algumas conclusões. Mas tudo isso é realizado de forma mecânica, sem o quesito de historicidade. Donde o impasse da incompreensão. E conseqüentemente moralismo nas recomendações para que se façam mais pesquisas naqueles pontos que ficaram obscuros. Ou então, quando o comportamento não se encaixa no modelo anteriormente teorizado, é o comportamento que precisa de redirecionamento. A teoria não. Donde o autoritarismo da auto-consciência teórica das ciências. Os empírico-analíticos envelhecem a história incessantemente para assim atualizarem a ciência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELKIN, N. J. (1978) Information concepts for information science. *J. Documentation* 34(1):55-85
- CAMPOS, C. M. C. et al (1992) Satisfação no trabalho: perspectiva de bibliotecários de uma Universidade Estadual. (Trabalho realizado como parte dos requisitos da disciplina Metodologia Científica no Curso de Mestrado em Biblioteconomia da PUCAMP).
- GIACOMETTI, M. M. (1990) Alvos docentes-pesquisadores relativos à carreira: influência das variáveis sexo e área do conhecimento. *Estudos de Psicologia*. Campinas, PUCAMP, N. 1 jan-julh.
- _____. Docentes-pesquisadores: perspectivas pessoal quanto à profissão. *Estudos de psicologia*. Campinas, PUCAMP, n. 2 ago-dez.

- KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976
- KUHN, T. (1978) *A estrutura das revoluções científicas*. SP, Perspectiva.
- LIMA, Ademir B. A. (1991). *Aproximação crítica a teoria dos estudos de usuários de biblioteca*. Campinas, PUCCAMP (Diss. Mestrado) 125p.
- LOPES, T. M. J. & RIBEIRO, M. S. P. (1992). *Função da leitura entre pós-graduandos em Biblioteconomia*. (Trabalho realizado como parte dos requisitos da disciplina Metodologia da Pesquisa Científica no Curso de Mestrado em Biblioteconomia da PUCCAMP) 14p.
- MOSTAFA, S. P. (1985) *Epistemologia da Biblioteconomia*. SP, PUC-SP (tese Doutorado)
- _____ (1992) *Sociedade de Informações: sociedade do trabalho*. R. Bibliotecon. UFMG (no prelo)
- PRATES DE OLIVEIRA, Z. C. (1983) *O bibliotecário e sua auto-imagem*. SP, Pioneira/INL 98p.
- SAVIANI, D. apud MACHADO, L. R. S. (1989) *Politecnicia, escola unitária e trabalho*. SP. Cortez (prefácio)
- SCHAEFER, S. (1985) *A lógica dialética: um estudo da obra de Caio Prado Júnior*. Porto Alegre, Movimento.
- TARGINO, M. G. (1984) *Conceito de biblioteconomia*. Brasília, ABDF.

A ENCICLOPÉDIA DE 1775 E O SURGIMENTO DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Estevão Chaves de Rezende MARTINS

Universidade de Brasília

RESUMO

O autor estuda, em seu artigo, a participação do texto denominado **Enciclopédia Filosófica** e que reunia cursos ministrados por Kant na elaboração da **Crítica da razão pura**. Com esse objetivo, investiga as origens do texto da **Enciclopédia** nascido do debate de Kant com as idéias de Johann Georg Feder. Observa, além disso, a importância atribuída por Kant aos cursos enciclopédicos e mostra como teses propostas nesses cursos se manifestam presentes na **Crítica da razão pura**.

RÉSUMÉ

L'auteur étudie dans le présent article la participation du texte nommé **Encyclopédie philosophique**, et qui réunissait des cours ministrés par Kant, dans l'élaboration de la **Critique de la raison pure**. Pour atteindre ce but, il recherche les origines du texte de l'**Encyclopédie** né du débat de Kant avec les idées de Johann Georg Feder. L'auteur observe, en outre, l'importance attribuée par Kant aux cours encyclopédiques et montre comme des theses proposées dans ces cours se manifestent présentes dans la **Critique de la raison pure**.

Respondendo ao pedido de seu ex-aluno e amigo Marcus Herz, em dezembro de 1778, que lhe mandasse cópias de seus

cursos, Kant, embora afirme não ter tido tempo suficiente para rever o texto da Enciclopédia filosófica (cfr. XXIV, 956), enviou-a a Herz. A Enciclopédia é um curso que Kant considerava particularmente importante, pois através dela cria poder contribuir para a descoberta de algo com respeito a “um conceito sistemático dos conhecimentos puros do entendimento, na medida em que ela facilite seu surgimento, em nós, a partir de um princípio” (X, 245). Para Kant, ademais, os cursos “enciclopédicos” têm a vantagem de expor, abreviadamente, noções fundamentais que permitem, à reflexão filosófica, clareza sistemática e não apenas mera acumulação. Essa virtude da “Enciclopédia”, na evolução de Kant, foi decerto importante, pois a CRPu guarda traços perceptíveis de teses nela firmadas - à moda de um programa - pelo autor.

Kant ministrou cursos sobre a Enciclopédia filosófica dez vezes (1767/8, 1768/9, 1769, 1770, 1770/1, 1771/2, 1775, 1777/78, 1779/80, 1781/2). Duas outras vezes não chegou a dar cursos, malgrado tê-los anunciado (1785/6, 1787).

O texto da Enciclopédia se desenvolve pelo debate de Kant com as idéias de Johann Georg Feder (1740-1821), de quem - a essa época Kant esperava poder alcançar inspirações frutíferas, como bem anota Gerhard Lehman (XXIX, 662).

Professor catedrático de Filosofia em Gottingen, Feder publicara seu “Esboço das Ciências Filosóficas com a correspondente necessária História, para uso de seus ouvintes” (1767; 2ª, edição em 1769) como “projeto” (Entwurf) das ciências filosóficas. Seu editor, pretextando a comercialização difícil de obras intituladas “Projeto”, sugeriu o título de “Enciclopédia”, que geraria maior sucesso. Feder contrapôs e obteve o uso da expressão “ESBOÇO” (Grundriss), embora não considerasse este texto como boa base para aulas. Por esta razão publicou uma “Lógica e Metafísica”, em 1769 e, em 1770, um “Manual de Filosofia prática”.

As relações entre Kant e Feder são conhecidas sobretudo por causa da assim chamada “Recensão de Gottingen”, primeira discussão efetivamente séria e útil de “Crítica da Razão Pura” (publicada nos “Gottinger Gelehrten Anzeigen”, de 1782), que forçou Kant à elaboração de uma resposta, que são os

“Prolegômenos” (1783). A reação de Kant teve por consequência forte desprestígio de Feder, que acabou por desistir do ensino, em 1797. Feder, na realidade, fora apenas o redator final da recensão originalmente escrita por Christin Garve (1742-1798). Kant manteve-se, no entanto, mais diretamente oposto a Feder, cuja réplica foi o texto de 1787 sobre “Espaço e Causalidade. Exame da Filosofia Kantiana”. Pelas próprias datas, fica claro que Kant deixou de recorrer a Feder e mesmo às aulas sobre a “Enciclopédia” após o surgimento da CRPu. Duas parecem ser as razões deste fato: de um lado, a CRPu absorveu elementos que vinham sendo refletidos por Kant desde a época em que elaborou a Dissertação de 1770. De outro lado, a própria existência da CRPu - a que se acresce a irritação de Kant com Feder - oferecia matéria original, própria ao autor, para seus cursos.

O texto base (369 páginas) de Feder possui três partes: uma introdução à “história filosófica” (1-47), um esboço dos elementos principais da filosofia (Weltweisheit) (47/341) e uma contribuição para a bibliografia filosófica (342-368). Falta-lhe contudo coesão integral, pois trata-se de um texto repleto de pequenas polêmicas típicas da “Aufklaerung” de então. Explica-se assim porque Kant tenha-se atido mais a polemizar, também, por sua vez, acerca de tópicos isolados. Kant utilizou igualmente o compêndio sobre Lógica e Metafísica de Feder, publicado em Gottingen em 1769, além de possuir as *Institutiones logicae et metaphysicae* (1781) e o primeiro volume das “*Untersuchungen uber den menschlichen Willen*” (1779)¹.

É indício de que as idéias de CRPu já vinham amadurecidas e “prenunciadas”, no texto de Enciclopédia, a existência de várias referências à “crítica da razão pura” (36.₆36.₁₁)², à sua divisão em dialética e analítica ou às antinomias (40.₃₂). O texto mesmo se entende por 45 páginas³, tratando quinze temas, dos quais dez em torno de questões lógicas, assim distribuídos:

1. Sistema: definição e importância (pp. 3-11)
2. Sobre o “gênio” (pp. 12-13)
3. Lógica em geral (pp. 13-14)

- 3.1 Conceitos natos (pp. 14-16)
- 3.2 Conceitos (16-18)
- 3.3 Juzos (18-19)
- 3.4 Raciocínios (19-20)
- 3.5 Verdade (20-21)
- 3.6 Como chegar à verdade (21-24)
- 3.7 Preconceitos (24-28)
- 3.8 Aprender e pensar (28-30)
- 3.9 História da Lógica (31-32)
- 4. Metafísica (33-42)
- 5. Mônadas (42-44)
- 6. Psicologia empírica (44-45)

Essa temática acompanha os pontos abordados no “projeto” de Feder, mas a independência crítica de Kant aparece logo de início. Enquanto Feder principia por um elemento clássico (sentido etimológico do termo “filosofia”), Kant analisa a noção de “sistema”, fundamental na arquitetura do seu pensar: “Um sistema existe quando a idéia do todo precede a das partes. Quando as partes precedem o todo, surge então um agregado” (5.1-2)⁴. Acerca do “gênio filosófico”, ao qual Feder atribui “um bom coração”, Kant prefere fazer a distinção entre gênio e talento ressaltando que importa mais o talento filosófico, em oposição ao talento matemático. Esse é um ponto em que Kant sempre insiste, até o *opus postumum* (Lehmann, XXIX, 665). Enquanto Feder destaca a relação da filosofia com as “belas artes” (§6), Kant define o filósofo como “artista da razão” (Vernunftkünstler), entendendo-o como “mestre da ciência” (Lehrer der Wissenschaft)⁵. Por esta razão, Kant considera Wolff⁶ um “grande artista para a ânsia de saber dos homens” (grosser Künstler für die Wissbegierde der Menschen). A filosofia pertence uma “idéia abscondita” (verborgene Idee) presente em todo e qualquer homem⁷. Como Feder, também Kant exclui da filosofia as ciências que se ocupam da mensuração de grandezas. O termo “filosofia” é relacionado por Feder a seus

“objetos” clássicos, divididos nas partes teórica e prática: lógica, metafísica, física, direito natural, ética, política, destacando apenas o princípio genérico, de que “a felicidade (Glückseligkeit) deve fundamentar os esforços do filósofo, como qualquer atividade” (XXIX, 666). Kant estranha a imprecisão desta afirmativa e não se ocupa dela em pormenor, logo passando à secção subsequente, sobre a lógica. A questão disputada dos conceitos inatos, para Kant fundamental, havia disso desqualificada, no texto de Feder, por uma nota denegando-lhe maior importância⁸. A origem dos conceitos - problema crítico e psicológico decisivo na perspectiva kantiana - é abordada do ponto de vista histórico, em que Kant afirma de Locke: “Enquanto Aristóteles cria que nossos conhecimentos se originam dos sentidos, Locke não ensinava isto, mas que eles surgem por ocasião da percepção sensorial⁹. O tratamento kantiano da Lógica, da divisão em conceitos, argumentos, juízos, se assemelha naturalmente ao de Feder, com exclusão das figuras silogísticas. O conceito de verdade e a doutrina dos preconceitos encontram-se em ambos autores, dando Kant atenção maior a Bacon e concluindo pela “História da Lógica” (diferentemente dos cursos de Lógica, nos quais se começava pela sua história).

Malgrado Kant ter-se atido à seqüência do texto de Feder nesse curso, a Enciclopédia não trata de todos os capítulos daquele. A “Psicologia empírica” encerra o curso de Kant, enquanto Feder continua com a temática clássica do racionalismo alemão: após a questão de substância, segue-se a teoria geral dos corpos, a “potência pensante” (denkende Kraft) como sujeito da substância, a cosmologia, a teologia e a física (Naturlehre). Esta parte é a maior do Grundriss de Feder, após a qual vêm o Esboço da filosofia prática, o Direito Natural e a Doutrina da Virtude. Esses temas são contudo indispensáveis um curso de “enciclopédia”, na segunda metade do século XVIII. Embora Kant ensinasse a física segundo Eberhard, possivelmente (Lehmann, XXIX, 667) a Berliner Physik obedeceu ao roteiro - mais curto - de Feder, apesar de se terem as anotações conservado separadamente.

Estão, no entanto, na primeira parte da Enciclopédia de 1775 os pontos mais interessantes para a história da gênese da

CRPu. A idéia de sistema, consagrando a precedência do todo, aplica-se, por excelência, à ciência ("sistema de conhecimentos", 5.3). A sistemática, a arquitetônica - com a ambição de completude própria ao iluminismo - orienta a CRPu tanto na forma quanto no conteúdo. Kant distingue, no plano formal, entre a ciência historicamente e a ciência racionalmente considerada. Formalmente histórica é a ciência constituída **a posteriori**, pela coleta de dados, difusa ("Polyhistorie") e como "Gellehrtheit" (que podemos, com fundadas razões, entender aqui como "erudição"). A universalidade do conhecimento científico sistemático exprime Kant pelo termo "Pansofia", que usa para designar a ciência racionalmente considerada¹⁰. Dessarte, toda erudição se organiza, sistematicamente, como **história** e a intuição intelectual da universalidade das causas e das explicações pode ser filosófica ou matemática. Neste sentido, a filosofia fica definida como a ciência racional por conceitos (discursivos), articulada como um "sistema amplo", "enciclopédico", suficientemente explicitado. A Matemática é igualmente uma ciência racional, mas por "construções intuitivas"¹¹.

Não basta, contudo, à filosofia, ensinar o conhecimento de conceitos (com o que grande seria o risco de ela não passar de mera "erudição"), mas sobretudo o **método** de filosofar¹². Ironicamente, Kant lembra que tal exige que o próprio professor saiba filosofar e tenha filosofado ("dazu gehort aber dass der Lehrer selbst philosophiert habe", 6.33-34). Isto é indispensável porque a filosofia tem por objeto todos os conhecimentos do homem sobre (ou de) coisas, pouco importa onde estejam, o que é ingente tarefa que não se resolve pela acumulação histórica. O filosofar é, por conseguinte, condição sem a qual a filosofia não se manteria no nível de "supremo tribunal da razão", tratando das regras do uso correto do entendimento e da razão, definindo suas máximas (regras dos fins) e suas normas (regras dos meios para fins possíveis). Como "legisladora da razão", a filosofia é "doutrina da sabedoria", precedendo assim, metodicamente, todo e qualquer conhecimento humano. Esta concepção paradigmática do filósofo, na visão de Kant, é de fato um "ideal" (Urbild), uma "idéia regulativa" (Der Philosoph ist nur eine Idee) que corresponde ao

papel de um “guia da razão” (Führer der Vernunft), o qual leva o homem à sua determinação. Não basta, todavia, ao filósofo, conhecer as “regras da sabedoria”. Para ser sábio, é - lhe necessário agir segundo elas. Daí não bastar o acúmulo de conhecimentos sobre as coisas, que faria do filósofo um “artista” (um *ordenador* de construtos especulativos, como o matemático). Com este referencial, Kant emite juízos sobre alguns nomes reputados da história do pensamento: Wolff fôra um especulativo, sem contudo chegar à arquetônica ou a ser guia da razão; Rousseau se aproximara do paradigma do verdadeiro filósofo; Epicuro, Zeno e Sócrates foram mais fiéis à idéia da verdade do que os contemporâneos; Platão e Aristóteles não teriam passado de “Künstler der Vernunft”. Ademais exige-se do filósofo, “hoje em dia”, que não seja supersticioso e que não plagie (Nachahmung ist das grosse Gegenteil der Philosophie):

Esta idealização do papel do filósofo no conspecto das atividades racionais vai de par com uma concepção magistral da filosofia, perfeitamente adequada às intenções de Kant expressas na CRPu, ao afirmar querer, enfim, recolocar nos trilhos certos o uso são da razão e, dessarte, dar à noção de crítica seu verdadeiro sentido, demarcando os limites daquela (23. 5-9). Por isso define Kant a filosofia como uma ciência especulativa, cujo objetivo não é nos fazer melhores, mas ensinar-nos a melhor julgar (10. 25-29), organizando-se em reflexão sobre três grandes campos: (1) sobre as faculdades do homem, detendo-se - enquanto filosofia teórica - nas regras do entendimento e - enquanto prática - nas da verdade; (2) sobre os princípios ou “fontes do conhecimento”, que podem ser a priori obtidos, através do entendimento puro (*principia rationalia* objeto da *philosophia pura seu rationalis*) ou a posteriori obtidos através da experiência (*principia empirica*, objeto da *philosophia applicata sive empirica*). As expressões contrapostas “pura” e “applicata” deixara Kant rapidamente de utilizar, embora fossem correntes no racionalismo da segunda metade do século XVIII. Não cabe dúvida, contudo, que a distinção das duas fontes de conhecimento já está aqui claramente estabelecida. Tal se confirma quando na Enciclopédia, Kant reserva à “Filosofia trans-

cidental “ter por objeto a “razão pura” e atribui à “Physiologie” (12.4) os sentidos (“Seelenlehre” ou “Psychologie” e “Körperlehre” ou “Physik”). Tomando tudo o que de racional haja na filosofia, através da “razão pura” (ou, embora originalmente da experiência, considerada desde o ponto de vista da razão pura), dá-se nascimento à metafísica, termo que Kant emprega para designar a filosofia transcendental enquanto “metafísica propriamente dita” (12.2-3), pois seu objeto é dado pela experiência e contemplado pela razão pura. Assim entendida a filosofia transcendental não contém objetos, mas “blosses Denken”: conceitos, leis, princípios, cujas regras são estudadas pela lógica. A “crítica do entendimento e da razão pura” (ibid.) inclui a “teologia transcendental” e a “ontologia” (que, por sua vez, abrange a cosmologia).

O paralelo sistemático da filosofia transcendental pura é a prática. Esta familiar construção Kantiana está claramente descrita na Enciclopédia, de modo também tripartite. A filosofia transcendental prática, em geral, trata do uso da liberdade em si, incluindo a filosofia prática racional e a antropologia prática. A primeira - que Kant já chama de “metafísica dos costumes”, na mesma perspectiva de abordar a a experiência sob o ângulo dos princípios puros - versa sobre o bom uso da liberdade e fala sobre direito, moralidade, obrigação, etc., a partir do conceito de liberdade. A segunda elabora uma teoria ética da virtude (Tugendlehre) que trata do “bom uso da liberdade em função dos homens”.

Quando a filosofia assume plenamente suas ambas funções - pura e prática - eleva-se a seguir a sua determinação maior, que é a de ser “guia da razão” (Führerin der Vernunft). É esta uma tese que caracteriza substantivamente a filosofia kantiana, de tal forma que se pode considerar o curso Enciclopédia como uma espécie de “programa” de trabalho que resumisse, sem preocupações argumentativas mais desenvolvidas, de modo tético, o conjunto de idéias que caracteriza todo o “criticismo transcendental”.

NOTAS

(1) Warda 48, apud Lehmann, 663 (Introdução e notas. Ver nota 2)

(2) A expressão “crítica da razão pura” já fora utilizada, por Kant, em sua correspondência. (1773: X, 145.19; 1777: X, 213).

(3) Akademie - Ausgabe, 4ª secção, volume XXIX, tomo VI (Vorlesungen), parte I (Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I). Berlim, Walter de Gruyter, 1980.

(4) O conceito de sistema é tematizado sobretudo na Dialética transcendental (Sistema das idéias transcendentais) e o conceito de “todo”, quanto ao seu significado biológico, na Crítica do Juízo (S65).

(5) cfr. XXIX, 8.9

(6) cfr. E. de Rezende Martins: *Studien zu Kants Freiheitsauffassung in der vorkritischen Periode 1747-1770*. Munique, 1976.

(7) Esta “idéia abscôndita” corresponde provavelmente ao “conceito da natureza” da filosofia como um construto orgânico evolutivo, semelhantemente ao da natureza em si ou da natureza humana. Na tradição do racionalismo alemão (Wolff, Crusius, Baumgarten), cuja influência marcou Kant, prevalece a idéia de uma consciência intuitiva do que seja a natureza, pressuposta em todos e em cada um, como uma espécie de “Faktum der Vernunft”.

cfr. H. Mertens: *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*. Munique, 1975.

(8) “der metaphysisch - logikalischen Streitfrage von den angeborenen Begriffen ist hier kürzlich zu erwahnen, ingleichen einer hypothetischen Erklärung vom Ursprung des Selbstgefühls und der Unterscheidung seines Ichs von “ausserlichen Dingen” (55). O grifo é meu.

(9) Numa “Lógica” um pouco anterior (Philippi, 1772. XXIV, 338.27 ss.), registrou-se ênfase bem maior, por parte de Kant, com respeito a Locke: “Lock hat den allerwesentlichen Schritt gethan den Verstand Wege zu bahnen. Er hat ganz nene Criteria angegeben.

Er philosophiert subjective, da Wolff und alle vor ihm objective philosophirten. Er hat die Genesin, die Abstammung und den Ursprung der Begriffe untersucht. Seine Logic ist nicht dogmatisch, sondern Kritisch”.

(10) Acerca deste termo (Pansofia), deve-se, sem dúvida, recorrer a Johann A. Comenius (1592-1670), cujas obras com freqüência utilizam esta expressão no título. cfr. Lehmann, 673.

(11) Esta famosa distinção de Kant: “Philosophie namlich ist die Vernunftkenntnis aus blossen Begriffen, Mathematik hingegen die Vernunftkenntnis aus der Konstruktion der Begriffe”. (Logik, G. B. Jasche, X, 23. 12-15; 30-31), aparece aqui encurtada, e não está em Feder, o que sugere o grau de autonomia de Kant, com respeito ao “seu” autor.

(12) 28.21-23: “Die skeptische Methode ist also in spekulativen Enkenntnissen sehr notwendig. Sie ist von der skeptischen Philosophie unterschieden”.

DEBATES

A IMPORTÂNCIA DO PAPEL DA TEORIA NO CONHECIMENTO CIENTÍFICO*

Regis de MORAIS, Ph. D.

UNICAMP - Campinas

Falando para uma platéia ou escrevendo para presumidos leitores, o que sempre mais se deseja é trazer uma mensagem prometeica. Roubar um pouco do fogo dos deuses para renovar, de forma marcante, os propósitos dos que nos ouvem ou lêem. Ocorre, porém, que muitas vezes urge mais um vdo rente à poética do cotidiano do que alguma audaz aventura filosófica de alta impostação. Aliás, só o cotidiano pode legitimar, de fato, essa não-cotidianidade (por ser sistematização) chamada Filosofia. Por mais prosaico que possa parecer, o cotidiano é o cadinho de nossas angústias e necessidades mais verdadeiras. Eis porque aqui voltamos à questão da necessidade do espaço teórico.

Hoje, à semelhança de em outras eras, ergue-se perante o ser humano uma aparente oposição. Refiro-me à oposição entre teoria e prática. Sem dúvida, o senso comum concebe teoria e prática como opostos, muitas vezes considerando a teoria desnecessária e até mesmo nociva a uma prática mais espontânea. Não nos apressemos, contudo, em afirmar que isto é coisa do conhecimento vulgar, coisa apenas da rudimentaridade do senso comum. Em esfera filosófica, bem como em campo científico, podemos também encontrar aval à visão opositora que confronta

(*) Conferência pronunciada no Seminário Brasileiro de Teoria do Psicodrama, Serra Negra (SP), 01 a 03/10/1993.

teoria e prática. Seria conveniente aduzirmos apenas alguns exemplos. Na **filosofia pragmatista**, a qual avalia idéias e ações humanas por seus resultados práticos, encontramos uma oposição entre teoria e prática que se louva em confesso utilitarismo; tal utilitarismo se põe como critério de verdade no pragmatismo, o que acaba privilegiando o valor da prática. Já o **idealismo filosófico**, que identifica o real com o racional, faz da teorização um fim em si mesmo, deleitando-se em teorizar indefinidamente, como se a própria teoria pudesse substituir a prática - no que, é claro, se vê o privilegiamento da teorização. Além disto, o **materialismo cientificista** levanta restrições à teorização, sobretudo quando Marx e Engels (na XIª tese sobre Feuerbach) cunham uma afirmação de impacto ao escreverem acerca de que "Os filósofos já pensaram muito sobre a realidade; agora cumpre transformá-la".

Até aqui estivemos laborando em terreno filosófico. Mas será importante não nos esquecermos de que muitos profissionais da área científica aceitam a visão do senso comum e a do "senso incomum" dessas filosofias, encontrando facilidade e comodidade em opor a teoria à prática.

Ora, por mais extemporâneo que pareça um tal questionamento, precisamos perguntar se poderá ter alguma consistência a oposição que vimos comentando. A tal respeito pronuncia-se o filósofo mexicano (muito lido entre nós) A. Sánchez Vásquez, observando que: "...só se pode falar de oposição - e sobretudo de oposição absoluta - quando as relações entre a teoria e a prática são formuladas em bases falsas, seja porque a prática tenda a desligar-se da teoria, seja porque a teoria se negue a vincular-se conscientemente com a prática" (1968: 210).

Sabe-se que original e etimologicamente, a palavra teoria é correspondente ao vocábulo grego *theoria*, o qual significa contemplação e deriva da forma verbal *theorein* (contemprar). É, porém, curioso quando percebemos que, isto dizendo, quase nada mais estamos fazendo do que passar da voz grega para a latina: **cum templare**. Ora, **cum templare** apresenta dois sentidos: a) ocupar, no templo, o lugar de visão mais abrangente; b) partilhar um templo. Nisto há indicações que nos chamam a

atenção. Refiro-me a indicações de “abrangência de visão” e de “afinidade de convicções”. Com certeza os adeptos da teoria bio-antropológica do evolucionismo, imaginando estar ocupando o ângulo mais abrangente de visão da natureza, entendem-se muito bem entre si em razão de inequívoca afinidade de convicções; coisa que não se daria entre evolucionistas e adeptos da teoria (teológica) criacionista.

De qualquer maneira, o sentido atual do termo teoria não equivale mais à noção grega clássica, em razão dos efeitos da dinâmica histórica. Talvez hoje teoria devesse ser conceituada de forma semelhante à seguinte: é o conjunto de conhecimentos integrados por um princípio unificador que lhes empresta sistematização, compondo um campo abrangente do conhecimento (científico ou filosófico). Assim, quanto mais lúcido o conhecimento fatural, mais exige ele articulações teóricas capazes de organizar estruturas de conhecimento.

Como é sabido, a teoria nasce necessariamente da prática. Ela não cai de um imaginado “céu de princípios” sobre as ações humanas, mas, ao contrário, sobe do humano agir à condição de estrutura de pensamento. Está certo dizer-se que a teorização é algo mais abstrativo; porém, a abstração teórica é abstraída do quê? certamente que do concreto. Eis a razão pela qual é inteiramente legítimo pensar-se as coisas na seguinte ordem: a ação humana levanta, para o homem, problemas; problemas suscitam reflexão; a reflexão leva, uma vez bem conduzida, à teoria, sendo que o até aqui elaborado deve reverter em benefício de uma ação mais consciente. Este, como se pode ver, é o grande movimento espiralar que descreve círculos ascendentes em direção ao aperfeiçoamento do conhecimento e da sabedoria.

Pois bem. A esta altura, devo fazer uma distinção didática importante: entre **investigação científica** e **atividade científica**. O que quero dizer é que toda investigação científica é uma atividade científica, porém, nem toda atividade científica é especificamente investigatória. Em específico campo da investigação científica, ignora-se a oposição entre teoria e prática; mas, certas atividades de ciência às vezes tendem a confirmar tal oposição.

Interessante seria elucidarmos que significado tem a teoria para a investigação científica.

Utilizarei um exemplo bem conhecido, a partir do qual será mais fácil dar as minhas explicações. "A ótica é uma parte da física sobremaneira atraente. Diversas observações realizadas nesse campo sobre os vários fenômenos da luz, levaram os cientistas ao conhecimento da propagação luminosa, da reflexão, da refração e da difração da luz. Observando-se diversos casos de cada qual desses fenômenos, foi possível elaborar hipóteses relativas à propagação luminosa, à reflexão, etc. Uma vez verificadas tais hipóteses pelos devidos recursos experimentais, resultaram leis que visavam explicar cada fenômeno luminoso em separado. De certa maneira, até se consumava o trabalho experimental. Iniciou-se, porém, a perceber que nesse conjunto de generalizações tão diferentes (lei de propagação, lei de reflexão, lei de refração etc.) evidenciavam-se dados essenciais que eram comuns a todas as leis. A partir daí foram deduzidas novas hipóteses mais gerais, que, submetidas a testes lógicos, conduziram a afirmações bem mais amplas - as TEORIAS" (MORAIS, 1988:81).

Marquemos os passos do acima descrito. **Fatos isolados**, em sua multiplicidade, uma vez observados conduzem à formulação do que chamaremos de **hipóteses básicas**, as quais possibilitam verificação experimental que, por sua vez, levará o pesquisador a **leis ou generalizações**. Até aí ainda estaremos na fase indutiva e experimental do processo. Ocorre, no entanto, que as leis ou generalizações levar-nos-ão a formular hipóteses mais gerais - que chamaremos de **superiores**; estas serão passíveis de verificação dedutiva que conduzirá às **teorias** propriamente. Ora, se as teorias pudessem dar origem a uma hipótese universal, esta, também sofrendo verificação dedutiva, haveria de conduzir a um sistema universal, sendo que este último lance (que vai da hipótese universal ao sistema) já não goza de crédito por parte de cientistas ou de epistemólogos. De qualquer forma, das chamadas hipóteses superiores para diante estamos em plena fase dedutivo-formal.

A função da teoria é facultar-nos explicações mais estruturais e abrangentes da realidade fenomênica. E aqui também

caberá um exemplo de esforço teórico vivido no mundo contemporâneo em impressionante experimento. “O experimento de Ohara (uma cidade-laboratório) no Japão deveria chamar a atenção de todo o mundo. Trata-se de uma pequena cidade criada artificialmente pelo governo, com finalidades de laboratório humano. Nela se encontra instalada e em funcionamento aquela que poderíamos apelidar de “uma tecnologia para o ano 2.000”; isto é, o cotidiano se apresenta quase que totalmente resolvido por avançadíssimos expedientes mecânicos e eletrônicos. Famílias inscrevem-se no Programa de Ohara, recebem excelente salário para irem habitar a sofisticada cidade (que calculo deva ter hoje entre 6.000 e 6.500 habitantes), tendo à sua volta equipes científicas de médicos, psicólogos, sociólogos, especialistas em economia humana e outros, para observá-las em seu viver cotidiano. A curiosidade governamental é: sentir-se-á bem o ser humano em meio a tal sofisticação tecnocientífica? Pois bem; um primeiro dado assustador se oferece à nossa reflexão: Ohara apresenta, proporcionalmente, o mais elevado índice de suicídios infantis do mundo; as crianças procuram a morte numa faixa entre 7 a 10 anos de idade. Soterradas pelo tédio de um mundo ao menos tecnologicamente resolvido, se auto-eliminam” (MORAIS, 1992: 87).

Os cientistas e pensadores que se encontram na condição de observadores privilegiados desse experimento tentam explicar o que se passa em Ohara. O conjunto interpretativo que apresentam têm pontos bem estabelecidos, os quais relacionaremos assim:

1) entendem que a população da cidade-laboratório encontra-se submetida a uma tônica existencial *necrófila*, no sentido tratado por Erich Fromm em sua obra *O coração do homem*, do final da década de 50. Isto é, os habitantes de Ohara vivem em contato com substitutos do viver que se traduzem por máquinas (para estudar, para se divertir, para locomover-se, para quase tudo). Isto quer dizer que há um lado anti-vida num cotidiano excessivamente mecanizado.

2) São, também, do ponto de vista de que a convergência instrumental implica em divergência humana, em termos de relações

intersubjetivas. Ora, se têm razão os fenomenólogos ao dizerem que "O homem é um ser-pelo-outro e com-o-outro", fica fácil de compreender-se a crise de auto-identificação que perpassa o viver daquelas cobaias humanas.

3) Vêem também, em tudo isto, uma massificação (sem "coletivização", que ainda seria humana), conducente à desindividuação.

4) Apontam, ainda mais, para que ritmos artificiais de excitação e repouso, conduzem a síndromes de estrangulamentos energéticos, as quais ou se traduzem por represamentos e estouros (somatizações específicas e localizadas), ou por "sangrias" energéticas constantes e não percebidas claramente, as quais fazem aparecer no sangue, com constância indevida, as chamadas **toxinas da fadiga**. Sob uma tão permanente e forte intoxicação o indivíduo estressado é capaz de tudo.

Veja-se: este é o conjunto interpretativo. Mas ele se faz possível por umas poucas idéias aglutinadoras como: "auto-identificação (crise), anomia e somatizações". É assim que já se vai construindo uma teoria que, por primeiro voltando-se para o caso particular de Ohara, logo passa a valer para compreensão de todo ser humano submetido à hipertecnologia. Por esta razão dizíamos atrás que a função da teoria é a de alcançar explicações mais estruturais e abrangentes de dados fenomênicos.

Voltemos à tônica da preocupação da presente exposição.

Aquele que se conduz criteriosamente em campo científico, dimensiona com equilíbrio e muita sutileza teoria e prática. Cada qual delas com seu valor, com seu "peso específico"; ambas complementando-se no trabalho lúcido, sem a oposição de início aventada. Daí razão pela qual o desdém pela teoria tem conseqüências variadas e problemáticas. 1º) O desdém pela teoria é negação da historicidade cumulativa do conhecimento e da intersubjetividade do saber científico. 2º) Tal desdém é criação de espaço para estereótipos e gratuidades perigosas. Tenho encontrado muitos terapeutas que dizem: "Tenho ótima intuição terapêutica e confio nisto. Sobra-me pouco tempo para o estudo teórico". Ora, na medida em que se tenha muito boa intuição terapêutica, tem-se certamente algo muito importante, uma dádiva divina que deve ser

usada plenamente. Mas daí dizer-se que a melhor intuição terapêutica dispensa o profissional do conhecimento teórico acumulado por toda uma comunidade científica... isto é absurdo. 3º) O menosprezo pela teoria é abertura de espaço para preconceitos travestidos de ciência. Trata-se, todavia, de algo que não pode convencer permanentemente. 4º) Sobretudo, o desdém pela teoria pode significar a queda na cilada do dogma. Afinal, a realidade que nos circunda é múltipla e polidirecionada; a plurivocidade do mundo não pode receber uma "leitura" unívoca. Como bem observou o filósofo Gabriel Marcel, a univocidade interpretativa é uma abstração geradora de ideologias, desastres e guerras (Os homens contra o homem).

COMO CONCLUSÃO

Muitas vezes o conhecimento teórico (isto para não dizer quase sempre), enquanto cultura de fundo e mesmo recurso imediato, é salvaguarda contra equívocos os mais indesejáveis. Lembremo-nos do óbvio: somos seres falíveis e sempre estaremos sujeitos ao erro; no entanto, se temos o direito de errar, temos também o dever de evitar o erro sempre que possível. Cientistas do mais alto nível e epistemólogos sérios são unânimes quanto à necessidade do espaço teórico como recurso de elevação da qualidade da prática.

FONTES BIBLIOGRÁFICAS

- VÁSQUEZ, A. Sánchez., *Filosofia da práxis*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968.
- MORAIS, Regis de., *Filosofia da ciência e da tecnologia*, Campinas, Papirus, 1988.
- _____, *Estudos de filosofia da cultura*, S. Paulo, Edições Loyola, Coleção "Filosofia", 1992.
- LAKATOS, E. M. e MARCONI, M. de A., *Metodologia científica*, S. Paulo, Atlas, 1982.

O PENSAMENTO COMO REDENÇÃO

Constança Marcondes CÉSAR

(PUCCAMP/CNPq)

Dionísio Aeropagita, que a lenda apresenta como um discípulo de São Paulo, convertido perante o Aerópago, é um personagem misterioso. Nós o reconhecemos, hoje, como tendo sido um escritor do século V ou do início do VI; e o importante, hoje, não é mais saber quem escreveu o corpus dionisíaco, mas conhecer a repercussão que esses escritos tiveram na história do pensamento cristão. Pode-se mesmo ler, na **Introdução à Teologia Mística de Dionísio**, escrita por Gozier, que não encontramos “nenhum teórico da mística que não tenha sido, em algum grau, influenciado por esse texto” (Paris, Migne, 1991, p. 15). É a partir das obras de Dionísio que o pensamento de Plotino e de Proclo, a ontologia neoplatônica, vão exercer sua influência no pensamento da Idade Média.

Tomaremos como ponto de partida **A Teologia Mística**, porque esse livro é considerado pelos especialistas como “um resumo da doutrina dionisíaca” (id., *ibid.*, p. 14). Consideraremos também suas **Cartas**.

Pode-se encontrar, na obra de Dionísio, a celebração do Transcendente, que se situa para além de tudo; pode-se discernir, nos seus escritos, o tema do Deus desconhecido, para além de toda forma e o tema do pensamento como redenção, ascese, busca da união com a divindade. É estudando a caminhada da alma em direção a Deus, que se pode encontrar, em Dionísio, a descrição dos diferentes graus que se deve subir. É nos afastando do sensível, é abrindo caminho à compreensão das coisas divinas, por

uma "iniciação" que consiste no exercício da contemplação e na hermenêutica dos símbolos sagrados, que Dionísio afirma a identidade entre o Ser, o Bem e Deus (T. M., III). Mas é superando esse nível da compreensão do Ser na perspectiva intelectual, é buscando o Deus que está para além de tudo, que o Dionísio apresenta o difícil caminho da ascese em direção ao Ser, através de paradoxos, da aliança de termos contraditórios. Esse Deus é encontrado na experiência mística, na Treva que está "além do divino/além do Bem/ (...) a transluminosa Treva do Silêncio (...)/ radiosa e resplandescente Treva" (T. M., I) a qual alcançamos no êxtase.

Manifestação de Deus e retorno a Deus, são expressões do amor.

Amor de Deus pelo mundo, a encarnação do Cristo: expansão do Superessencial no múltiplo, redenção do múltiplo reconduzindo-o ao Uno (Dionísio Aeropagita, Carta III, IV).

Amor do homem a Deus: busca da verdade, da paz, da benevolência e da doçura em relação aos outros homens, imitação "da indizível e insondável bondade (Cartas VIII, I). Esta busca da verdade e de luz é "uma capacidade de acolhimento ao dom de Deus" (Cartas, VIII, II) é também uma busca de domínio de si mesmo: "Começa pois por ordenar em ti, hierarquicamente, desejo, cólera e razão, depois submete-te aos ministros do culto..." (Cartas, VIII, IV). Domínio de si, obediência àqueles que, na vida do mundo, são a imagem do governo da razão na vida da alma.

Esse amor e essa busca de paz são ascese, enquanto libertação das paixões; e são também o primeiro grau na via que conduz ao Superessencial.

Esse amor é também o amor ao conhecimento, à verdade, à sabedoria: é busca e decifração dos símbolos sagrados, meditação sobre "as imagens que tornam visíveis espetáculos indizíveis e extraordinários" (Cartas, IX, II; T. M. III).

Este amor é ainda sair de si, êxtase, busca da "superabundância de Deus além de toda inteligência" (Cartas, IX, V), "via do não-conhecimento", (T. M., I), despojamento,

desprendimento, libertação de tudo, superação do inteligível (T. M., III). Esse caminho ascético é busca da união e da celebração da Causa que está além de toda coisa sensível (T. M., I, III), e de todo inteligível; celebração da "excelência Daquele que é absolutamente livre/ e além de tudo (T. M., V).

Sabedoria e virtude são pois indissoluvelmente ligadas em Dionísio: a busca da paz, a abstenção das paixões: (aqueles que) "tornando-se companheiros dos anjos bons e os seguindo, viverão (...) aqui numa paz perfeita" (Carta VIII, V), no repouso perfeito, "levando entre os homens uma vida angélica, isenta de toda paixão"; "amam apaixonadamente a Verdade, porque abandonam suas inclinações ao que é material" (Carta X). Imitando o superior, estas pessoas sábias imitam a bondade de Deus e se aproximam dele. A via da ascese é a via de um retorno ao Indizível, à imensidão inefável "Daquele que transcende tudo o que é conhecido" (Carta I).

Sabedoria e verdade, justa medida, domínio de si: como não reconhecer aí antiga tradição órfico-pitagórica, a tradição platônica e mesmo o pensamento de Plotino?

Desprendimento e redenção, tais são as lições que repercutem, do fundo dos séculos, no pensamento de Dionísio.

Com efeito, podemos reencontrar, na ontologia neo-platônica de Plotino, essa concepção de um Deus, de um Princípio, de um Bem que se acha "além do ser, além do ato, da inteligência e do pensamento" (...) ele "é a realidade à qual tudo aspira" (Plotino, *Enéadas*, I, VII, 1-2; II, IX, 7-9). Deste Princípio, que em Plotino se chama Uno, decorre toda a multiplicidade dos seres (*Enéadas*, II, IX, 4); como uma fonte ou como uma árvore, essa potência se desdobra em muitos rios, em muitos galhos, isto é, em muitos serem sem se esgotar (*Enéadas*, II, VIII, 10). Todo ser nasce dessa realidade primordial; todo o ser aí retorna (*Enéadas*, II, VIII, 10).

O Retorno ao Uno se faz através de formas cada vez mais perfeitas de contemplação: "a contemplação é um progresso da natureza à alma e da alma à inteligência" (*Enéadas*, II, VIII, 8); essa

contemplação se resolve no êxtase, que conduz a alma à união com o Uno.

Esta busca é guiada pelo amor ao conhecimento e o amor ao Bem: “Todo desejo é desejo de conhecer” (*Enéadas*, II, VIII, 7) e “o desejo e a atividade (dos seres) se dirigem ao Soberano Bem” (*Enéadas*, I, VII, 1).

Gadamer, no seu estudo sobre Plotino (*Studi Platonic*, Casalle Monferrato, Marietti, 1984, p. 279 - 290) põe em relevo a nova concepção do ser, proposta por Plotino: o ser é encarado não mais como idéia, essência, substância, mas como *dynamis*, força viva. Essa nova concepção do ser gira em torno do conceito de emanação, transbordamento de uma fonte inesgotável, o Uno primordial, vida primeira, transcendência além de todo conceito.

A outra direção do drama cósmico da emanação é o retorno, a ascensão em direção ao Uno, a ascensão em direção ao Bem.

Plotino descreve esse grande movimento cósmico, no qual a alma individual, cheia de nostalgia, busca sua verdadeira pátria. Essa busca é uma gnose, que conduz a alma errante à união mística e à contemplação do Uno, último grau do movimento de retorno. Cada ser está no caminho do retorno e Gadamer chama, assim, a metafísica de Plotino de “doutrina do ser enquanto retornante” (Gadamer, *op. cit.*, p. 290).

É essa concepção do ser, o ser enquanto *dynamis*, enquanto movimento de retorno em direção a um Deus inefável, que reencontramos em Dionísio. E também a meditação a respeito de um princípio que se acha “além do ser”, que Plotino denomina o Uno, assinalando, com essa palavra, “a negação do múltiplo”, que “os pitagóricos (...) designavam simbolicamente, entre eles, por Apolo, que é a negação da pluralidade (*Enéadas*, IV, IX, 3B); em Dionísio, esse Princípio se chama “o Superessencial”, “a Treva resplandescente”.

Em Plotino, o caminho da sabedoria é também um caminho de conhecimento; é o caminho da inteligência e da contemplação, que desemboca no êxtase; em Dionísio, o caminho

da sabedoria é o caminho do amor e da busca da verdade, que desemboca no êxtase e no não-conhecimento, isto, é, na união mística com "Aquele que é absolutamente livre/ e além de tudo " (T. M., I).

Em Plotino e em Dionísio, o caminho da sabedoria é o caminho da filosofia, encarada como **regra de vida**, ética, busca da virtude, do desprendimento e da redenção.

De um lado, um panteísmo emanatista; do outro, um Deus cristão, o Deus desconhecido do qual só nos aproximamos pela ascese e pelo amor: dos dois lados dessa tradição que ressoa do fundo das idades na obra de Platão, de Plotino, de Dionísio, de Santo Agostinho, encontramos a mesma busca de libertação e de transcendência, a mesma celebração da imensidão inefável "Daquele que transcende tudo o que é conhecido" (Carta I).

FUNDAMENTO ONTOLÓGICO E FUNDAMENTO EXISTENCIAL DOS VALORES. ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA PRELIMINAR*

Dr. Evangelhos A. MOUTSOPOULOS

(Membro do CD da FISP/Universidade
de Atenas/Academia de Atenas)

Résumé

L'auteur étudie sous la perspective phénoménologique, le fondement ontologique et le fondement existentiel des valeurs. Il commence par la définition de la valeur, puis il présente les attitudes du subjetivisme et de l'objectivisme par rapport à les valeurs. Il met en relief les relations entre conscience et valeur et il arrive a proposer une conception élargie de l'axiologie, qui transcende les axiologies immanentistes et transcendantistes.

Resumo

O autor estuda, sob a perspectiva fenomenológica, o fundamento ontológico e o fundamento existencial dos valores. Começa definindo valor, depois apresenta as atitudes subjetivista e objetivista em relação aos valores. Põe em relevo as relações entre consciência e valor e termina propondo uma concepção ampla da axiologia, que transcende as axiologias imanentistas e transcendentistas.

(*) Tradução de Constança Marcondes César

1. Definição: No interior de um pensamento axiológico, definiremos o valor como **centro de interesse, pólo de atração, termo de participação e limite apropriável**. Apesar das diferenças de ótica que supõem, todas as definições convergem: todas implicam na existência, para a consciência, de uma finalidade sem obrigação e fazem apelo ao modelo de um binômio de qualificação objetiva associada a uma aceitação subjetiva ou intersubjetiva, ou universal; supõem respectivamente um desejo e uma promessa que situam a relação entre consciência e vivido numa perspectiva intencional; enfim, denotam a passagem incessante de uma potencialidade a uma atualidade, e a existência de uma distância a percorrer para aceder a esta, distância que nunca está inteiramente coberta (trajetória assintótica). Há, pois, na ocorrência, finalidade sem obrigação, mas não sem limitação.

2. Particularidades: Assim entendido, um binômio axiológico contém, pelo menos em estado virtual, um terceiro parâmetro, de importância capital, que não designa simplesmente um espaço neutro, mas, ao contrário, um espaço tingido pela irradiação exercida pelo valor, bem como da exigência da consciência de resolver a isso. Reteremos o caráter determinante desse meio em que valor e consciência, embora separados, se atualizam mutuamente.

3. Atitudes: Toda axiologia oscila entre um subjetivismo e um objetivismo puros, mas comporta possibilidades de opções intermediárias. Subjetivismo e objetivismo podem contudo ser superados graças ao recurso à noção de valor objetivado. Conforme essa atitude, o valor surgiria do fundo da existência, mas correria o risco de permanecer apanágio do inconsciente e só poderia ser plena e conscientemente vivido sob a condição de ser objetivado, logo distanciado, pela interposição de um espaço criado que engendra uma "diferença de potencial" estimulante, por meio da qual a intencionalidade pode se exercer, enquanto desejo de participação no valor assim objetivado.

4. Aspectos ontológicos: A visão platônica estaria na origem de toda busca do fundamento ontológico dos valores. É

difícil precisar em que medida as idéias platônicas são idéias puras, valores puros e então idéias e valores ao mesmo tempo. Numa perspectiva mais objetivista, entende-se que o valor é subordinado ao ser: com efeito, se o valor é o ser, ao mesmo tempo que sua irradiação advogadora e atrativa, não pode ser-lhe anterior. O ser é, antes de se manifestar. Sua manifestação não lhe assegura, por si só, a realidade, mas somente a expõe. À visão platônica se acrescentaria uma visão aristotélica nos termos da qual o valor, manifestação do ser, é como uma categoria do ser, ao lado das categorias do ter, do sofrer, do agir; dito de outro modo, uma categoria de apelo afetivo; denotaria sua expansão irradiante, aspecto inverso de sua atratividade que, de objeto, o torna objetivo (objetivação).

O ser só se torna valor, logo só se exaspera, sob a condição de adquirir uma "caixa de ressonância", na falta da qual cai no vazio.

Em compensação, sua exasperação, ao mesmo tempo quantitativa e qualitativa que, em vez de esgotá-lo, permite-lhe eclodir, equivale a seu enriquecimento por afirmação. O valor torna-se assim indissociável ao ser, e como que sua atualização integradora. O ser se intensifica manifestando-se como valor de aspiração. Esta intensificação faz dele um "ser-mais", resultando menos de uma profusão que de uma concentração reabsorvente, que resulta numa purificação.

"Valorizando-se", o ser escapa à alternativa funcional, de inspiração aristotélica, segundo a qual se torna um "ser-mais" por empobrecimento de sua extensão e por enriquecimento compensador de sua compreensão; consiste cada vez menos de virtualidades potenciais e cada vez mais de realidades atuais. De fato, "valorizando-se", o ser excede a si mesmo em todas as direções de sua dimensão interna.

5. Aspectos existenciais: Numa referência existencial, é o valor que, primeiro, parece preceder o ser, constituindo seu suporte "arqueológico" e a trama de sua presença contínua. Essa concepção seria rejeitada numa perspectiva axiológica objetivista,

embora indiretamente, em virtude da mediação da noção de duração. O valor só pode ser a iluminação da duração ulterior ao aparecimento do ser e concebida, não como duração em si, mas como duração do ser do qual ela sela a existência.

6. Afirmação do valor: Objetivação, distanciamento e "diferença de potencial" orientam a consciência, encarada como consciência, encarada como consciência da existência, em direção a valores situados ou projetados fora dela, mas vividos por ela e nela. Pouco importa, a partir de então, que a própria consciência se volte para o valor ou que seja atingida pelas irradiações deste. É claro que, na realidade, é a consciência que se move num impulso intencional controlado, graças ao recurso às categorias ditas da "kairicidade", criando para si a ilusão de um movimento inverso, aparente, onde tudo se passa como se fosse o valor que dela se aproximasse. A consciência projeta assim, sobre o fundo da objetividade, sua realidade própria e explica seu comportamento e as "leis" que o regem, invertendo o conjunto do sistema e considerando estas "leis" como sendo as de atividade do valor. Esquematisando para melhor fixar as idéias, mencionaríamos, alternativamente, uma estática, uma dinâmica e uma cinética dos valores. Quer seja de inspiração subjetivista ou objetivista, o estudo do movimento pelo qual a distância que separa consciência e valor se reduz, até se minimizar, só pode conduzir a resultados quase idênticos, mesmo se os métodos respectivamente utilizados diferem entre si.

7. Intensificação: Nos termos de uma cinética do valor, esta se desloca em relação à consciência do mesmo modo que uma fonte sonora, por exemplo, e com um efeito comparável ao que, em acústica, é conhecido com o nome de "efeito Doppler - Fizeau" (a altura do som aumenta na proporção da rapidez e da proximidade da fonte, etc.). Essa imagem, de inspiração mecanicista, certamente, permite explicar, invertendo o modelo, como a consciência reage, esforçando-se por transpor a distância intencional criada entre ela e o valor. Tanto mais ele avança em direção a este e mais este a seduziria. Ora, no seu impulso em direção ao valor, aconteceria à consciência de perdê-lo (concepção "káirica" negativa), tendo

como resultado a diminuição gradual do efeito assim concebido, em virtude de seu distanciamento do valor.

8. Conclusão: O fator de distanciamento, inserido no binômio inicial "consciência - valor" mostra-se de uma importância primordial. Sua existência faz parte integrante do complexo. Quer seja de origem ontológica ou existencial, psicológica ou ética, a noção de distanciamento axiológico não é menos necessária. Tal distanciamento torna-se inseparável da própria presença do valor, do qual sublinha a natureza, permite a aproximação e garante a qualidade, assegurando, por seu intermédio, a floração da consciência que faz dele uma verdadeira vivência.

A abordagem fenomenológica "depurada" do valor, empreendida supra, é, guardadas as proporções, aplicável a axiologias imanentistas e transcendentistas. Umas e outras adquirem assim o estatuto de expressões parciais de uma axiologia de concepção ampla, que as inclui, transcendendo-as.

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 57 - "CAMINHOS DA EPISTEMOLOGIA II"

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, Luiz Carlos Batista Grillo, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

Auxiliares de Administração: Doriza Vaz, Elaine Simone Bernardo, Flávia D. Costa Morais, Márcia Figueredo dos Santos.

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro
13020-904 Campinas-SP - Tel.: (0192) 2-7001 - Ramal 229

Distribuição: Papyrus - Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13010-202 - Tel.: (0192) 32-7268

Constança Marcondes César
VERDADE E ÉTICA

Maria Cecília M. de Carvalho
PAUL M. CHURCHLAND: AS AÇÕES INTENCIONAIS E
A LÓGICA DE SUA EXPLICAÇÃO

Silvio Seno Chibeni
DESCARTES E O REALISMO CIENTÍFICO

Alberto Oliva
ACERCA DOS PRESSUPOSTOS INDIVIDUALISTAS E
HOLISTAS DA TEORIA CARTESIANA DA EVIDÊNCIA

Marco Antonio Frangiotti
ASPECTOS METODOLÓGICOS DA FILOSOFIA ESPECULATIVA
KANTIANA

Demetra Sfondoni
THE REALITY OF THE UNOBSERVABLE IN PHYSICAL
THEORY: AN ACCOUNT OF C. S. PEIRCE'S "PRAGMATIC
REALISM"

Luiz Henrique de Araújo Dutra
A CRÍTICA DE RICHARD BOYD AO EMPIRISMO E AO
CONSTRUTIVISMO

José Carlos de Paula Carvalho
EPISTEMOLOGIA E ANTROPOLOGIA DO IMAGINÁRIO
EM GILBERT DURAND

**Solange Puntel Mostafa, Ademir Benedito Alves de
Lima e Eduardo Ismael Murguia Maranon**
PARADIGMAS TEÓRICOS DA BIBLIOTECONOMIA E
CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO

Estevão Chaves de Rezende Martins
A ENCICLOPÉDIA DE 1775 E O SURGIMENTO DA
CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Debates