



ARGUMENTOS
Revista de Filosofia

Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Jesualdo Pereira Farias

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Gil de Aquino Farias

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Manuel Alves Filho

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Custódio Luis Silva de Almeida

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Odílio Alves Aguiar (UFC) - Editor
Kleber Carneiro Amora (UFC)
Adriano Corrêia (UFG)
André Leclerc (UFC)

CONSELHO EDITORIAL

André Duarte (UFPR)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE/PR)
Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI)
Edmilson Azevedo (UFPB)
Ernani Chaves (UFPA)
João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE)
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE)
Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG)
Fernando Magalhães (UFPE)
Giuseppe Tosi (UFPB)
Guido Imaguire (UFRJ)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Helder B. Aires de Carvalho (UFPI)
Jorge Adriano Lubenow (UFPB)
Luis Manuel Bernardo (UNL)
Maria Cecilia Maringoni de Carvalho (UFPI)

Mário Vieira de Carvalho (UNL)
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)
Rosalvo Schutz (UNIOESTE/PR)
Rossano Pecoraro (UFPI)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Odílio Alves Aguiar
PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos
BIBLIOTECÁRIA: Perpétua Socorro T. Guimarães - CRB 3/801

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Av. da Universidade, 2995, 2º. Andar, Benfica
CEP 60020-181 - Fortaleza-CE.
Fone: (85) 33667891. Fax: (85) 33667434.
End. eletrônico: www.filosofia.ufc.br/argumentos
E-mail: argumentos@ufc.br
Editor: odilio@uol.com.br

SOLICITA-SE PERMUTA

PERIODICIDADE: SEMESTRAL

ANO 4 - NÚMERO 7 - 2012
ISSN: 1984-4247



Dados Internacionais de Catalogação na Fonte
Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2011

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-graduação em Filosofia
ano 4, n. 7, semestral, jan./jun. 2012.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

ISSN: 1984-4247

Sumário

Editorial	5
Ser veritativo e ser temporal Anton Friedrich Koch	7
Sobre a teoria da não-analisibilidade do conhecimento de Williamson Luís Estevinha Rodrigues	19
Contextualism, universal pragmatism and methaphysics Manfredo Araújo de Oliveira	31
Controle e luta pela vida em tempos de biopoder Guilherme Castelo Branco	50
Los jueces ¿frente? A la Democracia - Habermas y la justificación del control judicial de constitucionalidad Santiago Prono	57
Técnica e destinação ontológica Claudinei Aparecido de Freitas da Silva	68
Por que o ser e não o nada? A <i>Grundfrage</i> em Leibniz, Schelling e Heidegger Rossano Pecoraro	82
A questão metodológica na história da filosofia brasileira e sua inserção na tradição universal José Mauricio de Carvalho	93
Leviatã: o monstro racional Rita Helena Sousa Ferreira Gomes	103
Uma metafísica para a ecologia Francisco Ângelo Coutinho, Rogério Parentoni Martins, Ana Carolina de Oliveira Neves	111
Liberdade, propriedade e trabalho em Locke e Hegel Roberta Bandeira de Souza	119

RESENHAS:

STEIN, Ernildo. *Inovação na Filosofia*. Coleção Filosofia 38, Ijuí: Ed. Unijuí, 2011.

Odílio Alves Aguiar 131

DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

Antônio Batista Fernandes 135

KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

Onorato Jonas Fagherazzi 141

Editorial

A *ARGUMENTOS* é um projeto que visa ampliar o espaço de visibilidade dos trabalhos dos pesquisadores em Filosofia e ser um ambiente propício à expressão dos filósofos. Como meio de expressão, ensaja divulgar o julgamento reflexivo da comunidade filosófica. *ARGUMENTOS* é espaço de debate, aberto e plural, capaz de acolher os mais diferentes interesses filosóficos. O critério norteador da revista é a qualidade argumentativa, a boa escrita e o bom domínio do discurso filosófico. Escrita no plural, a Revista acolhe os vários tipos de argumentos (demonstrativo, verossímil, metafórico, dialético, político etc). O intuito é apresentar, integrar, expandir e participar da divulgação da produção dos autores em Filosofia. Para isso, contamos com pareceristas e conselheiros qualificados nas diversas áreas da Filosofia e pertencentes a reconhecidas instituições de ensino e pesquisa do Brasil e do exterior. A edição, na forma impressa e eletrônica, visa facilitar o acesso e a difusão do material da revista.

A partir de 2011, a *ARGUMENTOS* entrou num novo ciclo. Como uma contribuição do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, oferecido à comunidade filosófica, publicará artigos relacionados às suas linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia da linguagem e do conhecimento. Para

tanto, terá uma editoria para cada uma dessas linhas. Essa mudança está relacionada à expansão da Filosofia no Brasil e à demanda qualificada por publicação nos setores de estudos acima mencionados. O crescimento da pesquisa no Brasil e as exigências inerentes a esse processo redirecionaram o nosso projeto inicial. Por essa razão, passou-se a exigir dos autores mais experiência e originalidade nos artigos. A revista, como regra, publicará artigos apenas de pesquisadores experientes, reservando, porém, como exceção, a possibilidade de publicar artigos de qualidade de pesquisadores iniciantes. Aos discentes a revista incentiva, de modo especial, a submissão de traduções e resenhas.

O atual número é representativo dessa nova fase. Nele contamos com artigos de renomados e experientes pesquisadores do Brasil e do exterior. Tanto em Filosofia da linguagem e do conhecimento quanto em Ética e Filosofia Política temos a oportunidade de acessar discussões das mais atuais e instrutivas em Filosofia. O setor de resenha também está bem representativo e discute temas bem atuais.

Assim, desejamos aos leitores bom proveito e boa leitura.

Os editores

Ser veritativo e ser temporal**

RESUMO

O presente artigo argumenta que o ser veritativo é essencialmente temporal ou que o ser temporal é apenas um outro aspecto deste mesmo ser. A cópula aparentemente atemporal – como, por exemplo, nas sentenças matemáticas – expressa um ser no modo “abstrativo”, i.e., num modo de conhecimento que abstrai de aspectos essenciais do real. Se aceitamos que a visão atemporal-matemática do real é secundária e advém do concreto, então a temporalidade da realidade concreta também é a marca originária do ser veritativo: o modo temporal originário da verdade é o presente, sendo que seu sentido fundamental é o manifestar-se no sentido de Heidegger, a *a-letheia*. Porém, como o presente é essencialmente interconectado com o passado e o futuro, a verdade desdobra-se em aspectos análogos aos modos temporais do passado e do futuro. O primeiro é o aspecto realista ou objetivo da verdade. O segundo apresenta seu aspecto pragmático ou justificativo. Destarte, resulta uma nova teoria tripartite da verdade, a qual explicita as duas vertentes mais fortes no debate atual sobre as teorias da verdade como aspectos integrais do fato e do conceito de verdade, cujo centro é o terceiro aspecto: o caráter fenomenal da verdade. Por este, o real, é originalmente e fundamentalmente direcionado a subjetividade finita no mundo: o fisicalismo que abstratamente constrói um olhar de lugar nenhum não pode ser a *verdade sobre o real*.

Palavras-chave: Verdade; tempo; sujeito; fisicalismo.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel argumentiert dafür, dass das veritative Sein wesentlich temporal verfasst ist oder dass beide nur verschiedene Aspekte des einen Seins darstellen. Dagegen stellt die anscheinend atemporale Kopula – wie sie z.B. in mathematischen Sätzen auftritt – einen „abstraktiven“ Modus des Seins dar, das heißt einen Modus der Erkenntnis, in dem wesentliche Aspekte des Realen ausgeblendet sind. Wenn man dagegen akzeptiert, dass die atemporal-mathematische Betrachtung des Realen sekundär und das Konkrete das Ursprüngliche ist, dann ist die Zeitlichkeit der Realität zugleich wesentliches Merkmal des veritativen Seins: Der ursprüngliche temporale Modus der Wahrheit ist die Gegenwart, und ihr grundlegender Sinn ist das Sich-Zeigen – im Heideggerschen Verständnis von *a-letheia* bzw. *alethein*. Allerdings ist die Gegenwart wesentlich verwoben mit der Vergangenheit und der Zukunft. Erstere stellt im Bezug auf die Wahrheit deren realistischen oder deren Objektivitätsaspekt dar, letztere ihren pragmatischen oder den Rechtfertigungsaspekt. So ergibt sich schließlich eine neue, dreigliedrige Wahrheitstheorie, die die zwei Hauptrömungen der einschlägigen aktuellen Debatte als integrale Aspekte des Faktums und Begriffs der Wahrheit erklärt, in dessen Zentrum jedoch der dritt, der phänomenale Aspekt der Wahrheit steht. In diesem letzteren ist das Reale ursprünglich und grundlegend bezogen auf endliche, innerweltliche Subjektivität: Der Physikalismus, der abstrakt einen Blick von nirgendwo konstruiert, kann im präzisen Sinn nicht *die Wahrheit über das Reale* sein.

Schlüsselbegriffe: Wahrheit; Zeit; Subjekt; Physikalismus.

* Professor de Filosofia na Universidade Ruprecht-Karl de Heidelberg/Alemanha.

** Tradução de Fernando R. de Moraes Barros (UFC).

O ser veritativo enquanto ser temporal

O ser veritativo, o qual também pode ser chamado de ser verdadeiro ou “ser-o-caso” [*Der-Fall-Sein*], vem à baila em dois níveis; de um lado, num nível basilar e tácito, e, de outro, num nível explícito, i. e., na elevação semântica. Somos basilares em toda pretensão de verdade que reivindicamos oralmente, como, por exemplo, quando dizemos: “As vacas não fumam a relva, senão que a devoram.” Na elevação semântica, tornamos isso explícito, e dizemos: “É verdade que as vacas não fumam a relva, mas a devoram.” O explícito ser verdadeiro da elevação semântica, cujos portadores são as opiniões, comentários, sentenças, foi declarado por Aristóteles, no Capítulo 4 do Livro E de sua *Metafísica*, como algo ontologicamente irrelevante; sendo que, no Capítulo 10 do Livro Θ, o ser implícito e basilar é, em contrapartida, definido como o ser propriamente dito, aquilo de que se trata, quando se empreende a pergunta pelo ente enquanto ente, pelo ente em seu ser, enfim, pelo ser do ente. (Met. E 4, 1027b29-1028a4, bzw. Met. Θ 10, 1051a34-b6.).

O ser temporal não é diferente do ser veritativo, senão que o mesmo sob um outro ângulo de visão. Essa é, ao menos, uma das teses a serem defendidas no texto que se segue. O ser temporal nos é implícito e basilar em toda pretensão de verdade que sustentamos oralmente, seja no presente, seja pretérito, ou, então, no futuro. No entanto, a base inicial e a forma fundamental dos verbos temporais consistem, sem dúvida, no presente do tempo verbal. Se não acrescentarmos mais nada em nosso discurso, nenhuma marca específica de flexão, nenhum advérbio temporal ou qualquer coisa do tipo, então falaremos no presente.

Já se ouviu dizer que há línguas sem tempos verbais; mas o que isso efetivamente significa ou deveria significar é o fato de

que, em algumas línguas, os tempos verbais não são indicados mediante a flexão dos verbos, senão que sem nenhuma marcação peculiar, como no caso do tempo presente, ou, então, tal como se dá no caso dos demais tempos verbais, por meio da adição de advérbios apropriados ou outras palavras. Em vez de dizer “eu fui”, dir-se-á, quiçá, “vou anteriormente”; e, em vez de “eu irei”, afirmar-se-á, por exemplo, “vou futuramente.”

Naturalmente, somos livres para definir um tempo verbal geral, neutro, genérico, disjuntivo, para cuja expressão linguística oferece-se o próprio modo infinitivo. Com vistas a isso, poderíamos introduzir (com Wilfrid Sellars) sentenças abertas de acordo com o esquema “X ser F para o ponto temporal t ”, de sorte que definiríamos:

X ser F para $t \leftrightarrow_{Df} (x \text{ é F para } t \text{ ou } x \text{ foi F para } t \text{ ou } x \text{ será F para } t)$ ¹

A fim de conseguir avaliar melhor aquilo que está ou não em jogo neste tipo de definição, tencionamos operar, aqui, uma distinção entre conceitos abstratos e abstrativos ou conteúdos gerais de pensamento.

Conteúdos abstratos são onipresentes, indispensáveis, admissíveis e inofensivos; todo conceito universal é um exemplo disso. Conteúdos abstrativos são, por seu turno, conteúdos abstratos de uma espécie peculiar – igualmente indispensáveis e admissíveis para determinados fins, mas tendencialmente enganosos, porque se deixam confundir facilmente com simples conteúdos abstratos, dos quais, porém, eles precisam ser diferenciados. A cópula definida e disjuntiva “ser” é abstrata, genérica e neutra em termos de seu tempo verbal. Se se trata de fundamentar um enunciado da forma “x ser F para t ”, tornar-se-á necessário, porém, mencionar uma das frases “x é F para t ”, “x foi F para t ” ou “x será F para t .” Qual dentre estas possíveis fundamentações é a acertada, eis, pois, algo que já não decorre do tempo verbal genérico conso-

¹ Cf. Sellars, Wilfrid “Time and the World Order” In: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science: Scientific Explanation, Space, and Time* (Vol. III) Edição organizada por Herbert Feigl und Grover Maxwell. Minneapolis, 1962, pp. 527-616 (doravante: TWO), p. 533.

ante a "x ser F para t". As características específicas do tempo verbal são como que liquidadas e já não podem ser restabelecidas a partir do tempo genérico. Tal é o modo bastante familiar da universalidade abstrata ou de gênero; e, por conta de sua familiaridade, ela habitualmente não nos conduz ao erro.

Em contrapartida, denomino abstrativo um conteúdo abstrato cuja abstratividade [*Abstraktheit*] acha-se obscurecida, podendo ser tomada, conseqüentemente, por um conteúdo concreto. Imagina-se, porém, que disporíamos de um conceito não padronizado de ser vivo, cujo conteúdo não tivesse de ser, respectivamente, um vivente específico – um ser humano, cavalo, cão, pássaro ou algo do tipo -, senão que deixaria em aberto, por assim dizer, se, além de seres humanos, cavalos, cães etc., poderia haver um puro ser vivo enquanto tal. Um conceito de vivente não padronizado como este não seria meramente abstrato e genérico, mas abstrativo; sua natureza genérica não estaria codificada em seu papel inferencial, achando-se, portanto, desfigurada. Ao uso de tal conceito abstrativo de ser vivo estaria associada, pois, a expectativa de que há um plano do real, talvez um plano profundo e inobservável, sobre o qual se deveria esperar, sem mais nem menos, puras criaturas que se movessem ao lado dos seres humanos, cavalos e cães - caso estes últimos ainda devessem existir em tal plano.

E isso apenas para dar uma aplicação prática à mencionada distinção. A definida cópula neutra é abstrata e genérica. Àquele que com ela opera não estará tentado, justamente por isso, a concluir que o ser veritativo e o ser temporal são, objetivamente, de dois tipos distintos; senão que, ao contrário, tornar-se-lhe-á claro que todo "ser-o-caso" concreto é um ser atinente ao presente, ao passado, ou, então, ao futuro; que a veritatividade encerra a temporalidade, ou, melhor ainda, que ambas, veritatividade e temporalidade, constituem dois aspectos essenciais de um e mesmo "ser-o-caso".

Algo bem diferente se dá, em contrapartida, com a cópula matemática. Do ponto de vista gramatical, os axiomas da matemática são formulados no presente verbal, mas,

em termos lógicos, o tempo aqui permanece inativo. A asserção da sentença "Angela Merkel é Chanceler Federal" é compatível com o fato de que, há vinte anos, Angela Merkel ainda não era Chanceler Federal, bem como com a ideia de que, daqui a vinte anos, ela provavelmente não mais o será; a asserção da proposição " $7 + 5 = 12$ " não deixa, porém, tais possibilidades em aberto. Que ela esteja formulada no tempo do presente, eis algo que não resulta em nada; aqui, assim como em outras sentenças matemáticas, o tempo verbal não desempenha nenhum papel inferencial; é, pois, algo estéril em termos inferenciais, um ornamento, digamos, puramente verbal. Por isso, aparentemente, na matemática apenas o ser veritativo, sem coloração temporal, é declarado. Noutras palavras: no que concerne ao seu tempo verbal, o ser veritativo da matemática não vem à tona de modo disjuntivo e genérico, senão que como uma espécie adicional e atemporal do próprio ser veritativo, ao lado das espécies temporais, sendo comparável, nesse sentido, às puras criaturas que, junto a cães e gatos, seres humanos e cavalos, habitam seus próprios nichos ecológicos.

Mais vale, porém, tentar esclarecer que tal aparência se deve a uma abstração ulterior, sendo que a cópula matemática não é apenas uma cópula abstrata, senão que um conteúdo abstrativo. Pois não se trata, em absoluto, de afirmar que o ser temporal se junta habitualmente ao ser veritativo, mas não ao ser da matemática; trata-se, antes do mais, de dizer que, graças a uma incisiva abstração, a única coisa que resta do genuíno ser veritativo-temporal na matemática é o seu lado veritativo, o qual, é claro, pode erguer-se sobre seus próprios pés (ou voar com suas próprias asas) tão pouco quanto uma pura criatura. Por isso, não se pode esperar outra coisa senão que a matemática, bem como todas as teorias matematicamente formuladas, e, em especial, a física teórica, tenham de ser abstraídas a partir de determinados traços básicos do real, aceitando-se de bom grado que não há, efetivamente, objetos matemáticos – em todo caso, não enquanto entidades substanciais com leis próprias.

A razão desse estado de coisas reside mais exatamente no fato de que o real, em virtude de sua constituição ontológica, só é epistemicamente acessível aos sujeitos finitos e corpóreos em seu meio (em todo caso, externamente não observáveis). Um olhar não perspectivista lançado a partir de um lugar indefinido não constitui, em rigor, nenhuma abordagem original, apropriada à constituição ontológica do real, mas, no máximo, um construto adicional, o qual é comprado ao custo de uma abstração geral dos traços essenciais do real. As coisas possuem qualidades fenomenais que só lhes vêm à plena luz, quando, dentre elas, surgem aquelas coisas que são sujeitos encarnados, pessoas. Que, porém, em um dado momento e num dado lugar do universo, surjam pessoas que se referem perceptiva e reflexivamente ao real - inclusive a si mesmas - sob uma perspectiva irreduzível e finita, eis algo que constitui uma verdade necessária: não há mundo possível sem um sujeito intramundano [*innerweltliche*]. Denomino essa proposição tese da subjetividade. Porque já me utilizei, alhures, de pilhas de papel para fundamentá-la, hei de tomá-la, aqui, por certa.

A objetividade do presente e outras disanalogias espaços-temporais

Impõe-se, em nosso contexto, uma comparação entre as perspectivas temporal e espacial. Mediante um sujeito corpóreo, uma dada área é definida no espaço como sua respectiva área *local*. Meu próprio corpo serve-me, a propósito, de sistema de referência para a fixação de um sistema de coordenadas pessoal, egocêntrico e espacial, cuja origem está *aqui*, onde eu estou; ou, mais precisamente, atrás de meus olhos, em minha cabeça, sendo que carrego comigo essa referência ao longo do meu caminho através do espaço, tal como uma bússola portátil. Acerca de seu sistema de coordenadas, Fritz Mauthner escreve em seu *Dicionário de Filosofia*:

Conservamos a coordenada vertical, quando cambiamos a posição que nos cerca por toda parte. As duas outras coordenadas giram até suas extremidades infinitamente amplas, quando inclinamos ou viramos a cabeça" (MAUTHNER, 1923, p. 6-20). Naturalmente, meu sistema de coordenadas egocêntrico e mentalmente centrado só é útil, na medida mesma em que sei referi-lo a outros sistemas de referência, alguns dos quais também são sistemas pessoais e portáteis - os sistemas egocêntricos de coordenadas de outras pessoas -, ao passo que outros, no entanto, gozam de um fundamento mais estável e intersubjetivo, tal como o sistema de latitude e longitude sobre a superfície da Terra, ou, então, pura e simplesmente, sistemas de indicação de distância e direção no marco de lugares proeminentes, como, por exemplo, montanhas, fontes, lagos, cidades etc.

Enquanto a noção de local é definida mediante um único sujeito, de modo algum isso se aplica às noções de presente e atualidade. Meu sistema temporal e portátil de coordenadas é irreduzivelmente "*nunc*-cêntrico", e não egocêntrico; pois, por um lado, muitos sujeitos partilham do mesmo presente, ao passo que aqui, onde estou, no interior das superfícies de meu corpo, não há lugar para outros sujeitos; e, por outro, partindo do passado e visando, esperançosamente, ao futuro, passando pelo instante atual, pelo dia de hoje, estendo-me sobre este ano todo. Na interação e comunicação com uma outra pessoa, sou obrigado a levar especificamente em consideração sua discrepante perspectiva espacial - ela se acha lá, eu aqui e vós acolá; aquilo que para ela é direita, é, para mim, esquerda, e vice-versa. No entanto, não tenho de ter especificamente em linha de conta sua perspectiva temporal, pois, excetuando as sutilezas relativísticas, sua perspectiva é a mesma que a minha. Na comunicação imediata, quando a transposição de sinais se dá num piscar de olhos, decorre para a outra pessoa o mesmo que me decorreu, sendo que aquilo que se me apresenta como futuro, também a ela assim se apresentará, o que a mim me parece presente, a ela também parecerá, e vice-versa.

Aproximamo-nos, aqui, da razão pela qual o ser veritativo, quer dizer, o ser essencialmente temporal, não pode ou precisa ser apreendido espacial ou localmente. Na comunicação imediata, todos os interlocutores partilham do ponto de vista temporal, bem como da orientação temporal, mas não da orientação e do ponto de vista espaciais. Além disso, há ainda, é claro, a tridimensionalidade do espaço, a qual implicaria o fato de que, à diferença do que ocorre com o tempo verbal – o qual se cinde em três tempos principais –, teríamos de levar em conta um possível lugar verbal a ser dividido em vinte e sete localizações principais – segundo, pois, a raiz quadrada de três ao cubo. Essa seria, porém, apenas uma consideração adicional. A razão sistemática da não aplicação de um lugar verbal, ou, melhor dizendo, de um ser local, tem a ver com o presente intersubjetivamente compartilhado e supra-pessoal, para o qual não existe nada equivalente no caso do espaço.

Sem prejudicar seu caráter perspectivista, o presente compartilhado é um presente intersubjetivo, um fenômeno objetivo inclusive, o qual não pode ser apreendido e descrito a partir de uma formulação matemática. A física teórica permanece, por isso, estupefata diante do traço intersubjetivo e até mesmo objetivo que faz do instante atual um instante efetivamente atual, tornando presente o próprio presente. Aqui se manifesta, de forma patente, o caráter abstrativo da cópula físico-matemática: nas ciências matemáticas da natureza, passa-se ao largo, não apenas dos aspectos psíquicos e sociais, senão que de um fenômeno físico fundamental, a saber, da atualidade do presente, e isso sem consciência crítica de que lhe falta algo.

Se compararmos o tempo com uma dimensão espacial, poderemos distinguir, pois, três níveis de peculiaridade temporal. Em primeiro lugar, o tempo é um eixo de determinação nomológica, i. e., o passar do tempo acha-se inter-relacionado com o real definido conforme as leis naturais; as dimensões espaciais, em contrapartida, não constituem tais eixos de determinação. To-

davia, a determinação nomológica não distingue nenhuma das duas direções temporais entre si. Consequentemente, as ciências básicas da natureza desconhecem qualquer assimetria temporal ou flecha do tempo. Nesta última, revela-se o excesso de uma causalidade robusta e assimétrica acima da mera determinação nomológica, indicando, com isso, o segundo nível da peculiaridade temporal. O terceiro nível consiste na intersubjetividade e objetividade do presente atual, o qual não possui nenhum equivalente espacial. Os níveis segundo e terceiro de peculiaridade têm a ver com a constatação de que um falante pode, mediante duas expressões distintas de “aqui”, denominar o mesmo lugar, ao passo que não lhe é dado denominar o mesmo ponto temporal mediante duas expressões distintas de “agora” (SELLARS, TWO, p. 579, nota 21).

Aos chamados níveis de peculiaridade do tempo soma-se ainda, a título de uma diferença espaço-temporal ulterior, o fato de que, entre os indivíduos concretos [*Partikularien*] basais da concepção de mundo aqui manifesta, que dizer, entre as coisas, vigora uma relação espacial, mas não temporal. (Cf. SELLARS, TWO, p. 552). Relações temporais existem apenas entre episódios (acontecimentos e estados), os quais ocorrem nas coisas e que, à guisa de indivíduos concretos, precisam ser introduzidos como um resultado das coisas.

Os aspectos da verdade e suas imbricações internas

É o que basta, por ora, a respeito das diferenças entre espaço e tempo, as quais nos tornaram compreensível o fato de o ser veritativo achar-se modificado em termos temporais, mas não espacialmente. Voltemo-nos, pois, agora, ao ser veritativo enquanto tal. Sua afinidade interna com o tempo revela-se, de pronto, na medida em que possui três aspectos essenciais que permitem ordenar os modos temporais um a um, a saber: um aspecto fenomenal, como equivalente do presente, um aspecto realista, como correlato do passado, e, por fim,

um aspecto pragmático, enquanto equivalente do futuro.²

Quando sustentamos uma pretensão de verdade, i. e., quando falamos ou queremos dizer algo, presumimos, via de regra, que as coisas ocorrem tal como nós as pensamos, mas isso independentemente do fato de nós as pensarmos conforme nossa opinião. Não é porque digo que Heidelberg fica às margens do Neckar que tal cidade se situa à beira de tal rio, senão que, justamente porque Heidelberg fica à margem do Neckar - independentemente do estatuto da minha afirmação - que minha opinião correspondente é verdadeira. E é precisamente essa independência do real em relação à minha opinião ao seu respeito que me faz reivindicar, implicitamente em minha crença, que esta última deve valer objetivamente. Tal é, pois, nossa implícita tese geral da objetividade, o mesmo é dizer, o aspecto realista da verdade e do ser veritativo.

Se, porém, o aspecto realista da verdade fosse, já de si, a inteira verdade sobre a verdade, tal como é ensinado pelos partidários do assim chamado realismo metafísico, então todos nossos esforços para determinar a verdade conforme procedimentos determinados não passariam de encantamentos infrutíferos. Em nossas atividades de fundamentação, iríamos, pois, girar rodas que não se acham ligadas ao mecanismo do verdadeiro e do real. O realismo metafísico assenta-se acintosamente sobre a tese de que, mesmo nossas melhores teorias – as mais bem fundamentadas – podem ser falsas em seu fundamento. Na medida em que iguala a verdade ao seu aspecto realista, ele a converte numa relação meramente factual e indiscernível entre nossas opiniões e o real. O mundo das razões iria, então, tal como uma superestrutura ilusória, girar no circuito aberto e vazio do mundo das coisas, sendo que já não mais haveria quaisquer critérios ou condições certificáveis de aplicação ao conceito de verdade. Mas, com isso, o conceito de verdade de-

gradar-se-ia num mero *candidato* a conceito, e, como se não bastasse, num conceito basicamente inoperante; pois, a um conceito pertencem essencialmente condições de aplicação ou, no mínimo, critérios de utilização logicamente adequados (ainda que, em princípio, frouxos).

Do lado oposto ao espectro das teorias, a concepção pragmática de verdade afirma que esta última é imanente ao nosso agir. Nossos métodos de fundamentação, justificação e verificação, bem como as normas sob as quais eles se colocam, definem, desse modo, o que é a verdade. O mundo verdadeiro é, nesse trilho, o mundo das razões. Devemos, a ser assim, abandonar a lógica clássica, tal como gentilmente indicou e demonstrou Michael Dummett; afinal de contas, iremos sempre encontrar pares de proposições e suas respectivas negações, as quais, mediante nossos métodos, não permitem verificar, justificar e fundamentar nem um membro nem o outro. O pragmatismo constitui um anti-realismo e o anti-realismo, por seu turno, um abandono do princípio do terceiro excluído, e, com isso, da própria lógica clássica. O conflito entre o realismo metafísico e o pragmatismo a propósito do conceito de verdade é, por assim dizer, uma gigantomaquia em torno da lógica clássica.

Nessa gigantomaquia entre os amigos das coisas e os amigos das razões, a verdade não se acha em nenhum dos lados, senão que cada qual possui apenas uma meia-verdade. A exitosa posição intermediária, porém, fia-se na tese de que o princípio do terceiro excluído e o princípio de bivalência, assim como a lógica clássica em geral, não valem como princípios constitutivos, mas apenas como princípios regulativos, e isso com toda razão de ser. Ou, numa reformulação equivalente: a verdade possui tanto um aspecto realista quanto um aspecto pragmático. No entanto, coloca-se ainda a questão acerca de sua afinidade e compatibilidade. Pois, conforme o aspecto realista, a verdade

² Sigo, aqui, a análise de Heidegger a propósito do ser-aí, na segunda seção de *Ser e tempo*; mas, na argumentação, percorro meu próprio caminho.

independe de nossas opiniões, práticas e normas; mas, segundo o aspecto pragmático, nossas práticas de fundamentação nos permitem reconhecer o verdadeiro e o real. A mediação entre tais lados antagônicos é lograda por intermédio de um terceiro aspecto da verdade, a saber, seu aspecto fenomenal. Nossas práticas de fundamentação só são, pois, certificadoras da verdade, quando, entre elas e o real, cumpre-se a intermediação de sua fenomenalidade, seu caráter revelável, auto-indicativo. Noutras palavras: faz-se necessária a percepção sensível, para que nossas práticas de fundamentação não sejam um mero rodar em falso no circuito liso e aberto, um "giro no vazio" (McDowell). Na percepção, as coisas revelam suas propriedades fenomenais, qualitativas, seus assim chamados *qualia*, os quais não se acham, em absoluto, na mente, senão que fora dela, nas coisas, conquanto estas últimas se mostram, i. e., na medida mesma em que são epistemologicamente acessíveis. E, mediante seus *qualia*, as coisas encontram-se, em si mesmas, necessariamente relacionadas à subjetividade perceptiva que se vê em meio a elas. (Crendice é a crença humana em entidades distintas).

A isolação e a absolutização do aspecto realista da verdade conduz ao realismo metafísico e, com isso, à perda de um conceito aplicável de verdade, e não à sua salvação. A isolação do aspecto pragmático da verdade leva ao anti-realismo e, por esse caminho, à perda da lógica clássica. A isolação do aspecto fenomenal da verdade, i. e., do fato de que as coisas se mostram à percepção sensível mediante seus *qualia*, conduz ao mito do dado [*Mythos des Gegebenen*], ou seja, à suposição de um ser imediato junto às coisas, não veiculado por meio de nossas práticas discursivas, mas que, apesar disso, deve existir em termos cognitivos. Para lograr uma teoria sustentável da verdade, cumpre, antes de tudo, evitar tomar absolutamente qualquer um dos três aspectos da verdade, mas, ao contrário, relacioná-los entre si e reconhecê-los em seu frágil equilíbrio.

Pode-se recorrer, nesse sentido, como estabilizador do frágil equilíbrio, à noção de

tempo, com seus três modos. Verdade é um conceito básico e indefinível, mas nem por isso um bloco errático à disposição do pensar; trata-se, antes do mais, de algo discursivamente articulável em seus três momentos conceituais essenciais, sendo que, através destes últimos, revela-se conectável a outros conceitos filosóficos fundamentais, tal como, no presente caso, ao conceito de tempo. Aquele que busca, não uma teoria da verdade deflacionária, mas substancial e filosófica, de modo algum deveria correr atrás da quimera de uma definição convincente de marcas distintivas, senão que, com bastante cuidado, articular conceitualmente a verdade; e, tendo articulado-a em seus momentos conceituais, cumpre-lhe relacioná-la a outros conceitos filosóficos basilares, tais como, por exemplo, *espaço*, *pensamento*, *liberdade*, *felicidade* e até mesmo ao conceito de *tempo*. Este último constitui, pois, o objeto de nossa atual tarefa, bem como nosso tema.

Aspectos da verdade e modos do tempo

Nosso entendimento originário, pré-teórico (e, a ser assim, nosso entendimento teórico-filosófico) alimenta-se da interação entre verdade e tempo, tanto de um quanto do outro. Pois, não resta dúvida que não podemos formar o conceito de tempo a partir dos recursos que nos são disponibilizados pela compreensão matemática da natureza. A cópula matemática é abstrativa em relação à temporalidade, sendo que as leis naturais básicas não permitem reconhecer nenhuma assimetria temporal e menos ainda uma distinção essencial do presente atual face aos demais tempos (ou seja, quaisquer diferenças fundamentais entres os distintos modos temporais). Nessa medida, nossa compreensão originária do tempo nutre-se da nossa compreensão acerca dos três aspectos da verdade. Inversamente, os aspectos da verdade terminariam por se desintegrar nos conceitos separados de correspondência, assertibilidade [*Behauptbarkeit*] e descobrimento [*Unver-*

borgenheit] – tal como ocorre, de fato, na habitual formação teórico-filosófica -, caso a unidade de tempo, em seus três modos, não se mostrasse como uma espécie de grampo unificador para os aspectos da verdade, haja vista que estes últimos se encontram relacionados internamente aos modos temporais, e isso da maneira que se segue.

O modo temporal do presente – para começar, pois, com ele – coincide com o descobrimento do real e, desse modo, com o aspecto fenomenal da verdade e do “ser-o-caso”. Este se refere, de seu lado, a um dos três aspectos de nossa vida consciente, ou, melhor ainda, de nosso consciente estar-no-mundo, os quais, na tradição, firmaram-se como três faculdades da alma: faculdade do conhecimento, sentimento (de prazer e desprazer) e faculdade da apetição. Denomino-as, pois, respectivamente, como os aspectos cognitivo, afetivo e voluntativo do consciente estar-no-mundo. O aspecto fenomenal da verdade diz respeito ao primeiro aspecto, o cognitivo, cuja precedência fáctica em nossa imagem do ser-no-mundo permite compreender a primazia do tempo do presente no sistema dos modos temporais e, conseqüentemente, a tendência dos gregos, diagnosticada por Heidegger, a pensar o ser em geral – o inteiro “ser-o-caso” – como presença, i. e., unilateralmente, seja a partir de sua acessibilidade epistêmica, seja a partir de seu aspecto fenomenal – contra o alerta de Heráclito, segundo o qual a natureza ama esconder-se.

Em segundo lugar, desde que o real seja objetivo, quer dizer, independentemente de nossos desejos, opiniões e normas, ele corresponde ao passado, o qual já não nos é dado influenciar, embora, inversamente, *ele* nos influencie, relacionando-se, ademais, ao aspecto afetivo da vida consciente: na medida em que estamos sempre no mundo, num apriorístico tempo perfeito, achamo-nos determinados assim ou assado, afetados emocionalmente de uma maneira ou de outra.

Em terceiro lugar, finalmente, aquilo que se encontra na esfera de influência de nossos desejos, opiniões e normas é, pois, o porvir, o qual deve ser atribuído, por conse-

guinte, ao aspecto pragmático da verdade; e, além disso, ao aspecto voluntativo da consciência, em função do qual nós agimos metodicamente sobre o real; aspecto que se refere, portanto, à faculdade da apetição, a qual, como faculdade inferior, é afetada pelo prazer e desprazer, e, como faculdade superior, i. e., como vontade racional, coloca-se sob a égide das normas racionais.

O presente enquanto presente é-nos primariamente cognitivo, descerrado pela percepção e pelas opiniões; o passado enquanto passado é-nos primariamente afetivo, descoberto pelo estado de espírito e pelo sentimento; o futuro como futuro é-nos primariamente voluntativo, explorado pelo desejo e pela vontade. Mas, os modos temporais são essencialmente indissolúveis, assim como os aspectos da vida consciente. Por isso, o passado também se nos dá a conhecer, secundariamente, em termos cognitivos, mediante a memória e a narração, sendo-nos ainda voluntativo através, por exemplo, do arrependimento. Secundariamente, o presente nos é descoberto em termos afetivos por meio do prazer ou do desprazer, e, em termos voluntativos, mediante a satisfação ou insatisfação; o futuro nos é desbravado afetivamente por intermédio da antecipação ou do medo, e, do ponto de vista cognitivo, mediante a imaginação prognóstica.

Além disso, os modos temporais são, já de si, essencialmente integrados uns aos outros, o que não ocorre com os modos de sua acessibilidade epistêmica. No presente, o passado e o futuro inter-relacionam-se mediante suas fronteiras comuns. Por outro lado, o presente, como presente real, não é pontual – pois, do contrário, ele seria nulo -, senão que constitui, ele próprio, uma duração em si mesma assimétrica, quer dizer, marcada pelo passado e pelo futuro enquanto pólos contrários.

O mesmo se dá em cada um dos três aspectos da verdade, onde cada qual representa, por seu turno, os dois outros. Faz parte do real, enquanto aquilo que há de objetivo, seu descobrimento, o qual, de sua parte, não pode ser logrado imediatamente, i. e., sem a atividade de sujeitos. Mas, de seu lado, o

descobrimto também é sempre um descobrimto que foi ativamente arrancado de um real independente. A prática das fundamentações – de dar e exigir razões – terminaria, finalmente, por cair no vazio, caso não fosse levada a cabo em relação aos fenômenos objetivos, i. e., em relação ao elemento objetivo que se nos mostra na percepção. O ser veritativo ou “ser-o-caso” também tem de ser compreendido, sobretudo, a partir dos três modos temporais, não devendo ser tomado unilateralmente a partir do modo consoante a um presente abstratamente concebido como pura presença.

A janela temporal do presente

Indicadores espaciais tais como, por exemplo, “aqui”, “acolá”, “lá em cima à direita” etc. carecem de uma ancoragem num sistema egocêntrico de coordenadas, e, em última análise, num quadro de referências por meio do qual a origem (“aqui”), a orientação das linhas do sistema de coordenadas (“adiante”, “abaixo”, “à direita”) e a medida espacial de distância (palmo, vara, pé, passo) sejam fixadas, sendo que tal quadro já tem de estar dado anteriormente a toda referência indexical, bem como antes de toda descrição mediante conceitos gerais – e, nesse sentido, precisa ser dado *a priori*.

Eu mesmo sou esse sistema de referência. Indicadores temporais tais como, por exemplo, “já”, “depois”, “agora mesmo” e os tempos verbais em geral carecem, igualmente, da ancoragem num sistema de coordenadas temporal e, em última instância, num quadro real de referência por meio do qual a origem (“agora”), a orientação de uma coordenada do sistema (“futuro”) e uma medida temporal primordial (a duração do presente estendido) sejam estabelecidas. Esse quadro real de referência escapa à física teórica; pois, como ser corpóreo, desta feita já não existo enquanto tal (em verdade, o eu também escapa à física). Do que se trata então? Ao almejado quadro dá-se rapidamente um nome: chamemos-lhe de *instante atual*. Mas o que se deve entender exatamente por isso?

A analogia com o espaço tem de nos indicar, pois, o caminho a ser trilhado. Considero meu quadro de referência espacial e egocêntrico, i. e., meu corpo de modo estático, conquanto ele esteja a todo tempo *aqui*; ao passo que todas as demais coisas no espaço são consideradas em movimento ou em repouso, como sendo relativas a ele. Naturalmente, bem sei que esse ângulo de visão é apenas um dentre muitos outros possíveis, que não há, afinal, repouso ou movimento absolutos, que, enfim, ao buscar comparativamente um movimento absoluto – para citar, aqui, um leve paradoxo –, posso considerar o globo terrestre, com vistas aos fins mais habituais, como algo estático. Da mesma maneira, posso considerar o instante atual como algo fixo, como aquilo que, digamos, constitui o *agora* para todos os pontos temporais, ou seja, como algo temporalmente invariável. Desse modo, o instante atual, qual um quadro de referência temporal, é fixo em relação àquilo que somos obrigados a chamar de fluxo do tempo, um fenômeno que escapa à descrição fisicalista e que, por isso, via de regra, é igualmente denegado pelos filósofos fisicalistamente orientados.

Assim é que, enquanto realidade concebida a partir de suas leis próprias, o tempo é uma entidade virtualmente teórica, constituída a partir de pontos temporais tomados como indivíduos virtualmente teóricos, mas que, como bem enfatiza Sellars, não é uma parte do conteúdo do mundo real, senão que uma referência métrica para tal conteúdo em seu vir-a-ser (Cf. TWO, seção XI). A isso deveria ser acrescentado, com Kant e Strawson, que o tempo também possui, ao menos, uma base na forma do mundo, que ele é, pois, uma forma do particular posteriormente desenvolvida com vistas à referência métrica, ou, melhor dizendo, uma forma dos conteúdos da intuição; com a ressalva de que, em Kant, isso se aplica aos conteúdos intuitivos a título de conteúdos internos, pertencentes à consciência; e que, portanto, só lhes são diretamente acessíveis como conteúdos externos, pertencentes ao espaço físico.

No entanto, se considerarmos o tempo uma entidade métrica virtualmente teórica,

formada por diversos pontos temporais – incontável e infinitamente diversos -, então, com isso, não se terá, até que se prove ao contrário, explicado ou alcançado uma imagem do tempo, da flecha do tempo e tampouco do caráter específico do presente. Só nos é dado efigiar ambos, quando imaginamos os pontos da linha do tempo reluzindo como se fossem pequenas lâmpadas, de sorte que cada ponto (ou cada pequeno intervalo entre os pontos) surge logo em seguida ao outro, dando a impressão de um movimento uniforme de uma luz que brilha, digamos, da esquerda à direita, ao longo da reta temporal. Nessa imagem, a luz representa o caráter do presente, e seu movimento uniforme, por sua vez, o fluxo temporal na direção da flecha do tempo. A imagem deixa entrever, porém, um desiderato essencial: como um análogo do presente enquanto tal, ela não oferece nada de constante, estritamente idêntico. Como um brilho do presente atual, o reluzir momentâneo de um ponto temporal é numericamente distinto do reluzir de todos os outros pontos temporais, de modo que constitui apenas a aparência de um presente permanente, o qual, porém, não teria qualquer *fundamentum in re*, nenhuma fundamentação numa realidade efetivamente idêntica e permanente. A comparação do sistema de coordenadas “*nunc*-cêntrico” temporal com o sistema de coordenadas egocêntrico espacial nos leva, porém, a esperar e postular justamente a existência de algo idêntico e permanente. Onde encontramos, pois, esse algo idêntico e permanente, que constitui o caráter do presente?

Ao longo ou através desse algo idêntico, a linha do tempo como que deslizaria qual um trilho, do futuro ao passado, ou, então, inversamente, tal elemento idêntico mover-se-ia uniformemente, ao longo da linha do tempo, rumo ao futuro. Esse movimento (ao qual subjaz o idêntico) teria um *fundamentum in re*, mas sem constituir, ele mesmo, um movimento real – ou seja, o movimento de uma coisa através do espaço. Seria tão-só o movimento virtual de um elemento idêntico e imaterial ao longo de uma entidade métrica virtualmente teó-

rica, a saber, ao longo do tempo abstrato. A realidade subjacente a esse movimento virtual teria, em conjunção com o movimento real e a mudança, de ser buscado como algo idêntico e constante – absoluta ou relativamente? - em todos movimentos reais e mudanças.

Noutra imagem, a constância que constitui o caráter do presente pode ser apreendida como uma janela, uma janela do tempo, a qual se movimenta uniformemente ao longo do tempo abstrato, indo do passado ao futuro, liberando o olhar sobre diferentes episódios (estados e acontecimentos). Os episódios variam, enquanto a janela temporal do presente permanece constante – mas, não absolutamente constante. Tencionamos, ao menos, deixar essa possibilidade em aberto, especialmente por razões que aqui não podem ser exploradas, mas que constituem, de fato, a opção teórica a ser tomada. Segundo esta última, a janela mesma, o quadro da janela, por assim dizer, alteraria, “junto com o tempo”, seu caráter, ou, no mínimo, um aspecto de seu caráter. Este teria, noutras palavras, traços constantes e variáveis. Os traços constantes compõem o caráter do presente enquanto tal, ao passo que os traços variáveis tratam de fazer com que o próprio presente hodierno, de um modo totalmente independente daquilo que está ocorrendo, sintam-se diferente – com outro “gosto” e “aroma” – do presente decorrido há vinte, trinta ou sessenta anos. A janela temporal do presente como que se desgasta, ao anular certas possibilidades, possíveis ramificações do futuro, e, com isso, margens de manobra da liberdade. Mas, por outro lado, não se pode dizer que se trata de um efetivo desgaste, porque ainda permanecem constantemente abertas infindáveis possibilidades: a potência de uma quantidade infinita de opções não se reduz, caso algumas opções sejam preteridas. Quando se subtrai a quantidade infinita de números primos (ou, então, de números pares) da quantidade infinita de números naturais, resta-nos ainda uma quantidade infinita – uma quantidade com tantos elementos quanto havia antes. Nessa medida, dever-

-se-ia considerar a paulatina transformação da própria janela temporal (de seu quadro ou vidro), antes do mais, como uma espécie de ganho em determinação, e não como uma perda de possibilidades.

Mas o que é, afinal, essa ominosa janela temporal do presente? Trata-se do próprio tempo sob a égide da figura seminal de um de seus modos, a saber, do presente. Essa indicação soa pouca informativa, tautológica inclusive; ela se torna mais rica, porém, quando a enriquecemos e complementamos mediante um olhar sobre o ser veritativo. A janela temporal do presente, assim como seu rígido caráter, revela-se como o próprio "ser-o-caso" sob a figura seminal de um de seus três aspectos, a saber, do aspecto fenomenal, i. e., do descobrimento daquilo que existe como "sendo-o-caso". Provavelmente, com esse resultado, terminados por nos aproximar da posição de Heidegger em *Ser e tempo*. Mas, afirmar isso enquanto uma tese exegética acarretaria um *onus probandi* que aqui não poderia ser saldado; permito-me, pois, deixar essa questão em aberto, haja vista que a argumentação que conduziu ao nosso resultado é totalmente independente da análise heideggeriana do ser-aí. Resta-nos assegurar: a janela temporal do presente é o aspecto fenomenal da verdade que se manifesta para si, aquilo que, em seu aparente curso isolado no presente, não perde todavia seu nexos de relação com os outros aspectos da verdade (bem como sua relação com os modos temporais restantes).

A deflação da verdade como nivelamento da diferença ontológica

Isso me conduz, pois, à conclusão. O mundo físico é a natureza concreta das coisas individuais e espaços-temporais, incluindo o ser humano. O caráter fisicalista consiste no mundo físico visto à luz de um olhar abstrativo, físico-matemático. Com a adoção desse ângulo de visão, desaparecem aspectos essenciais do real, a saber, suas qualidades fenomenais, sua temporalidade

genuína, e, sobretudo, sua essencial referência subjetiva, a qual depois deverá, sem êxito, ser reencontrada pela física teórica numa busca sem fim.

Aquele que subtrair, primeiramente, todos os números primos da quantidade de números naturais e tencionar, aí então, reintroduzi-los um após o outro, jamais conseguirá levar a bom termo seu esforço. Algo semelhante se nos acontece na formação físico-teórica, a qual se nos torna eternamente uma *physica militans*, e nunca *physica triumphans*, oferecendo fórmulas universais definitivas. Pois, assim que a física se constitui um empreendimento matemático experimental, ela perde de vista a essencial relação subjetiva com o real, seus traços qualitativo-fenomenais e genuinamente temporais. Passa então a engendrar, por conta disso, apenas teorias incompletas e provisórias, as quais, mais cedo ou mais tarde, hão de ir a pique como anomalias. Assim é que toda teoria física acerca do mundo exigirá, uma hora ou outra, uma teoria sucessora, mediante a qual ela é ultrapassada e incorporada. E tal sequência não tem fim.

O desiderato fundamentalmente inelutável de uma descrição completa do mundo é uma expressão da diferença ontológica, i. e., da diferença entre aquilo que existe objetivamente como "sendo-o-caso" e seu "ser-o-caso". O excesso elusivo em que soçobra malgradadamente toda descrição é, pois, o excesso do ser face ao ser objetivado. Quando Quine observa que ser significa ser o valor de uma variável ligada, ele conceitualiza inequivocadamente essa forma de atrofia - a qual Heidegger chama de ser simplesmente dado [*Vorhandenheit*] e que forma o *ens commune* abstrato, ou, antes ainda, o ser abstrativo dos objetos. A diferença ontológica seria, com isso, trivializada. Mas, a circunstância em que o ser veritativo converte-se necessariamente no ser temporal atesta, em contrapartida, a não trivialidade da diferença ontológica, e isso justamente como aquela diferença ou lacuna na qual a *physica militans* tem de empenhar-se infinitamente.

A crença de que a física, no que diz respeito a uma descrição completa do mundo,

não possui nenhuma concorrência da parte das outras disciplinas e que ela tampouco tem de temer a metafísica, eis o que constitui o fisicalismo legítimo e ameno. Este último se torna acrítico, quando passa a considerar o fim da física como sendo algo fundamentalmente possível. Como, porém, não apenas o ser veritativo é temporal, senão que também, às avessas, o ser temporal - bem como, em última análise, todo ser em geral - é veritativo, com o nivelamento da diferença ontológica o conceito de verdade é implicitamente tratado de modo deflacionário no fisicalismo acrítico. Teorias deflacionárias da verdade e fisicalismos acríticos acham-se, nessa medida, intimamente ligados. Uma teoria da verdade substancial, capaz de fazer jus a todos

os três aspectos da verdade, unindo o ser veritativo ao ser temporal, mantém resolutamente diante dos olhos, ao contrário, a incomensurável concreção da natureza e a diferença ontológica.

Referências bibliográficas

ARISTOTELES. *Metafísica*. [s.d.].

MAUTHNER, Fritz. *Wörterbuch der Philosophie*, Leipzig, 1923.

SELLARS, Wilfrid. Time and the World Order. In: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Band III: Scientific Explanation, Space, and Time, hg. von Herbert Feigl und Grover Maxwell. Minneapolis: 1962.

Sobre a teoria da não analisibilidade do conhecimento de Williamson

RESUMO

Há uma intuição perene em teoria do conhecimento segundo a qual o conhecimento é analisável. *Grosso modo*, supõe-se que o conceito conhecimento pode ser elucidado graças a conceitos mais primitivos e mais claros do que o próprio conceito de conhecimento. Esta perspectiva foi recentemente desafiada de forma severa por Timothy Williamson, o qual argumenta que não é possível encontrar-se uma análise conceptual verdadeira do conhecimento e que o próprio conceito de conhecimento é primitivo. Neste ensaio inspeccionamos essa teoria e algumas réplicas, concluindo que os argumentos de Williamson contra o projecto de análise do conhecimento somente colhem à luz de uma interpretação usual mas quanto a nós demasiado rígida do significado de 'análise'. No final do ensaio submetemos uma interpretação alternativa de 'análise' que deixa em aberto a possibilidade de elucidar-se o conceito de conhecimento por essa via. O nosso derradeiro objectivo é mostrar as vantagens teóricas resultantes dessa possibilidade.

Palavras-chave: Análise; Conhecimento; Justificação; Crença; Verdade.

ABSTRACT

There's a perennial intuition within theory of knowledge according to which knowledge is analyzable. Broadly, it is supposed that the concept of knowledge can be explained through more primitive and revealing concepts. This view was recently harshly challenged by Timothy Williamson, who holds that it isn't possible to find a true conceptual analysis of knowledge, and that the concept of knowledge is primeval. In this essay we evaluate Williamson's theory that knowledge is unanalyzable, as well as some replies, and conclude that his arguments against the possibility of analysis of knowledge only hold considering a common but, in our opinion, very stringent interpretation of 'analysis'. At the end of the essay we submit an alternative construal of 'analysis' which allows the possibility of an analytic elucidation of the concept of knowledge. Our final objective in so doing is to show the theoretical advantages of that possibility.

Key words: Analysis; Knowledge; Justification; Belief; Truth.

* Doutor em Filosofia, Universidade de Lisboa, Centro de Filosofia. *Postdoctoralfellow* do grupo LANCOG.

Prólogo

Em filosofia procuramos definições. Queremos que essas definições sejam simultaneamente descritivas, explicativas e informativas (GUPTA, 2009). Mais importante ainda, alimentamos o desiderato de que sejam verdadeiras. Assim é também com a definição de conhecimento.¹ Com efeito, a história da filosofia mostra que muitos filósofos pensaram que valia a pena procurar por uma definição do conhecimento com estas propriedades. E muitos deles pensaram que a melhor forma de o fazer seria usando uma análise do fenómeno, do estado ou do seu conceito. Este projecto de análise do conceito de conhecimento assenta presumivelmente num desiderato com milhares de anos.² Ele ganhou bastantesaliência no seio da epistemologia já em pleno século XX, principalmente, mas não apenas, depois de Gettier (1963, p. 121-123) ter—segundo muitas vozes—falsificado a célebre Definição Tradicional do Conhecimento (doravante DTC), a qual sugere que o conhecimento é crença verdadeira justificada.

A DTC é uma análise no sentido em que, *grosso modo*, divide o conhecimento em três elementos: crença verdade e justificação. A cada um dos elementos corresponde uma condição necessária para haver conhecimento. A definição reclama também que as três condições necessárias são conjuntamente suficientes para alguém ter conhecimento. Do ponto de vista teórico, a DTC congrega pois quatro teses: três sobre a necessidade de cada uma das condições e uma sobre a sua suficiência conjunta. Cada uma destas quatro teses pode ser alvo de discussão. Existe uma tendência generalizada na epistemologia contemporânea para aceitar a ideia de que a tese refutada no ensaio de Gettier é a da suficiência, a quarta

que referimos. As razões apontadas para essa falha são múltiplas, por exemplo, a falibilidade da justificação (LEHRER & PAXSON 1969, p. 225-237). Há também quem rejeite a tese da necessidade da justificação (UNGER, 1968, pp. 157-170), substituindo-a por outra ou outras condições necessárias. Apenas um número muito reduzido de filósofos disputa a tese da necessidade da condição de crença, e não estamos conscientes de qualquer caso de rejeição da tese da necessidade da condição de verdade.³

O alegado falhanço das subsequentes tentativas para se encontrar uma análise que pudesse resolver o problema da suficiência conjunta das três (ou mais) condiçõesnecessárias para haver conhecimentoacabou por levar alguns filósofos a um cepticismo em relação à possibilidade de se encontrar uma definição verdadeira com o formato de análise. O mais discutido caso de cepticismo a propósito dessa possibilidade é porventura o de Williamson (2000, p. 1- 48). Para evitar confusões acerca da noção de análise por ele criticada, temos de desambiguar primeiro essa noção.

Sobre a noção de análise

Segundo Beaney (2007, p. 197), a noção de análise não é rígida, ao contrário do que é frequentemente aceite, muitas vezes de forma tácita e apenas justificada por fracos argumentos de autoridade. Com efeito, a julgar pela inspecção histórica do seu percurso, a noção tem sofrido várias alterações e tem servido diferentes desideratos, filosóficos e científicos. Beaney identifica três variantes abrangentes da noção: a análise decomposicional, a análise regressiva e a análise transformativa (ou interpretativa). A primeira consiste essencialmente na decomposição (separação ou divisão) de uma

¹ Tal como usada no nosso texto, a expressão “conhecimento” refere-se ao conhecimento *proposicional*.

² Segundo a *parlance* habitual na literatura filosófica, começou com Platão (*Ménon* 85c; e *Teeteto* 201c-d, 202c).

³ Se o leitor se sente legitimamente incomodado com o modo ousado, directo e pouco esclarecedor como introduzimos e usamos a noção de verdade, pedimos-lhe para a substituir, quando necessário, pela noção de factividade. *Grosso modo*, a noção de que saber que *p* implica o facto de que *p*. Embora a noção de factividade não seja talvez menos problemática e controversa do que a de verdade, pensamos que quando em conjunto podem facilitar uma melhor compreensão da intuição que lhes subjaz, contribuindo assim para se explicarem mutuamente.

noção, de um conceito ou de uma ideia em elementos mais primitivos e mais simples. A segunda consiste essencialmente na redução de uma noção, de um conceito ou de uma ideia a axiomas ou a princípios básicos. A terceira consiste essencialmente na transformação de uma expressão linguística, de uma noção, de um conceito ou de uma ideia à sua vertente lógica e linguística.

Muitas das tentativas pós-Gettier para definir o conhecimento assentam em análises decompositivas (SHOPE, 1983 *passim*). Crucialmente, uma análise decompositiva do conhecimento decompõe o conceito de conhecimento, o *analysandum*, em conceitos mais primitivos e mais claros, o *analysans*. Para uma análise decompositiva ser verdadeira é alegadamente necessário que os conceitos no seu *analysandum* e *analysans* sejam pelo menos extensionalmente equivalentes, quer dizer, que tudo o que caia no domínio definido pelo *analysandum* caia também no domínio definido pelo *analysans*. Assim, por exemplo, se todos os casos de crença verdadeira justificada, o *analysans* da DTC, fossem casos de conhecimento, o *analysandum* da DTC, teríamos, alegadamente, uma análise decompositiva verdadeira do conhecimento (ver Figura 1). Gettier *et al* argumentam que não é o caso.

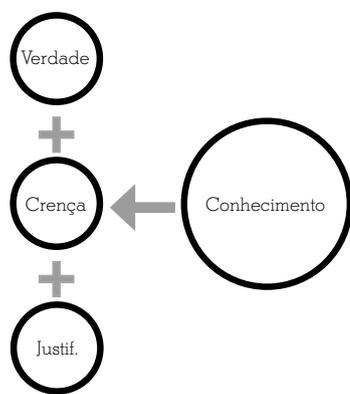


Figura 1

Nesta linha, é também geralmente aceite (AUDI, 2011, p. 247) que uma análise verdadeira do conceito de conhecimento terá de apresentar as condições *necessárias* e *suficientes* para alguém ter conhecimento. Uma análise é falsa se é possível divisar casos, contra-exemplos, que falsificam a necessidade, a suficiência, ou ambas, das condições no seu *analysans*.

Vamos pois supor, para efeitos da nossa discussão neste ensaio, que uma análise em ordem do conhecimento tem de satisfazer os três requisitos descritos nos parágrafos anteriores, isto é, (I) tem de ser uma análise decompositiva (II) cujo *analysandum* e o *analysans* têm a mesma extensão, e que (III) apresenta as condições necessárias e suficientes para alguém ter conhecimento. Vamos chamar a estes requisitos, respectivamente, *requisito da decomposição* (RD), *requisito da equivalência das extensões* (REE) e *requisito da necessidade e suficiência das condições* (RNS). Uma análise que satisfaça estes três requisitos é uma análise *conceptual* verdadeira. É este, parece-nos, o sentido de 'análise' (do conhecimento) usado e visado por Williamson (2000, p. 2-4). É contra a possibilidade de haver uma tal análise que se move a sua crítica.

Williamson vs projecto analítico

Williamson (2000, p. 2-48) oferece pelo menos três argumentos para sustentar a sua rejeição do projecto analítico em torno do conceito de conhecimento.⁴ O primeiro argumento procura estabelecer que não é possível uma análise do conhecimento porque qualquer *analysans* do conceito de conhecimento falha, isto em virtude de o conceito de conhecimento, o *analysandum*, e qualquer conceito de crença verdadeira + *x*, o habitual *analysans* visado por muitas tentativas de definição do conhecimento, terem sempre diferentes extensões. Vamos por isso chamar-lhe *argumento da não-identidade dos conceitos* (ANIC). Já o segundo ar-

⁴ O qual designa por *programa reducionista*. A propósito desta rejeição, ver também Haddock, Millar & Pritchard (2010, *passim*), Jackson (2002, p. 517) e Harman (2002, p. 420). Também Alston (2005, p. 11-21) abraça a ideia de que o projecto analítico tradicional está de alguma forma esgotado.

gumento visa estabelecer que uma tal análise é impossível, ou bastante improvável, uma vez que qualquer tentativa de análise do conceito de conhecimento se apresenta comoviciosamente circular. Vamos por isso chamar-lhe o *argumento da circularidade* (AC). Por seu turno, o terceiro argumento reclama que a inspeção do percurso histórico do problema, em especial a inspeção história de sucessivas falsificações de múltiplas definições analíticas de conhecimento que foram serem propostas depois do ensaio de Gettier, reforça a plausibilidade das conclusões do ANIC e do AC.⁵ Vamos por isso chamar-lhe *argumento histórico* (AH). De seguida passamos em revista cada um destes argumentos e algumas réplicas.

ANIC. Para Williamson (2000, p.21) o conhecimento é uma atitude proposicional, alegadamente uma atitude de aceitação que um agente S tem relativamente a uma proposição *p*. Se S sabe que *p* está numa relação mental de apreensão e aceitação de *p* e é o caso que *p*, porque se não fosse o caso que *p* a atitude proposicional não poderia ser conhecimento, pois o conhecimento implica verdade. Daí o conhecimento ser uma atitude proposicional *factiva* (a mais inclusiva do ponto de vista epistémico), pois implica um facto no mundo. Williamson concebe essa relação entre a atitude de S para com *p* e *p* como um *estado mental* que fornece as condições necessárias e suficientes para o conhecimento. Nesta acepção, o conhecimento (tal como a *crença simpliciter*) é um estado mental. O *conceito* de conhecimento refere-se, portanto, a um estado mental, sendo por isso o conceito de algo mental.

Já o conceito de *crença verdadeira* não é, ainda segundo Williamson (2000, p. 30), o conceito de um estado mental. O seu ponto é que se um conceito é o resultado da conjunção de vários conceitos, e se um dos conceitos que forma essa conjunção é o conceito de algo não-mental, então o conceito-resultado será o conceito de algo não-mental.

Uma vez que o conceito de crença verdadeira (ou de crença verdadeira + *x*) é um conceito que resulta da conjunção do conceito de crença, algo mental, e do conceito de verdade, algo não-mental, segue-se pelo critério que o conceito de crença verdadeira não pode ser o conceito de algo mental.

Ora, se o conceito de conhecimento é o conceito de algo mental, e se o conceito de crença verdadeira é um conceito de algo não-mental, segue-se alegadamente que os dois conceitos não podem ser extensionalmente equivalentes, pois a extensão de um é sempre diferente da extensão do outro (ver Figura 2). O REE não é satisfeito. Assim, conclui Williamson, *qualquer* análise do conceito de conhecimento em termos dos conceitos de crença verdadeira + *x* está a partida condenada a falhar.



Figura 2

Cassam (2009b) critica o ANIC, ao qual se refere como o *argumento dos dois conceitos distintos*. A sua crítica bifurca-se problema do conceito, por um lado, e no problema do estado, por outro.

No que respeita ao problema do conceito, a apreciação de Cassam desenvolve-se a partir da analogia que estabelece entre o conceito *conhecimento* e o conceito *solteiro*. Suponha-se que procedemos para uma análise do conceito *solteiro* usando em conjunção os conceitos *casado* e o conceito *homem*. Obtemos então a seguinte análise: *Um solteiro é um homem não-casado*. Cassam alega que se a avaliação que Williamson faz acerca da impossibilidade de se analisar o conceito de conhecimento estiver correcta,

⁵ Cassam (2009a), *contra* Williamson *et al*, delinea a possibilidade de análise do conhecimento. Os argumentos (com outras designações) são também elencados em Cassam (2009b).

então análises como esta também não podem obter. Não podem, porque o conceito *solteiro* não pode ser conceptualmente analisado usando uma conjunção de conceitos que contêm como componentes um conceito pertencente à classe dos conceitos maritais, *casado*, e um conceito que não pertence a essa classe, *homem*. Assim, pretende-se mostrar que se não estamos preparados para rejeitar análises deste género, então também não deveríamos rejeitar a possibilidade de uma análise do conceito de conhecimento em termos de conceitos que se referem a diferentes classes de coisas.

O problema com esta avaliação de Cassam, pensamos nós, é que talvez seja possível uma análise como (A) 'um solteiro é homem não-casado' sem que seja concomitantemente possível uma análise como (B) 'o conhecimento é crença verdadeira + x'.⁶ As razões para assim ser são, pensamos nós, do foro linguístico e metafísico. Linguisticamente, A surge na forma de uma proposição analítica. Ora, segundo muitos filósofos da linguagem, proposições analí-

ticas são proposições verdadeiras apenas à custa do seu significado. Por outro lado, metafisicamente, A estabelece uma necessidade conceptual. Todavia, nenhuma destas duas situações é aplicável a B, o que milita a favor da hipótese de haver uma disanalogia em marcha no exemplo fornecido por Cassam.

Uma outra maneira, quanto a nós com mais hipóteses de ser bem-sucedida, que o defensor do projecto analítico teria de criticar o ANIC seria recusar a sua premissa de que o estado de crença verdadeira não é um mental.⁷ Recorde-se que a principal razão que o leva a propor que o estado de crença verdadeira não é um estado mental é o alegado facto de esse estado depender de um elemento não-mental: a condição da verdade. Este diagnóstico é todavia rejeitado no que respeita ao estado do conhecimento e ao estado de crença *simpliciter*, pois, também alegadamente, esses estados não admitem elementos extra-mentais. Mas este diagnóstico afigura-se-nos contra-intuitivo. Uma forma talvez rude mas porven-

⁶ Aliás, o próprio Williamson (2000, p. 31) refere-se ao conceito de solteiro como uma excepção no que respeita à possibilidade de análise conceptual, não como um protótipo dessa possibilidade.

⁷ Cassam tenta algo do género mas sem grande sucesso, uma vez que a sua crítica não apresenta argumentos substantivos mas apenas uma crítica à metodologia seguida por Williamson. Vamos evitar de forma deliberada entrar nos detalhes da complexa discussão que Williamson produz em trono do problema do conhecimento enquanto estado, até porque não estamos certos de ter apreendido todas as suas *nuances*. Mas não podemos evitá-la completamente, pois isso faria de nós descuidados e injustos. Por isso vamos lateral e resumidamente explicar o que o filósofo tem mente a este respeito. Basicamente, segundo ele (2000, p. 49-51), o internalista (e o internalismo referido aqui é uma teoria sobre estados mentais, não a teoria epistemológica sobre a origem da justificação genérico) assenta a sua pretensão de que o conhecimento é factorizável em componentes mentais e não-mentais porque não é realmente um estado mental. Para Williamson, uma condição restrita (*narrow*) é uma condição tal que se essa condição obtém no caso *a* em que um agente está determinada configuração física interna, então obtém no caso *b* em que um agente está na exactamente mesma configuração física. Por exemplo, se a condição (C) '...sabe que *p*...' obtém no caso *a* para S quando este está numa determinada configuração física, então C também obtém no caso *b* em que um agente está exactamente na mesma condição física que S está em *a*. Nesta acepção, condições restritas são condições supervenientes em relação ao estado físico interno dos agentes. C será uma condição estendida (*broad*) se não for restrita. Uma condição ambiental (*environmental*) é uma condição tal que se essa condição obtém no caso *a* em que o ambiente tem uma determinada configuração (física, externa relativamente ao agente e à sua mente), então também obtém no caso *b* em que o ambiente está na exactamente mesma configuração. Nesta acepção, condições ambientais são condições supervenientes em relação ao estado físico do ambiente. A condição C é uma condição compósita (*composite*) se, e só se, é a combinação de uma condição restrita, interna, e de uma condição ambiental, externa. A condição C é primária (*prime*) se, e só se, não é compósita (2000, p. 65-67). Às condições restritas, estendidas, compósitas e primárias correspondem estados, estados que adoptam a mesma designação que essas condições. Williamson chama internalismo à teoria segundo a qual estados mentais são estados/condições restritos. Nesta acepção internalista, estados mentais são estados supervenientes somente em relação ao estado físico interno de um agente. Tendo em conta esta interpretação, o internalismo recusa que o conhecimento seja um estado/condição mental, uma vez que recusa que seja um estado/condição restrito. Na base desta recusa está a ideia, incontroversa, também segundo Williamson (2000, p. 55), de que é possível divisar casos em que o agente está exactamente na mesma configuração física em *a* e *b*, mas C obtém em *a* e não em *b*. Esses são casos nos quais o estado interno dos agentes é o mesmo, mas em que o agente no caso *a* sabe que *p* e o agente no caso *b* não sabe que *p*. Por exemplo, no caso *a*, o agente está num determinado estado físico interno e sabe que está um ecrã de computador à sua frente porque (além de ter o seu sistema cognitivo em perfeitas condições de funcionamento) vê um ecrã de computador à sua frente, o qual é a origem da sua percepção. No caso *b*, o agente está exactamente no mesmo estado físico que o agente em *a* mas, vítima de uma ilusão massiva (induzida por cientista, máquina, génio, etc.) não vê um ecrã à sua frente, simplesmente porque não existe tal ecrã, apenas a ilusão de que existe. Por conseguinte, S sabe que está um ecrã à sua frente no caso *a* mas não no caso *b*. Conclui-se então que C, tal como definida acima, terá de ser uma condição estendida, uma vez que não é superveniente apenas em relação ao estado físico interno de um agente.

tura eficiente de avaliar o conflito de intuições é a seguinte. Suponha-se que (1) o estado de crença verdadeira inclui elementos extra-mentais, e que (2) se um estado é mental não inclui elementos extra-mentais. Por 1 e 2 segue-se que (3) o estado de crença verdadeira não é um estado mental. Como vimos, esta interpretação parece acomodar a perspectiva de Williamson. Suponha-se então agora que (4) o estado de conhecer é um estado mental. Por 2 e 4 segue-se que (5) o estado de conhecer não inclui elementos extra-mentais. Contudo, também para Williamson, (6) o estado de conhecer é uma atitude proposicional factiva. Ora, (7) atitudes proposicionais factivas incluem elementos extra-mentais: uma proposição - supondo que proposições são entidades extra-mentais. Portanto, por 4, 5, 6, 7 obtém-se que (8) o estado de conhecer é um estado mental (por 4) e uma atitude proposicional factiva (por 6), não incluindo (por 5) e incluindo (por 7) elementos extra-mentais. Estamos a pensar em 8 quando nos colocamos na pele do defensor do projecto analítico e sugerimos que há um conflito de intuições na posição. Talvez o defensor do projecto analítico não tenha aqui suficientes bases para reclamar que existe uma contradição formal, mas talvez tenha material suficiente para sugerir que há intuições contraditórias a operar entre 1 e 8.

Supondo contudo que o defensor do projecto analítico tem de facto uma *reductio ad absurdum* entre mãos, segue-se que pelo menos uma premissa de 1 a 7 tem de ser falsa. Ora, uma vez que de 1 a 6 são suposições que Williamson aceitaria como verdadeiras, é provável que para ele o problema resida em 7, uma vez que não dá qualquer indicação de aceitar esta premissa, pelo contrário. Mas como negar a plausibilidade desta premissa? Não fazem as proposições parte do estado mental de conhecer? Sim, é o próprio Williamson que o admite ver acima a sua caracterização de conhecimento). E não são essas entidades, a consi-

derar a opinião de muitos filósofos, extra-mentais.⁸ Sim. Se assim for, 7 não pode ser falsa e uma das premissas de 1 a 6 sustentada por Williamson tem de ser falsa. Parece-nos que o elo mais fraco, porque menos intuitivo, é a premissa 5. O esquema mais intuitivo para o defensor do projecto analítico parece portanto ser o descrito na Figura 3.⁹



Figura 3

O argumento do defensor do projecto analítico a favor da possibilidade de análise do conceito de conhecimento poderia então talvez correr do seguinte modo: (I) o conhecimento é uma atitude *proposicional* factiva; (II) atitudes proposicionais factivas *incluem* elementos extra-mentais; (III) o conceito de algo que inclui constituintes extra-mentais é o conceito de algo não-estritamente-mental; (IV) Por *i*, *ii* e *iii* o conceito de conhecimento é um conceito não-estritamente-mental; (V) Conceitos não estritamente mentais são *passíveis* de ser analisados em termos de *outros* conceitos não estritamente mentais (e.g., crença verdadeira + *x*), uma vez que, pertencendo à mesma classe de conceitos, podem ter a mesma extensão e satisfazer o REE; (VI) Por *i* a *v*, o conceito de conhecimento é susceptível de análise bem-sucedida. Estamos todavia convictos de que o defensor do projecto analítico teria bastante dificuldade em demonstrar a verdade de algumas destas premissas, especialmente a *ii* e *iii*, cuja

⁸ A perspectiva surge delineada em Frege (1956, p. 289-311) e Dummett (2006, p. 3). McGrath (2011) referencia (no ponto 7.1. da sua exposição) vários defensores do chamado *argumento fácil* a favor da existência extra-mental de proposições.

⁹ Note-se que mesmo o estado de crença *simpliciter*, a haver um tal estado, parece admitir elementos extra-mentais, e.g., proposições.

prova nos parece exigir uma maquinaria filosófica que estamos longe de possuir. Deixaremos por isso essa defesa para quem nela estiver habilitado e interessado.

AC. Mesmo supondo que o defensor do projecto analítico consegue de algum modo mitigar a força do ANIC, tal não significa que o assunto esteja resolvido a seu favor. Na verdade, o segundo argumento de Williamson contra a possibilidade de análise coloca problemas igualmente complicados. Este segundo argumento visa estabelecer que qualquer análise do conceito de conhecimento é *viciosamente* circular e, por conseguinte, desinteressante do ponto de vista filosófico.

Williamson aceita que o conhecimento implica crença verdadeira (2000, p. 8-10, 34, 41-44). Tal não é a seu ver indicador de que uma análise é possível. O seu ponto é que qualquer tentativa de análise é *circularmente viciosa* pelo facto de o conceito de conhecimento, o *analysandum*, estar directa ou indirectamente 'contido' no *analysans*. O argumento assenta numa analogia (vide Figura 4). Eis a passagem relevante:

Se G [a crença] é necessária para F [o conhecimento], não tem de haver uma condição suplementar H [e.g., a justificação], definível independentemente de F, tal que a conjunção de G e H é necessária e suficiente para F. Ser colorido, por exemplo, é necessário para ser vermelho,

mas se procuramos uma outra condição que em conjunção com ser colorido seja necessária e suficiente para ser vermelho, apenas encontramos condições definíveis em termos de "vermelho": ser vermelho, ser avermelhado se colorido. (WILLIAMSON, 2000, p. 32).

Como vimos acima, Williamson defende que o conhecimento é um conceito primitivo. Defende também (2000, p.193-207), além disso, que toda a evidência tem de ser conhecimento ($E=K$). Se a justificação (epistémica) é uma questão de se possuir evidência, segue-se pela fórmula que um agente só terá justificação se tiver conhecimento. Inverte-se assim o tradicional sentido da causação e da explicação referente à relação entre conhecimento e justificação. Não é a justificação que está *conceptualmente* na origem do conhecimento (embora possa por vezes ter primazia na sequência causal-temporal), mas sim este que está na origem daquela.¹⁰ Eis pois a razão por que analisar o conhecimento em termos de crença verdadeira justificada implica desde logo para Williamson uma circularidade viciosa: analisa-se o conhecimento em termos de justificação, mas esta depende, causal e conceptualmente, daquele. Logo, o conhecimento é trivial e não-informativamente analisado em termos de conhecimento, dando lugar à referida circularidade explicativa viciosa.¹¹

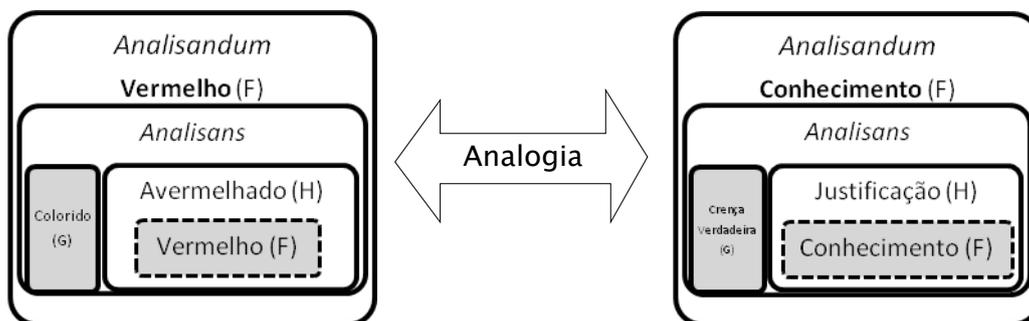


Figura 4

¹⁰ Paralelamente, o conhecimento é também para Williamson (2000, p. 47) a norma da crença e, mais famosamente ainda, a norma da asserção (2000, p. 249-256).

¹¹ Williamson (2000, p. 44-45) descarta também a possibilidade de uma concepção disjuntiva válida de crença em termos de conhecimento e opinião. Segundo ele, não podemos usar os termos "opinião" e "conhecimento" sem estamos a usar simultaneamente o conceito de crença. Por consequência, também neste caso existe circularidade viciosa na explicação.

Mais uma vez Cassam não concorda com este resultado. Segundo ele (2009b), a analogia não obtém porque os *analísanda* em cada extremo da analogia, respectivamente, o conceito de conhecimento e o conceito vermelho, pertencem a diferentes classes de conceitos. Cassam vale-se da clássica distinção lockeana entre ideias simples e complexas para estabelecer a sua posição. Para ele, os conceitos *vermelho* e *conhecimento* assentam em diferentes tipos de ideias, tendo por isso diferentes estruturas, propriedades e comportamentos sob análise. Enquanto ao conceito de vermelho corresponde, por assim dizer, uma ideia simples, ao conceito de conhecimento corresponde uma ideia complexa. Daqui segue-se alegadamente que, por um lado, o conceito de vermelho não é susceptível de análise por ser, digamos assim, um conceito simples, e, por outro lado, o conceito conhecimento é susceptível de análise, uma vez que é, digamos assim também, um conceito complexo.

A estratégia de Cassam é interessante, mas é difícil perceber se é possível aplicar essa estratégia a outras analogias sugeridas por Williamson (2000, p. 32-33) que empregam apenas conceitos susceptíveis de serem identificados com ideias complexas, como por exemplo o conceito de paternidade. No caso de essas outras analogias serem susceptíveis de aplicação, o sucesso da objecção de Cassam fica inviabilizado.

AH. Williamson (2000, p. 30-32) reclama que uma avaliação do percurso histórico do problema na era pós-Gettier fornece a evidência necessária – a acumulação de falsificações de sucessivas tentativas de análise conceptual do conhecimento – para confirmar a plausibilidade das conclusões do ANIC e do AC.

O defensor do projecto analítico pode contudo retorquir que o esquema de falhanços apenas revela que ainda não foi encontrada uma definição verdadeira em

forma de análise, mas que não exclui *isoladamente* essa possibilidade. O AH não nos parece pois decisivo, ou pelo menos não parece ter a força do ANIC e do AC.

Feitas a contas, temos de concordar que Williamson apresenta uma história plausível em torno da impossibilidade de se encontrar uma análise conceptual verdadeira do conceito de conhecimento. Estará pois o projecto analítico liquidado no que toca à definição de conhecimento por via de uma análise? Pensamos que não. De seguida submetemos uma via alternativa que, do nosso ponto de vista, salvaguarda muito do espírito que governa esse projecto, bem como alguns dos desideratos na sua raiz.

Um dogma da epistemologia contemporânea

Há um dogma na epistemologia produzida na tradição analítica no período pós-Gettier. Trata-se da ideia de que *só há uma decomposição analítica filosoficamente valiosa do conceito de conhecimento*: a que satisfaz, a um tempo, o RD, o REE e o RNS. O dogma, pois que nos parece uma questão de fé não sustentada por qualquer razão plausível, motivou muitos filósofos pós-Gettier a procurar durante muito tempo a *única* análise valiosa do conhecimento (SOSA, 1974, p. 394), numa demanda só comparável à encetada pelos cavaleiros do Rei Artur quando este lhes ordenou que encontrassem o Santo Graal.¹²

A perspectiva de que só há uma análise valiosa do conhecimento e que tem de ser uma análise conceptual esbarra não apenas nas dificuldades colocadas por Williamson, mas também noutras de carácter mais genérico. Uma tal perspectiva tem de lidar, por exemplo, com o chamado *paradoxo da análise*. A sua explicação simplificada (SORENSEN, 2003, p. 79) é a seguinte. Se, numa análise conceptual, o sen-

¹² Curiosamente, no final do *Teeteto* (210c), ao rejeitar todas as definições de conhecimento que apresentou (pela boca de Teeteto, sequencialmente refutadas por Sócrates), Platão parece abrir as portas a uma demanda heróica, mas quiçá fútil, por essa almejada definição-análise conceptual. Se tomarmos pois a analogia à letra, Platão está para o Rei Artur tal como muitos teóricos do conhecimento que se seguiram a Platão estão para os cavaleiros do Rei Artur. Estes procuram o Santo Graal, uma peça única, aqueles procuram

tido de um *analysans* 'coloca' de mais ou de menos do que é colocado pelo sentido do *analysandum*, então a análise será falsa – porque viola o REE e o RNS. Mas se o sentido do *analysans* coloca o mesmo que o sentido do *analysandum*, então a análise será redundante (trivial) e não-informativa.¹³ Uma análise que exhibe uma destas duas propriedades, ou ambas, não pode ser filosoficamente valiosa.

Alegadamente, todas as tentativas de análise conceptual do conhecimento ensaiadas no período pós-Gettier sofrem de um destes problemas. Ou o *analysans* coloca condições a mais, condições que determinados contra-exemplos mostram ser desnecessárias para alguém ter conhecimento, caso em que análise falha por excesso (falha o RNS na parte da necessidade das condições), ou o *analysans* coloca condições de menos, condições que determinados contra-exemplos mostram ser conjuntamente insuficientes para alguém ter conhecimento (falha o RNS na parte da suficiência das condições), caso em que a análise falha por defeito, ou a análise coloca condições circulares, caso em que análise falha por não ser informativa. Quando inspeccionada à luz do paradoxo da análise, a história do chamado *problema de Gettier* (ou *problema da quarta condição*) é indiciadora de que algo está menos bem com o desiderato de análise conceptual do conhecimento e com a ideia de que só este tipo de análise é valioso. Mas, se assim é, segue-se aparentemente que nenhuma das tentativas de análise que foram encetadas depois de Gettier tem qualquer mérito ou valor. Por mais que queiramos aceitar este resultado, temos muita dificuldade em fazê-lo, pois que se nos apresenta como muito estranho e implausível. Que essas tentativas de análise não tenham atingido o seu objectivo primário, *i.e.*, definir o conhecimento por via de uma análise conceptual verdadeira, não parece implicar *simpliciter* que não têm qualquer valor teórico e/ou filosófico. O facto de

muitas dessas tentativas apresentarem, na opinião de bastantes filósofos, pelo menos condições necessárias para o conhecimento falsifica de imediato essa implicação e, por conseguinte, a suposição que nela assenta.

Quiçá consciente deste empecilho na sua engrenagem teórica, Williamson (2000, p. 4) antecipa e bloqueia a empresa de se salvar o projecto analítico do conhecimento recorrendo-se a tentativas de análise que são *aproximações sofisticadas* a uma análise verdadeira. Segundo ele, podem existir muitas tentativas de análise suficientemente complexas ao ponto de estarem muito próximas do objectivo de uma análise em ordem, sem no entanto haver realmente uma que o esteja. Mas mesmo considerando que Williamson está certo a respeito disto, não segue daí que essas tentativas de análise não tenham valor. É essa possibilidade que desejamos explorar.

Por que razão teríamos de aceitar que só as decomposições analíticas que satisfazem a só um tempo os três requisitos acima descritos são filosoficamente valiosas?

Considere-se, por exemplo, a seguinte decomposição analítica: o *conhecimento é a atitude proposicional factiva mais inclusiva*. Esta é reconhecidamente a elucidação do conhecimento visada por Williamson. Mas, quer Williamson o aceite, quer não, trata-se de uma decomposição analítica (embora não seja necessariamente uma tentativa de análise conceptual, pelas razões alegadas por Williamson aqui e ali). O conceito de conhecimento é *decomposto* em outros conceitos que, sendo aparentemente mais primitivos e esclarecedores do que aquele, são usados para o explicitar filosoficamente, satisfazendo assim o desiderato de elucidação do conceito de conhecimento manifestado por Williamson (2000, p. 33). Não há, parece-nos, como escapar à inevitabilidade da decomposição de um conceito noutros desde que usemos certas expressões que envolvem conceitos para explicitar outras que introduzem conceitos. Assim, pa-

¹³ Esta é a versão 'linguística' do paradoxo (FOLEY, 1999, p. 25), mas pensamos que podemos aplicar o paradoxo igualmente bem à versão 'conceptual'.

rece-nos, a pergunta que se impõe agora é: será que a decomposição analítica submetida por Williamson não é filosoficamente valiosa? Como é óbvio, pensamos que não, tendo em vista a força dos argumentos que a sustentam e a plausibilidade que daí retira. Mas tanto o pensamos para a decomposição submetida por Williamson como para muitas outras submetidas por outros filósofos. No limite, pensamos que mesmo não satisfazendo o REE e o RNS, e portanto não sendo *prima facie* valiosas, à luz de um critério de *quantidade*, essas decomposições são contudo *ulimafacie* valiosas, à luz de um critério de *qualidade*. Explicamos de seguida porquê.

Em Química faz-se a distinção entre análise quantitativa e análise qualitativa de um elemento.¹⁴ Grosso modo, o primeiro tipo de análise refere-se aos subelementos e respectivas *quantidades* (mensuráveis) que compõem um dado elemento químico, já a segunda refere-se às propriedades *qualitativas* específicas de um dado elemento químico (e.g., reactividade, solubilidade). Analogamente, pensamos, uma decomposição analítica *quantitativa* do 'elemento' *conhecimento* refere-se—quantitativa e exaustivamente—a cada 'subelemento' que o compõe, enquanto uma decomposição analítica *qualitativa* do 'elemento' *conhecimento* refere-se às propriedades qualitativas específicas desse elemento (e.g. crença, justificação).

No que concerne a conceitos de natureza epistemológica, uma decomposição analítica qualitativa pode estar em ordem mesmo que a ela não corresponda uma decomposição analítica quantitativa em ordem. Por exemplo, a decomposição analítica qualitativa do conceito *conhecimento* como *crença verdadeira justificada* pode estar em ordem mesmo o seu correlato quantitativo não estando.¹⁵ Para se ver que

assim é, compare-se essa decomposição analítica qualitativa com um seu análogo concernente ao elemento 'bolo de laranja': massa de açúcar e ovos, sumo de laranja. Neste caso, não temos uma decomposição analítica quantitativa, uma análise conceptual, do conceito *bolo de laranja* que assente na satisfação do REE e da RNS, pois a extensão desse conceito não é satisfeita pela expressão 'massa de açúcar, etc...', nem ela apresenta as condições necessárias e suficientes haver um bolo de laranja – faltaria discriminar, por exemplo, a condição necessária de a massa ser constituída por uma certa quantidade de farinha, etc. Daí não se segue contudo que a decomposição analítica qualitativa do conceito não esteja em ordem, pois nem é falsa, no que respeita a discriminar propriedades necessárias (embora não todas) do bolo de laranja, nem falha em ser informativa.

Deixando cair a designação 'decomposição' (por ser neste sentido redundante com 'analítica') e substituindo-a por 'elucidação', propomos que uma elucidação analítica *qualitativa* está em ordem se (-i) não é falsa (no sentido descrito no parágrafo anterior), (-ii) exhibe correctamente propriedades do que elucida (não necessariamente todas), e (-iii) é informativa.¹⁶

Epílogo

Elucidações analíticas qualitativas do conceito de conhecimento como por exemplo 'crença verdadeira justificada', 'crença bem-fundada', 'atitude proposicional factiva mais inclusiva' e muitas outras que satisfazem as condições (-i), (-ii) e (-iii) são elucidações complementares, embora talvez não cumulativas ou conjuntamente exaustivas. São explicações epistemológica e filosoficamente indexadas a conjuntos de casos particulares, circunscre-

¹⁴ Fontes – IUPAC: International Union of Pure and Applied Chemistry <http://www.iupac.org>, e Wikipédia: [http://en.wikipedia.org/wiki/Quantitative_analysis_\(chemistry\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Quantitative_analysis_(chemistry)).

¹⁵ Neste caso o correlato quantitativo também seria expresso por 'crença verdadeira justificada'. Nada há de estranho nisto, uma vez que é comumente admitido que a mesma expressão linguística pode denotar e referir diferentes coisas, sejam concretas ou abstractas.

¹⁶ Vide Dey (1993, p. 31-32) para uma concepção pormenorizada de análises qualitativas. Basicamente, Dey argumenta que são instâncias de descrição, ligação e classificação de dados e de informação.

vendo o fenómeno relativamente a esses casos, lançando assim luz sobre ele.¹⁷ No fundo, são modos analíticos igualmente válidos de apresentação e explicitação do mesmo fenómeno e do seu conceito.¹⁸

Se correcta, esta concepção de análise qualitativa do conhecimento tem, da nossa perspectiva, pelo menos as seguintes vantagens teóricas e filosóficas: compatibiliza perspectivas analíticas e (alegadamente) não-analíticas do conceito de conhecimento; acomoda intuições perenes que governam a *praxis* filosófica dos epistemólogos desde os tempos de Platão; possibilita o renovar recursivo da definição e uma visão do fenómeno plural do fenómeno nas suas múltiplas vertentes. Só por si, o conjunto de vantagens agora elencado parece ser suficiente para não abandonarmos o projecto analítico de ânimo-leve, pelo menos naquilo que de melhor nos oferece.

Referências bibliográficas

ALSTON, W., *Beyond "Justification": dimensions of Epistemic Evaluation*, Cornell: Cornell University Press, 2005.

AUDI, R. *Epistemology, a Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, 3. ed., Oxford: Routledge, 2003.

BEANEY, M., 'Conceptions of analysis in the early analytic and phenomenological traditions: Some comparisons and relationships'. In: BEANEY, M., (Org.) *The analytic turn: Analysis in Early Analytic Philosophy*, NY: Routledge, 2007.

CASSAM, Q., 'The Possibility of Knowledge', *Mind* 118 n. 471, 2009a, p. 815-820.

—'Can the Concept of Knowledge be Analysed?' in GREENOUGH, P., & PRITCHARD, D., (Org.) *Williamson on Knowledge*, Oxford: OUP, 2009.

DAWSON, G. 'Justified True belief is Knowledge', in *The Philosophical Quarterly*, v. 31, n. 125, p. 315-329.

DEY, I. *Qualitative data analysis. A User-friendly Guide for Social Scientists*. London – NY: Routledge, 1993.

DUMMETT, M. *Thought and reality*, Oxford: Clarendon Press, 2006.

FOLEY, R. 'Analysis', in AUDI, R. (Org.) *The cambridge dictionary of philosophy*. 2. ed., Edinburgh: CUP, 1999. p. 25.

FREGE, G. 'The thought: a Logical Inquiry' in *Mind*, New Series. v. 65, n. 259, 1956, p. 289-311.

GETTIER, E. 'Is Justified True Belief Knowledge?' in *Analysis*, v. 23, 1963, p. 121-123.

GUPTA, A. 'Definitions' in ZALTA, E. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, disponível em <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/definitions>.

HADDOCK, A., MILLAR, A., PRITCHARD, D. *The nature and value of knowledge: Three Investigations*, Oxford: OUP, 2010.

HARMAN, G. 'Reflections on Knowledge and its Limits' in *The Philosophical Review*, v. 111, n. 3, 2002, p. 417-428.

JACKSON, F. 'Critical Notice of Knowledge and its Limits' in *Australasian Journal of Philosophy*, v. 80, n. 4, 2002, p. 516-521.

LEHRER, K., & PAXSON, T., 'Knowledge: Undefeated Justified True Belief' in *The Journal of Philosophy* v. 66, 1969, p. 225-237.

¹⁷ O que vai de encontro às intuições de alguns filósofos pós-Gettier. Por exemplo, Dawson (1981, p. 316) aceita que conhecimento \leftrightarrow crença justificada verdadeira é falsa, pois conhecimento \rightarrow crença justificada verdadeira é falsa, embora crença justificada verdadeira \rightarrow conhecimento seja verdadeira. Resumindo, nem todos os casos de conhecimento são casos de crença verdadeira justificada (porque, diz Dawson, há casos de conhecimento que são casos de crença fiável injustificada), mas todos os casos de crença verdadeira justificada são casos de conhecimento. Noutra frente, mas imbuído no mesmo espírito, Lycan (2006) pensa que o problema de Gettier continua a necessitar de uma resposta mesmo que não seja possível encontrar *uma* análise irrefutável para o conhecimento. O ponto de Lycan é o de que há que explicar por que razão inúmeros casos de crença verdadeira justificada são (consensualmente) casos de conhecimento e outros não o são. No nosso entender, Lycan chama a atenção para um importante ponto. Esse ponto é o de que a DTC apresenta as condições necessárias e suficientes para múltiplos casos de 'S sabe que p', embora não para todos. A questão relevante que parece daí resultar é: o que faz com que essas condições sejam suficientes para esses casos e não para outros?

¹⁸ Tal como por exemplo, salvaguardando as devidas diferenças, as expressões 'estrela da manhã' e 'estrela da tarde' são modos de apresentação linguísticos válidos do planeta Vénus.

LYCAN, W. 'On the Gettier Problem Problem'" In HETHERINGTON, S., (Org.). *Epistemology Futures*, Oxford: OUP, 2006.

McGRATH, M. 'Propositions' in ZALTA, E. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011, disponível em <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/propositions/>

PLATÃO, *Ménon*. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

_____. *Teeteto*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SHOPE, K. *The Analysis of Knowing. A De-*

cade of Research, Princeton: Princeton University Press, 1983.

SORENSEN, R. *A Brief History of the Paradox: Philosophy and the Labyrinths of the Mind*. Oxford: OUP, 2003.

SOSA, E. 'On Our Knowledge of Matters of Fact', in *Mind*, New Series, v. 83, n. 331, 1974, p. 388-405.

UNGER, P. 'An Analysis of Factual Knowledge' in *The Journal of Philosophy*, n. 6, 1968, p. 157-170.

WILLIAMSON, T. *Knowledge and its Limits*, Oxford: OUP, 2000.

Contextualism, universal pragmatics and metaphysics**

RESUMO

O texto confronta a compreensão metafísica da verdade de Lima Vaz com duas das tendências mais marcantes da teoria da verdade na filosofia contemporânea: Contextualismo e Pragmática Universal.

Palavras-chave: Metafísica; contextualismo; Pragmática universal.

ABSTRACT

The text confronts Lima Vaz's metaphysical understanding of truth with two of the most remarkable trends of the theory of truth in contemporary philosophy: Contextualism and Universal Pragmatics.

Key words: Metaphysics; Contextualism; Universal pragmatics.

* Senior Lecturer of Philosophy, Federal University of Ceará.

** Tradução para o inglês de Fernando Alves Gomes e revisão técnica de Ary Salgueiro, mestrando em Filosofia pela UFC.

Introduction

Philosophy, the knowledge of principles, more than any other form of knowledge has the duty to lay bare its basis and make its fundamental categories explicit. The category "truth" is one of the oldest and most important categories of Western thought, so its not surprising that in times when the very structure and the specific proceedings of the philosophical activity are questioned, the concern about truth is shared by contemporary philosophers just as much as it is by logicians, science theorists, linguists, etc (See Heckmann (1981), Puntel (1983, 1987) and Becker (1988). In other words, the problem of truth, its adequate treatment, and its presuppositions have implications for philosophy, logic, theory of language, theory of knowledge, and ontology (PUNTEL, 1990, p. 2). In the systematic pursue of an enlightened "concept of truth"¹ I will confront Lima Vaz's metaphysical understanding of truth with two of the most remarkable trends of the theory of truth in contemporary philosophy.

A) Richard Rorty and the substitution of transcendence for solidarity: an anti-Platonic conception of truth.

The original intuition of metaphysics (See Snell (1955, p. 258 ff), Gigon (1968) and Hölse (1996, pp. 39), as it is conceived in the Menon (82b_85b), the programmatic writing

of Plato's Academy, was that human knowledge cannot be reduced to the knowledge of experience, but that one can reach an objective type of knowledge through conceptual reasoning. The basis of truth, then, is not the empirical, material world, but the world of thoughts, where there is the rational structure of reality or its essence. Thus the correspondence between spirit and nature is believed to be ontological,² so that logical rules reflect the laws that govern reality itself, and reason is objectively embodied in the laws of nature. According to Rorty (1991), classical philosophy intended to capture the form and the movement of nature and history with the use of concepts, and this ultimately led to the conviction that it is possible to find out how one can fix injustice and hence human history.

In Rorty's view, this is precisely the disease that undermines Western thought. His intuition is exactly the opposite of that of classical metaphysics: there is no higher reality than daily reality³ to provide human action with a horizon of reconciliation and salvation⁴. This is why his proposal consists basically in curing humanity from the Platonic disease, that is, metaphysics⁵ – something that according to Richard Rorty will come as a consequence of the radicalization of the posture of an analytical philosophy that draws on the linguistic turn (RORTY, 1970). As the linguistic turn is taken to its last consequences as a pragmatic

¹ For L. B. Puntel, the expression "theory of truth" indicates a theory that consists of at least five parts: 1) Clarification of the concept of truth; 2) The problem of the criteria of truth; 3) Typology of truth; 4) The paradoxical dimension of truth; 5) The place of the theory of truth in the horizon of the whole of scientific and philosophical knowledge (Cf. Puntel, 1987, p. 2-3, Einleitung).

² On the adequacy formula see Aristotle (Met. IV 7, 1011 b 26 ff.), Thomas Aquinas (De Veritate I 1; S.Th. I q. 16 a 2 ad 2; I q. 21 a 2 ad 2).

³ In the case of the conception of truth this means to put it on the dependency of an instance presumptively autonomous from our beliefs, from our quests and from our use of language. The basic problem posed by pragmatism consists in knowing how to reconnect truth to intentions, to beliefs, to human desires. Thus Davidson, contrary to Nagel, who says that truth is conceived from nowhere, insists on the thesis that truth and falsehood have an essential relation to the existence of thinking creatures. See Nagel (1986) and Davidson (1990a, 1990b).

⁴ According to J-P Cometti, American pragmatism, a philosophy ingrained in American culture, evolves around a philosophy of knowledge, but since the very beginning it drifted apart from conceptions that tended to prioritize the search for an absolute foundation or for a model of reason that would determine *a priori* the possibilities of inquiry and discovery. The idea according to which it's a belief what we have in the beginning and in the end of any research is the core of Peirce's objection to Descartes (See Cometti, 1994, p. 396). Nevertheless, recent return towards pragmatism was made possible by a strong criticism against empiricism, especially in the Vienna Circle, whose influence spread like wildfire throughout the United States. Such criticism started with Quine's famous writing, Two Dogmas of Empiricism, and was carried on by N. Goodman, W. Sellars and D. Davidson. See Cometti (1994, p. 446).

⁵ With a price to be paid (See Margutti, 1998, p. 34): "To leave metaphysics firm ground means to embark in a very fragile ship and face troubled waters". See also in the same volume: Ramberg (1998, p. 81); Rajagopalan (1998, p. 120).

turn, there is the need to give up the premise that tacitly kept it connected to the western tradition of thought, namely, the idea that there are still philosophical truths to be discovered that can be grounded on arguments. Then the conclusion: the first thing to be done is to deconstruct metaphysics and unmask Platonism, and this means to demonstrate that even analytical philosophy remained tied to the metaphysical assumptions it fought, and that the western culture is rooted in the misunderstandings owed to Plato.

Analytical philosophy⁶ meant, in the first place, a critique to the conceptual horizon in which modern philosophy of the subject⁷ articulated itself – a critique that transformed the classical concept of objective rationality into subjective rationality but did not question its concept of reality. Reality, to be exact, was no longer the world in itself, but the world for us, the world of phenomonic objects represented by the knowing subject⁸. In this new conceptual context, the question of truth appears as a struggle to found genetically the agreement between representation and object, that is, to found it on the basis of self-evident experiences. For Rorty, what matters here is to show the insufficiency of the conception of knowledge in the “mentalist horizon”, pictured as a product of the action of the individual’s self-consciousness. The individual then ensures

for himself a special range of readily accessible, absolutely certain experiences, though he does not have direct access to the objects, but to his own representations mediated by reflection. This has a fundamental implication that happens to be a distinguishing feature of modern philosophy: the subject / object dualism, the separation of spirit and object, and the modern type of skepticism⁹ that follows it. The mentalist perspective, whose origins can be traced back to ancient philosophy, remained untouched in modern philosophy of consciousness. For mentalism, objectivity was guaranteed as long as the subject could relate to his object¹⁰ correctly: concepts, a subjective reality, correspond to what is “outside”, the objective world.¹¹

The linguistic turn consisted basically in demonstrating that the linguistic expression is the necessary mediation of all and any knowledge, the indispensable condition of our access to the world. Since language and reality interpenetrate within any comprehension of the situations and events of the world, the question about what can be known always implies the question about what can be said. Therefore, we never leave the world of language, and this implies an anti-fundamentalist concept of knowledge for, as Rorty says, one thing can only work as justification in relation to something else that we have previously accepted, which means that, outside our

⁶ Which for Rorty actually has an antifundamentalist attitude, but notwithstanding does not assure its rupture with traditional theses. See Rorty (1998, p. 17): “But antifundamentalism does not lessens the strength of the following argument: once truth is an absolute notion and consists in correspondence, there must be an intrinsic, absolute nature, detached from the description given and to which truth must correspond”.

⁷ About the treatment of the question of truth in the horizon of the philosophy of consciousness see Landim Filho (1993, p. 459-475).

⁸ Analytical philosophy can be considered a new form of first philosophy that, as Tugendhat thinks, radicalized the “reflexive turn” in modern philosophy and therefore reflects upon basic universal questions from the perspective of language: What can be said? What can be thought?. See Tugendhat (1976). In Dummett’s, Habermas’s and mostly Tugendhat’s steps: Landim Filho (1984, p. 33-47).

⁹ Which for him is closely knit to the mentalist model.

¹⁰ A conception, according to Dummett, simply unintelligible, and which must be replaced by one of a justified or verified assertion, some “verificationism”, in Engel’s view. Such perspective found inspiration in the intuitionist philosophy of mathematics and logic, according to which the conditions for the demonstration of a statement grant its truthfulness and that determine the existence of the objects to which it refers. See Dummett (1976, 1978, 1990).

¹¹ Its from this viewpoint that the debate between realism and anti-realism is seen in contemporary analytical philosophy. In Cometti’s definition (1994, p. 403), realism is that posture which establishes a connection between thought, or language, and an independent reality, transcendent or not, accessible or not, while anti-realism refuses to let thought, beliefs and language submit to the authority of a presumptively external reality. See Putnam (1981, 1988, 1990). Engel (1994a, p. 363), Dummett (1991). Engel (1994b, p. 358), Cometti (1992).

language, our beliefs, and our thoughts, we will never find criteria that are independent from the criteria of coherence of our claims (RORTY, 1981, p. 199). Thus, according to the contextualist interpretation of the pragmatic turn, this means that there can be no access to reality either without the process of intersubjective understanding or outside the linguistic context of the life-worlds of historically situated (RORTY, 1981, p. 191) communities.

For Rorty, such posture brings extremely important consequences for the concepts of reality and truth,¹² since it is not possible to think reality and truth without language.¹³ The first consequence is that the knowledge of objects does not provide an adequate epistemic model. This is so because what is important now is to apprehend states of affairs in view of their propositional articulations (HABERMAS, 1999, p. 236), and also because truth is just a property of criticizable claims that can be grounded on reasons. The consequence is that we move from the mere transference of "subject/object" relations to "claim/fact" relations that permit the whole linguistic turn to stick to the idea of representation, and therefore to a concept of truth as the "mirror of nature". When the linguistic turn is radicalized, the subjectivity of opinions no longer prevails due to its confrontation with an objective world, but because of the mediation of a community of public communication. The

"objective world"¹⁴ is not something that can be reproduced, but only the common reference point of a practice of reaching understanding among the members of specific communities of communication that agree over a subject matter. In this case objectivity is nothing more than the widest intersubjective agreement that is possible (RORTY, 1988, p. 14-15).

In one word, knowledge is no longer the mirror of nature, a correspondence between sentence and fact. As Rorty (1990, p. 9) says, there is no contact previous to language that could allow us to point out what is an object in itself, in contrast with what it is in the light of the different descriptions that we make of it. Knowledge is now understood as an intersubjective process of agreement in which language is no longer considered a mere grammatical form of presenting the world. Instead, one emphasizes the communicative dimension of language, and thus a life-world as an intersubjectively shared public space, in which interactions and traditions are structured as symbolic networks. Here, the dialogue among individuals (communicative model, intersubjective process of agreement) replaces the opposition between sentence and fact (representational model, language-world relationship),¹⁵ leading to a radical rupture in the model of knowledge as the mirror of nature. This reveals the uselessness of the traditional concept of truth as a correspondence between representer and

¹² Rorty seems not to be aware that Kant, in dealing with the issue of the constitution of the objects of experience, had already strongly criticized the naive realist conception of the adequacy rule: the object is not just simply "in-itself", for it is co-constituted by thought as long as the fundament of truth is found in the *a priori* of the laws of pure understanding, and such subjective conditions of thought have an objective value as they generate the object in accordance to the form. Therefore, there is no access to the objects of the world without the mediation of the laws of thought and understanding, i.e., without the mediation of consciousness. See Höffe (1979, p. 258).

¹³ Th. Kuhn understands the "reality" studied by sciences in a similar context. See Aguiar (1998, p. 291): "The result is an interesting form of constructivism: the reality studied by science, in a way that Kuhn himself admittedly has difficulties to specify, is determined by the paradigm rightly adopted by the relevant scientific community".

¹⁴ In Peirce's case, the association of belief as rule with action under the determination of habit allows pragmatism to avoid representation, by replacing the *external* relationship of idea and world, or of spirit and reality, for an internal relationship of belief and habit, i.e., of the *rule*. This is the origin of the criticism against a "contemplative theory of knowledge" also advanced by James and Dewey. See Cometti (1994, p. 398).

¹⁵ For Habermas, the vertical relationship of the world of statements about something surrenders to the horizontal relationship of being amid the participants in a community of communication. The intersubjectivity of the life-world holds back the objectivity of a world opposed to that where the subject finds himself alone. See Habermas (1999, p. 241).

represented,¹⁶ which is nothing but an illusion¹⁷ since it implies that one can escape from language with language.

The epistemic authority thus moves from a subject that knows the objective world to a community of subjects that agree on the basis of a common ground of shared experiences of a life-world in view of which each subject justifies its conceptions. Knowledge is therefore that which is rationally accepted according to the criteria of the praxis of a given community, and this means that the objectivity of experience is replaced by the intersubjectivity of comprehension – a comprehension that is mutable in principle, since the values and beliefs that constitute the symbolic universe of the subjects that reach an agreement over something could be different from what they are (RORTY, 1989).

For Rorty, language is contingent, the self and the community are also contingent, and contingency is a basic rule of thought. Therefore, the reference to absolute norms is just a foolish dream, given the finitude of the human condition. So, instead of transcendent norms¹⁸ that we cannot access, all we have left is the solidarity of our common beliefs and values, of our preferences and choices in the common context of our form of life. Nevertheless, Rorty claims that this does not lead into relativism and its superseded represen-

tational model of knowledge, but it follows that any justification will always depend on different criteria and vary according to the historical context. Consequently, we should stop worrying about objectivity and start feeling contented with intersubjectivity (RORTY, 1998, p. 23).

The consequences to the issue of truth are enormous: since knowledge is not the mirror of nature, but something that depends basically on dialogic practices and social context, the criticism of the different forms of social praxis loses its meaning, for we are bound to symbolic contexts, and any attempt to transcend them means a return to fundamentalist postures¹⁹. In Rorty's view, this new stance is where the history of western philosophy leads to, the final stage of a development that displays three basic, noncontinuous paradigms: the metaphysical paradigm, in which the thought was centered on the "essence" of things (objectivity); the paradigm of modern theory of knowledge, revolving around the ideas constructed by a finite mind (subjectivity); and the paradigm of the philosophy of language, mainly concerned with linguistic expressions (intersubjectivity). It is in the latter that the epistemic authority moves from a knowing subject that engenders within itself the means to measure the objectivity of experience, to the practice of justification of a linguistic community²⁰,

¹⁶ For Rorty, pragmatists in no way resort to a theory about the nature of reality, knowledge or man, asserting that nothing exists as truth or good. For him, this in no way implies a subjectivist or relativist theory of truth or the good, for what they wish is just to change the subject. See Rorty (1982, p. XIII). On Rorty's discussion with Davidson upon this topic see Pereira (1998, p. 265-275).

See Rorty (1998, p. 16): "philosophy will be better off without such notions as "intrinsic nature of reality" than with them".

¹⁷ See Rorty (1998, p. 16): "philosophy will be better off without such notions as "intrinsic nature of reality" than with them".

¹⁸ Whose possession by philosophers in the past legitimated the specific supremacy of philosophy in the debate on humanities. If this access does not exist, pragmatism assigns a more modest function for philosophy, connected to the tasks of the daily live, with no privilege and no superiority over other forms of discussion. Philosophy, then, is available for other causes, the small everyday causes, and its task is at the same time critical and constructive. What will disappear in a post-philosophical culture – in the sense of a culture that abandons transcendental, foundational, and essentialist philosophical motives – is the caste of professional philosophers who protect their corporate interests. See Rorty (1982).

¹⁹ See Rorty (1998, p. 28): "[T]o give up the idea that philosophy is close to truth and to interpret it as Dewey did is to give precedence to imagination over argumentative intellect, and to genius over professionalism". For Margutti, the Pyrrhonian skeptics are distinguished by their relinquishing of philosophical investigation in favor of practical affairs, "a field where there are no radical doubts". Margutti does not see any big difference between the Rorty's ironist and this type skepticism. See Margutti Pinto (1998, p. 33).

²⁰ Putnam worked out the distinction between justification and truth. For him, rational acceptability based on our criteria does not allow us to go beyond justification, for the rejection of the existence of a coherent external perspective, of a theory that could be simply true in itself independently from other possible observations, does not legitimate the identification between truth and rational acceptability. Truth, not justification, is an inalienable property of propositions. If our knowledge is never definitive, even though we have reasons not to consider them arbitrary, we cannot see exclusively in those reasons the source of what we call the truth of a proposition. Truth is an idealization of rational acceptability. See Putnam (1981, p. 63).

since the linguistic turn implies the primacy of the common language (once the explanatory power of the linguistic turn is based on the primacy of the common language). For this reason, the meaning of "intersubjectivity" here changes radically. It no longer signifies an observed convergence of thoughts and representations of different persons; instead, it incorporates the perspective of participants in a common linguistic horizon in which the members of a community of communication are always already situated. This indicates the lack of meaning of skeptical views, for we as socialized individuals always already find ourselves against the linguistically interpreted horizon of the life-world. This also implies the existence of a background of intersubjectively shared assumptions that are confirmed in practice, and that consequently makes it pointless to be totally doubtful about the possibility of us accessing the world. The modern dichotomy inside/outside just simply vanishes away.

The pragmatic turn eliminated the question about the existence of a world independent of our descriptions of it, but, on the other hand, accentuated the fallibility of any knowledge and its need for legitimacy in a context where the measure of the objectivity of knowledge is the public practice of justification. This raises the important question of whether it is still possible to separate truth from its context of justification. If we cannot transcend the linguistic horizon of justified opinions, how can we combine the basic thesis of the pragmatic turn with the intuition that true statements are adequate to the facts? The central problem of Rorty's contextualism is here: how can we relate truth and justification?

B) The interpretation of truth as unconditional validity: the universal pragmatic reading of J. Habermas

Habermas starts from the same conception of a reason embodied in language: we can only clarify what a fact is with the truth of a statement about a fact that is actually true (HABERMAS, 1999, p.246). Language therefore is an unavoidable condition of our access to the world,²¹ so much so that we cannot consider experience and experimentation as means of control of knowledge absolutely detached from our linguistic system. It is language that provides the cognitive patterns of the objects of experience. In this sense, human knowledge cannot transcend the limits of language and reach the things "in themselves" because the relation with reality is built into language. As an immediate consequence, all philosophical problems necessarily entail a reflection of language on itself.

According to discourse theory we can only deal with the problem of truth by resorting to a universal pragmatics of the speech acts.²² We have to start from the practical contexts of communication and interaction among individuals in their historical worlds, as pragmatists do. Pragmatism eliminated, by means of the idea of universal linguistic mediation, the concept of truth as correspondence, since we cannot compare the linguistic expression with a piece of "naked", non-linguistically mediated reality, i.e., with a reference that is outside the realm of language. Nevertheless, one cannot remove the question about the relationship between the linguistic system and the reality that it mediates, which means that there is at least one aspect of the theory of correspondence that persists in

²¹ See Costa (2001, p. 377): "For him, the theory of truth as correspondence does not take into consideration the fact that the term 'reality' cannot have any other meaning than the one we link to the statements about facts, and that the 'reality' can only be determined in view of statements, i.e., only in the level of metalinguistic discourse".

²² Linguistic action in this sense has two basic aspects: the *performative moment* in which the type of action in question is expressed (a specific type of relationship between subjects), and the propositional content that expresses an objective state (knowledge about the object). See Searle (1971), Habermas (1986b, p. 353-440), Tugendhat (1976), Apel (1980, p. 31).

discourse theory. For Habermas, pragmatism has lost an essential aspect of the problem of truth that was visible in the theory of correspondence, namely, the dimension of unconditional validity.

This is why there is a fundamental distinction, in this context, between communicative actions of the daily life and discourse. In the sphere of our linguistic actions in the everyday life, we gather information about the objects of experience²³. Furthermore, the validity claims²⁴ built in statements are implicitly presupposed and acknowledged without further problems, i.e., without having their validity questioned, once human understanding cannot function unless the individuals relate to a single objective world, and thus stabilize an intersubjectively shared public space that can be clearly distinguished from everything that pertains only to subjectivity. Therefore, at the level where pragmatism is placed, the presupposition of an objective world²⁵ is the condition that enables all processes of cooperation and understanding among

human beings.²⁶ In our statements we state facts about the objects in the world²⁷. This means that we cannot apply the fallibilistic model of science to the life-world,²⁸ for this would make the actual, concrete life impossible.

Consequently, there is a "performative" need for certainty in the daily life that, in principle, makes any stock of truth unnecessary. The illocutionary force of statements is not the same in action and in discourse: whereas the truth, in the context of the daily praxis, would destroy the certainty of action, at the level of discourse it constitutes the main reference point. This is so because in discourse we abandon the actual contexts of action to exchange reasons²⁹ about the validity of claims, i.e., we ask ourselves about the fulfillment of the conditions to satisfy those claims.³⁰ In short, the use of the predicate "true" explicitly shows that the claim was satisfied by being considered intersubjectively legitimate (BECKER, p. 29). This is the reason why for Habermas the question of truth is not a

²³ Habermas clearly distinguishes between the *objects* of experience about which we make statements, and the facts, which are what we state about the objects. Objects, thus, are something in the world, but not facts. See Habermas (1986a).

²⁴ In considering the pragmatic dimension of language there is a move from well formed sentences to statements made in life-world contexts and for their underlying communicative competence. Instead of sentences, it is the speech acts or linguistic actions which are taken into account. According to Habermas, for every linguistic system there are necessarily certain types of acts: communicative acts (which express the meaning of the speech as such), ascertaining acts (which express the propositional contents), representational acts (self-representation) and regulative acts (which express norms). Each one of these communicative acts is connected to specific forms of obligation, which means that *with each type of speech acts we raise a specific type of validity claim*. Thus, for instance, when I state something I take on the obligation of presenting the reasons of the *truthfulness* of the propositional contents of my statement, if I am asked to do so. See Habermas (1975, p. 111).

²⁵ Not every kind of pragmatism accepts this type of "realist" intuition about the everyday life. Rorty, for example, considers this posture to be a mistake and defends the re-education of the ordinary man through the substitution of the want for objectivity by the want for solidarity, and conceives truth as that which we, the members of liberal western societies, believe in. See Rorty (1995, p. 300).

²⁶ On the analysis of the concept of "life-world" see Habermas (1981a, pp. 171), and Martini (1996, pp. 682-712).

²⁷ Habermas accuses transcendental theories of truth of mixing up the truth and the objectivity of experience, since they present the theory of the constitution of experience as a theory of truth. See Habermas (1986a, p. 151). For a comparison between Kant and Habermas see Heckmann (1981, p. 41). For the ambiguity, in this respect, of Habermas's theory of truth see Apel (1983, p. 208). On a transcendental refutation of those ideas see Höffe (1979, p. 257).

²⁸ For Höffe, Habermas starts from the fact that linguistic systems produce a consensus in which we are always already immersed when we produce arguments. Habermas, in his turn, thinks that the linguistic systems are the result of the historical process of formation of the species, and that the cognitive patterns they provide are the result of the clash of personality systems, the societal system, and nature – i.e., derive from a non-communicative sphere. See Höffe (1979, p. 264).

²⁹ On the concept of argumentation see Toulmin (1975); Kambartel (1979, p. 221); Kopperschmidt (1980, p. 85). In this respect, Habermas follows Toulmin, who uses the model of jurisprudence, not of mathematics, when explaining the logic of scientific inferences and the speech in ordinary, everyday life. On this issue and in the same sense see Perelman Ch/Olbrechts-Tyteca (1988). For Höffe, the pattern of argumentation with which Habermas works is neither something new, since it corresponds to the standard model of the Hempel-Oppenheim scheme of explanation of natural sciences plus an inductive support of legal hypothesis, nor is related to a genuine process of unification. See Höffe (1979, p. 263).

³⁰ These conditions are not on the level of the contents of empirical statements, for they are universal formal conditions subjacent to any statement about an object of experience, whose validity is always already presupposed and recognized. See Becker (1988, p. 30).

problem of the contexts of action in the daily life, as pragmatism puts it. Truth has to do with the problematization of validity claims and its discursive retrieval, i.e., with the distinction between opinions (the rising of a validity claim for what is stated) and knowledge (the discursive solution of the problem raised with that claim, the demonstration of the reasons of its legitimacy), between being considered true and being true.

This presupposes a fundamental distinction that disappears in pragmatism: the difference between the experience of certainty in action, that is, the experience of self-evident facts of the everyday life which are deeply rooted in our vast background of intersubjectively shared convictions (or, in other words, the objectivity of experience), and the discursively legitimated possibility of making true statements (i.e., truth)³¹. Hence truth is a validity claim that we connect to statements while we make them (HABERMAS, 1986a, p. 129), that is, it is a quality of statements³² that exists only when generated by a speech act and inasmuch as a claim is raised whose validity may be

retrieved by means of arguments. This means that truthfulness is something that concerns the speech acts in argumentation – acts through which participants in rational discourses engage in clarifying cognitively solvable validity claims by the exchange of reasons (namely, an obligation of justification) so as to reach a legitimate consensus.³³ Discourse is intended to make a factual, contingent agreement evolve into a rational one – that is, one that is reached through an argumentative procedure; thus discourse finds its place in a larger tradition of western thought by tying up true knowledge to its justification.³⁴

Truth, then, is composed of three³⁵ basic elements: a validity claim;³⁶ its discursive retrieval,³⁷ and its relationship with objects.³⁸ This implies a passage from action to discourse which causes the naive reliance on what one takes as the truth that characterizes the experiencing of certainties on the level of the contexts of action to disappear, and which also produces the transformation of preexisting statements into hypothesis whose validity must be proven through an argumentative process.³⁹

³¹ For Höffe, Habermas focus only on this aspect of truth and excludes the multiple senses of the use of the word 'truth' which can be found both in everyday life and in philosophical tradition. His question is whether an encompassing theory of truth should not at least inquire if this is not the case of an analogous use of the word, and how we could face it – a question that Habermas does not pose. As a consequence, Habermas narrows down the problem of truth and leaves outside his theory some important aspects, such as the ontological dimension. See Höffe (1979, p. 254-255). For some examples of the multiplicity of senses of truth in tradition see Aristotle (Nic. Et., VI); Thomas Aquinas (De Veritate I).

³² On the discussion about the bearer of truth in modern analytical philosophy see Heckmann (1981, p. 23).

³³ For Höffe, the different consensual theories of truth have some features in common: a) They refer exclusively or primarily to the truth of statements; b) They define truth as a procedure for the investigation of true statements; c) This procedure is based on a dialogical situation, and is oriented to the reaching of an agreement; d) Agreement does not mean, in the last analysis, a historical-factual event, but should be understood in a normative way as true consensus or objective agreement; e) What stands for true consensus is the potential agreement of everyone, or everyone who is linguistically competent. See Höffe (1979, p. 252).

³⁴ See Höffe (1979, p. 261).

³⁵ Ever since Descartes there is a trend of modern philosophers who include a fourth element: evidence. See Heckmann (1981, p. 148), Tugendhat (1967), Landim Filho (1992).

³⁶ Landim Filho, with Searle, Tugendhat, and Habermas, clearly separates the propositional content from its claim of truthfulness. See Landim Filho (1984, p. 41): "As the single act of the speaker is divided into two moments – what is said and its claim of truthfulness – the listener's understanding of the statement is also the understanding of the possibility of adopting a posture: the propositional content can be either denied or reaffirmed, then the listener's answer is an assertion, or it can be questioned, then the answer is a question etc."

³⁷ See Landim Filho (1984, p. 45): "A statement is true if its claim of truthfulness is justified". At 42 we read: "The expression 'it's true' links the propositional content to reasons and thus reveals the nature of the act as an adoption of posture and a challenging inquiry". Habermas focus his systematic works on the two first and then forgets about what E. Tugendhat called 'the objective component' of his theory of truth. See Puntel (1983, p. 149). For Becker, Habermas tries to incorporate elements of coherence and correspondence theories of truth into his own theory. Nevertheless, the incorporation of elements from correspondence theories regarding the relationship between language and reality mediated by experience, as reference points for the judgement of the adequacy of a linguistic system, is incompatible with other central tenets of discourse theory. See Becker (1988, p. 321).

³⁸ On the logic of this argumentative process see Habermas (1986a, p. 159-174); Heckmann (1981, p. 37).

³⁹ Habermas speaks of a circular process involving action and discourse. See Habermas (1999, p. 254).

In short, the certainties of the contexts of action that have been unsettled for different reasons become disputable validity claims of hypothetical statements on the level of discourse. Those claims need to be substantiated and once so legitimated they can be reintroduced in contexts of action,⁴⁰ thus making it possible that a collective form of life be based on truth, i.e., on a rational consensus.⁴¹ But the sharp distinction between Rorty's pragmatism and universal pragmatics is exactly in the role of an argumentation which clearly separates the proceedings of justification in actual contexts of action from truth and its unconditional, context-independent meaning, whose intrinsic universality claim (HABERMAS, 1975, p. 124) cannot be associated with specific peoples, groups or epochs.

In an argumentative process, the force that generates consensus has to do with the consistency between language and the corresponding conceptual system. One can only speak of a satisfactory argument when all parts of that argument belong to the same language, since the basic concepts of a legitimating procedure are predicated upon the linguistic system in such a way that a statement can only function as justification when it is part of a linguistic system. From the vantage point of discourse theory, justification has nothing to do with the relationship between single statements and reality, but first and foremost with the consistency of sentences in a linguistic system. To put it in a nutshell, the consensus among the parties of an argumentative

process can be effectual only insofar as one manages to demonstrate through argumentative procedures that what one states is consistent with other statements in the linguistic system.⁴²

The argumentative answer to validity claims must lead to consensus, but a justified form consensus, otherwise we would still be moving amidst the unquestionable truths of the everyday life. The most important question in this context is: how can one distinguish the factual, variable consensus common to contexts of action from a justified consensus that claims immutability?⁴³ What are the formal qualities of a justified consensus?⁴⁴ How can one tell true statements from false ones? The first task of a theory of truth in the sense of universal pragmatics is to thematize the formal requirements of all substantive truth. For Habermas, a genuine consensus can only be reached under the counterfactual conditions of an ideal⁴⁵ speech situation (HABERMAS, 1986a, p. 174), which means that the unavoidable requirement of true statements is that they could be accepted by everyone (HABERMAS, 1986a, p. 137). This unavoidable presupposition associated with consensus has four major features (HECKMAN, 1981, p. 21), all of them related to equality of chances: a) equality of all participants in discourse in the use of communicative speech acts; b) equality in the thematization and critique of preceding opinions; c) equality in the use of representational speech acts; d) equality in the use of regulative speech acts. The ideal

⁴⁰ Which cannot be explained by merely logical motives or by the evidence of experiences, but through the formal-logical properties of discourse. The logic of the discourse, in Habermas's view, has three distinctive features: a) A specific scheme of argumentation; b) Substantial criticism of language and self-reflection; c) The conditions of the ideal speech situation. See Höffe (1999, p. 262).

⁴¹ See Habermas (1986a, at 165). For Becker (1988, p. 318), this means adopting elements from coherence theories into discourse theory. Höffe (1979, p. 264) in turn maintains that the logic of discourse cannot go without some element from coherence theory in the explanation of validity claims.

⁴² See Habermas (1986a, at 165). For Becker (1988, p. 318), this means adopting elements from coherence theories into discourse theory. Höffe (1979, p. 264) in turn maintains that the logic of discourse cannot go without some element from coherence theory in the explanation of validity claims.

⁴³ See, on this 'eternity' claim and the ontological problem there implied, Heckmann (1981, p. 206).

⁴⁴ According to Becker, Habermas reverbs Peirce's pragmatic theory of truth here. See Becker (1988, p. 315).

⁴⁵ This is what Habermas calls the epistemic concept of truth seen from a pragmatic perspective. He identifies this view in Putnam (utterances are true when they can be justified under ideal epistemic conditions) and in Apel (truth springs from an argumentative consensus in an ideal community of communication). See Habermas (1999, p. 256).

situation of speech as a necessary reference is neither a phenomenon nor sheer construction, but an essential, unavoidable assumption that provides the normative foundations of linguistic comprehension. It is always necessarily given in advance in speech and as such it operates in human life.

The basic question (BECKER, 1988, p. 321) here is whether under the conditions of an ideal speech situation we can obtain a satisfactory formal basis for the rational agreement of all those involved in discourse, and thus, as Habermas believes, a satisfactory criterion for determining truth. First of all, according to Becker, it is obvious that a participant in discourse cannot turn either to an argumentatively reached agreement or to the existence of symmetrical relations so as to make his agreement intelligible from a formal perspective.⁴⁶ This is so because when one makes use of consensus one cannot avoid the question about what provides the basis for the agreement of all other participants in discourse, just as in the case of symmetrical relations one cannot avoid the question about which symmetrical conditions may give rise to an agreement about the legitimization of a statement. In both cases we have to make use of a basis of agreement that is not sufficiently determined by purely

consensual reasons, i.e., that does not derive from the structure of consensus itself. Consequently, we have to look for ways to transcend the integrative force of the criterion of truth of a consensual theory and reach the justification of a rational agreement.⁴⁷ As a result we have that the conditions of an ideal situation of speech constitute the universal premises of argumentation and the requisite conditions for the participation in discourse, but they do not provide a sound basis for the judgment of the legitimacy of a claim.⁴⁸ This means that the potential agreement of all possibly affected people is not the deciding formal requirement,⁴⁹ and therefore that consensus cannot be the criterion of truth⁵⁰ or the foundation of the justification of validity claims. Grounded consensus, the rationally legitimated agreement of all affected people is the form in which the result of argumentation is expressed, the manifestation of a rational judgment of the justification of validity claims. The thesis according to which truth is what could be acknowledged as such by all rational beings (HÖSLE, 1990, p. 198) in an ultimate rational consensus is correct, but it does not provide a formal requirement of truth modeled on the characteristics of an ideal speech situation.⁵¹

⁴⁶ Which means consensual theory of truth cannot provide a criterion for truth., for an ultimate rational consensus cannot be anticipated, once we don't even know whether it will actually take place. See Hösle (1999, p. 198).

⁴⁷ For Hösle, a consensus is only rational when it meets certain criteria that precede consensus, *evidence* and *coherence*. See Hösle (1990, p. 199).

⁴⁸ For Alexy, the conditions of an ideal speech situation can be fulfilled in part. They are an instrument of criticism, and provide at least a negative criterion for correctness and truth. See Alexy (1983, p. 170).

⁴⁹ For Puntel, Habermas's formulations express an extraordinary global intuition that Habermas does not work out rationally. When one intends to determine more concretely what consensus means as a criterion for truth, one has to say that it is a manifestation of the 'essence' of truth in the pragmatic-intersubjective dimension. This is certainly a primary dimension, though not the only one. To deal with the revelation of truth in this sphere means that it has a concrete meaning. The corresponding abstract meaning is the idea of coherence. In this context, it is possible to say that a statement is true when we can reach a universal consensus about it. In other words: a statement is true when it can be integrated in the total system of statements that can be coherently demonstrated. See Puntel (1983, pp. 162-163). On his coherence concept of truth see Puntel (1990, 1996, p. 371-387). For Hösle coherence theory of truth is correct in saying that there is a reality independent from all theories and all experience, but we can only say that a theory expresses such reality if it manages to integrate all data collected from reality into a coherent whole. See Hösle (1990, p. 198).

⁵⁰ For Landim Filho this is not a criterion, but rather a consequence. See Landim Filho (1984, p. 45): "Instead of seeking for a criterion for truth through the concept of grounded consensus, we could change our inquiry and conceive such consensus as a consequence of a true statement". In the same sense Hösle says that one could see an equivalence between truth and recognition through an unlimited community of communication when one says that truth does not depend on such recognition, but rather that such recognition presupposes criteria for truth that represent more than the mere factual agreement. See Hösle (1990, p. 198).

⁵¹ For Höffe, the ideal speech situation produces only what one could call the "political bypassing conditions" so that argumentation is possible and we can reach an agreement without much pressure. The elimination of obstacles to communication is not the same as providing a basis for the legitimation of a truth claim. In his view, Habermas actually takes the moments of coherence and correspondence in his theory for criteria for truth. See Höffe O., note 4 supra, p. 270-271. Against the idea that the conditions of the ideal speech situation can provide solid foundations for validity claims see Skirbeck (1982, p. 63).

C) An ontological-metaphysical concept of truth: Henrique Cláudio de Lima Vaz.

1. The ontological concept of reason: ontological premises of the question of truth

Lima Vaz's thought belongs to the great Western metaphysical tradition⁵² as contemplation or theory of the totality of being, of the reasons of beings, their principle and their concept of truth as correspondence.⁵³ The main purpose of his theory – at least in its metaphysical version – is not so much to give an account of the nature of that correspondence, but rather to thematize its deepest foundations. Lima Vaz's effort is twofold: first, he makes the ontological dimension⁵⁴ explicit by thematizing the being to which human reason is fundamentally open;⁵⁵ second, he demonstrates the existence of ultimate metaphysical foundations by thematizing the absolute being as the ultimate basis of truth, i.e., as the primordial truth.⁵⁶ He addresses the subject of ontology in a

manner similar to that of J. Maréchal (1949) and J.B. Lotz (1957, 1965), i.e., through a reflexive analysis⁵⁷ of the act of judging in Aquinas' philosophy (AQUINO, 1990, p. 31-54). This reflexive analysis conduces him to demonstrating the absoluteness of the principle of contradiction with the mediation of counterargumentation.

According to Lima Vaz this procedure is developed in three steps: a) The specificity of humans in their relationship with the world appears above all in their intellectual⁵⁸ capacity of elevating what is in the perceptual level to the universalistic level of meaning – where meaning is to be understood as a necessary intelligibility that is at the basis of the understanding of perceptions. In a final analysis, this is the same as introducing the given in the sphere of being to produce an intelligible order of beings in such a way that the universe of ideas coincides with the totality of what is intelligible. But the whole of Western metaphysical thought springs from Plato's discovery of a realm of Ideas⁵⁹ where we can

⁵² For Lima Vaz the many, mostly anti-metaphysical revolutions of the 20th century ended up by showing the unavoidable advent of metaphysical problems. The theory of knowledge was the field where metaphysics was destroyed, but was also the province where metaphysical questions reappeared. See Lima Vaz (1998b, p. 431). On the current negation and the future of metaphysics see Lima Vaz (2000b, p.149-163).

⁵³ For Lima Vaz, one cannot face the problem of truth outside the ontological horizon and, in a final analysis, outside the metaphysical horizon, as the Greeks had already understood. This means that the ontological dimension cannot be considered as something outside the concept of truth. See Lima Vaz (1968, p. 15-66).

⁵⁴ On a different conception of the relationship between the issue of truth and ontology in view of the opposition between the "principle of semantic-sentential compositionality" and the "context principle". See Puntel (1996, p.371-387, 2001, p. 221-259).

Which means that the metaphysical tradition has placed knowledge in the symbiotic convergence of being and knowing, and thus as the interpenetration of noesis and metaphysics. Modern nominalist philosophy, on the contrary, has thought of this problem based on the opposition between being and representation, and this implied the separation of metaphysics and the theory of knowledge. See Lima Vaz (1998b, p. 431-432).

⁵⁵ See Lima Vaz (2000b, p. 154): "[...] to think and to enunciate Being in its full intelligibility is only possible as a discourse on the reasons of Being if there is a starting point, that is, an insight (noeîn) of Being as absolutely intelligible or as Absolute thought (Parmenides), and also if the intentions are directed towards an end, towards the Absolute known as real Absolute".

Which as philosophical reflection is rooted in the very original reflection of the intellect upon its own action as intentionally bound to the object. See Thomas Aquinas (DE VERITATE, q. 1 a 9), Lotz (1978).

⁵⁶ This is what Lima Vaz calls "spiritual intelligence". See Lima Vaz (1996, p. 173): "The adventure of Western metaphysics [...] was performed by a certain concept of intellect (or *nous* in greek) whose usage allowed the philosopher, by following Plato's route, to extend his inquiry beyond the sensorial level (...) Metaphysical intelligence [...] is most suitably qualified as a spiritual intelligence".

See Lima Vaz (2001, p. 7). For Lima Vaz, the discovery of the world of ideas means that Plato found out what he calls the "ideonomic paradigm", which is distinguished precisely by its grounding rational knowledge in the world of ideas, where universal, transempirical concepts are to be found that relate to intelligibility as such. See Lima Vaz (2000a, p. 27).

⁵⁷ See Lima Vaz (1992b, p. 444): "[...] the first meaning of transcendence [...] is intended to designate an apparently unstoppable intentional movement by which man oversteps the bounds of his position in the world and history and moves towards a supposedly trans-worldly and trans-historical reality which represents the highest point of the symbolic system societies use to express the reasons for their beings".

⁵⁸ For L. B. Puntel, this stance presupposes an ontology whose basic elements are objects (individuals) and their attributes (properties and relations), i.e., an ontology of substance. In his view, this type of ontology should not be accepted. On the arguments supporting an alternative ontology whose basic elements are not substance, but "behaviors" (Verhalte) see Puntel (1990, p. 220 ff., 1993, p. 123-125).

⁵⁹ See Lima Vaz (2001, p. 7). For Lima Vaz, the discovery of the world of ideas means that Plato found out what he calls the "ideonomic paradigm", which is distinguished precisely by its grounding rational knowledge in the world of ideas, where universal, transempirical concepts are to be found that relate to intelligibility as such. See Lima Vaz (2000a, p. 27).

find the true essence of all beings (LIMA VAZ, 1992a, p. 111), as well as the articulation of a new form of language intended to express in discourse an insight into the new reality,⁶⁰ which is “transnatural, epistemologically transempirical and ontologically transcendent” (LIMA VAZ, 2000a, p. 98). The discursive knowledge of ideas consists in the negation of the qualities of perception so that the Idea appears as singular (by the negation of plurality), immutable (by the negation of change), simple (by the negation of composition), incorporeal and indivisible etc.; b) This knowledge takes place in judgement through a process of unification of the plurality of the formal determinations of the object by the mediation of the synthesizing activity of an intellect that thematizes the basic ontological core within substance, that is, the essential configuration of reality expressed in judgments by the predicate, whereas the subject expresses the singular substance,⁶¹ the fundamental unity with which mental activity is primarily concerned in this synthesizing process; c) Being reveals itself in judgment firstly within that process of synthesizing unity

and multiplicity as essence, i.e., as the organized structure of reality. Nevertheless, judgement is characterized by the fact that it goes beyond the level of mere logic and beyond the level of the epistemological composition and division of “quiddities” to reach the affirmation of being.

For Lima Vaz⁶² what makes Aquinas unique in Western philosophy and sets him apart from the essentialist tradition of Greek metaphysics is that for him being ultimately reveals itself as the action of existence under the form of “the first, constitutive act of the reality-in-itself of being” (LIMA VAZ, 1998a, p. 38), the actuality of all actions and the perfection of perfections (AQUINAS, *De Pot. Q. 7, a 2 ad 9m*),⁶³ and whence as absolute perfection – so that the judgement no longer concerns essence, but existence.⁶⁴ Here is the starting point of metaphysics, for its object, being as being or as universal being, appears in each act of judgement⁶⁵ and in the self-affirmation of being, which is the substitute for the intellectual intuition of being in pure intellect. The affirmation of being⁶⁶ which is precisely the passage from representation to being is irrefutably

⁶⁰ See Lima Vaz (2001, p. 7). For Lima Vaz, the discovery of the world of ideas means that Plato found out what he calls the “ideonomic paradigm”, which is distinguished precisely by its grounding rational knowledge in the world of ideas, where universal, transempirical concepts are to be found that relate to intelligibility as such. See Lima Vaz (2000a, p. 27).

⁶¹ For L. B. Puntel, this stance presupposes an ontology whose basic elements are objects (individuals) and their attributes (properties and relations), i.e., *an ontology of substance*. In his view, this type of ontology should not be accepted. On the arguments supporting an alternative ontology whose basic elements are not substance, but “behaviors” (*Verhalte*) see Puntel (1990, p. 220 ff., 1993, p. 123-125).

⁶² Following E. Gilson’s interpretation. See Gilson (1948). In the same sense see Siewerth (1959), Lima Vaz (1998a, p. 38 ff.).

⁶³ On the difference between this metaphysics of the act of existing and the hermeneutical ontology that puts being as condition of the possibility of understanding *ens* see Müller (1964), MacDowell (1993). For Lima Vaz, modernity is characterized by the precedence of subject over being, and this is precisely what the so called anthropocentric turn of thought consists in. Lima Vaz’s thought is clearly part of the metaphysical tradition, not the anthropocentric, as A. J. Severino believes. See Severino (1999, p. 134-139), but particularly Severino (1999, p. 138).

⁶⁴ Puntel would certainly ask if the centrality of the act of existing in the thought of Aquinas – even though we acknowledge its originality in view of the essentialism of Greek philosophy – really calls into question the traditional ontology of substance or is just a new version of that same ontology in spite of its novelty. Is not the object as a central category preserved in Aquinas? Does he break with the object-centered ontology of tradition?

⁶⁵ Which means that, for Vaz, the insertion of human being in the historical contexts of its ordinary life does not deny, as for Rorty, the existence of its metaphysical dimension. On the contrary, it necessarily points to it. See Lima Vaz (1992a, p. 112): “In fact, there is no possibility of thinking any human experience without its contingency and ephemerality being pervaded by specifically transcendental questions about the unity, truthfulness, goodness, beauty, and, last but not least, the *being* of the always-fleeting reality of experience”. See Lima Vaz (1998a, p. 39): “Aquinas, specially in the aforementioned passage of the commentaries on Boecio’s *De Trinitate*, emphasizes that the synthesis of judgment and the affirmation of the *esse* (existence) in judgement provide the intelligible site for the intersection of *intellect* and *being* in their existential plenitude, so that such intersection operates the *identity*, on the *intentional* level, between the knowing *subject* and the real *object* known”.

⁶⁶ For Lima Vaz, this is the core of the counterargument against the attempts to introduce contradiction into the straightforward affirmation of being. Negation always takes place inside the original affirmation of being, which entails negation but remains untouched by it. Inside affirmation, negation exercises its power. See Lima Vaz (1992a, p. 133, note 93). See on this issue in transcendental tomist debate: Holz (1966). And in the thought of K-O Apel: Oliveira (1997, p. 57).

established by the counterargumentation directed against skepticism (ARISTOTLE, *Met. IV, 4, 1006 a 13-28*): the negation cannot grasp being since it would deny itself by denying being.⁶⁷ We could say that “as a being-of-language and bearer of the logos the human being necessarily experiences the infiniteness of being and therefore its transcendence of all finite beings” (LIMA VAZ, 1992a, p. 111). Here,

absoluteness as form (the absolute truth of the contradiction principle) and as act (the absolute necessity of existence) emerges as necessary condition for the stating of judgements to have an ontological scope as well as for the metaphysical discourse to be possible. (LIMA VAZ, 1996, p. 186).

The force of the argument⁶⁸ stems from the nature of the relationship that weds the finite human intellect to being as such⁶⁹ - a relationship marked by the finitude of an intellect that needs to act so as to move from the possibility to the activity of knowing. To do that, it has to unite itself intentionally with being, implying a necessary minimal determination of its object – something is. This makes the skeptical contradict himself when he means and says that nothing is. In

short, finite intellect needs to act in order to know, which in turn leads to a minimal determination of its object and to a meeting with elementary determinations of being. For Vaz the originality of Thomas Aquinas’ thought

resides in this ingenious intuition according to which the very object of metaphysics is not to be found in the end of an abstractive process of the intellect as a universal notion of being (*ens generalissimum ut nomen*), but appears in the dynamic intentionality of an act of judgment as dialectical identity between the form of judgment (*est*) and the supreme act or perfection (*existing, esse*). (LIMA VAZ, 1996, p. 181).

This is exactly what the metaphysical structure of judgment and consequently the structure of human knowledge consist in: judgment firstly takes its object to the level of formal universality of being. This means that the being asserted in a judgment (the predicative being) (LIMA VAZ, 1996, p. 184; see also note 111) is sublated in the transcendental being, i.e., in the horizon of being as such,⁷⁰ which is the same as to detect the Absolute (formal Absolute) in the immanence of a free (freedom, will),

⁶⁷ For Lima Vaz, this is the core of the counterargument against the attempts to introduce contradiction into the straightforward affirmation of being. Negation always takes place inside the original affirmation of being, which entails negation but remains untouched by it. Inside affirmation, negation exercises its power. See Lima Vaz (1992a, p. 133, note 93). See on this issue in transcendental tomist debate: Holz (1966). And in the thought of K-O Apel: Oliveira (1997, pp. 57).

⁶⁸ Lima Vaz always refers to counterargumentation as the argument that legitimates the necessary affirmation of being, and consequently provides the basis, in a first moment, for metaphysical discourse. Lima Vaz’s thought is analogous and in close proximity to transcendental tomism, particularly to Maréchal’s and Lotz’s thought, but he makes no reference to the need of using the transcendental method to reach and develop metaphysical discourse, a need that Lotz, Rahner and Coreth explicitly accept (the question about whether he would accept Maréchal’s view, according to which the transcendental method is not necessary, except in a cultural sense, due to its influence in contemporary philosophical culture, remains unanswered). As a consequence, there is no further explanation of the semantic and epistemological presuppositions of metaphysical discourse but for its foundation on counterargumentation. In this case, it is difficult for him to establish a dialogue with the theories of truth marked by the linguistic turn, even because he understandably rejects those philosophies that, as the ones mentioned above, limit themselves to the analysis of the semantic and logical forms, as incapable of thematizing the ultimate question about being. Since this question is irrefutable due to the inevitable affirmation of being, the metaphysical horizon is the inescapable horizon of the ultimate philosophical questions. Nevertheless, one can and must, in principle, present a metaphysical theory of truth as an explanation of the ultimate dimension of truth, one that is capable of comprising all other aspects of truth that have been worked out by other theories, once the discussion itself demonstrates the complex character of truth, and once the metaphysical horizon is the horizon of totality.

⁶⁹ See Lima Vaz (1992b, p. 448): “... the evident finiteness of our spirit, which placed in the contingency of world and history, can only be harmonized with the also evident infiniteness of our intentionality, which is asserted in the thought of Being, if we obey the logical and existential requirement that we affirm Transcendence as the Absolute of being”.

⁷⁰ For Lima Vaz, what distinguishes contemporary philosophy is its effort to prevent any passage to transcendence and to reduce metaphysics to anthropology. See Lima Vaz (1992a, p. 121): “The philosophies of history, culture, and existence, on one hand, and the different versions of positivism, on the other, as well as the more recent philosophies of language, and the exemplar case of Heidegger’s project of moving back beyond Plato in search of the ‘unthought’ of Being in the pre-socratic universe, testify to the several different forms of this huge rite of exorcism of Absolute which contemporary philosophy has turned out to be”.

intelligent subject (rationality, intellect) who thinks it.⁷¹ But being is in itself and subsists in itself,

which means that it possesses intrinsic intelligibility or ontological reflexivity (being is understood on the basis of its self, for there is nothing that precedes it logically that has any explanatory power upon it) (LIMA VAZ, 1992a, p. 111).

Being is then essential identity with thought⁷², that is, it is interchangeable with truth and, as such, transcendental truth⁷³, which is the grounding of true logic, the truth of human spirit, the intentional identity of intellect and object (LIMA VAZ, 2000a, p. 60), for it is structurally underpinned towards the universality of being as such and therefore intentional universality and total coextensivity in relation to the totality of being and ontical truth (the truth of things, because they participate in being).

In view of its being subordinate to being as such, human spirit faces an open horizon of unlimited intelligibility within which each and every particular entity can be known. Pure being then presents itself as truth (identity between truth and being) and through counterargumentation it appears as perfect unity and perfect goodness – transcendental concepts⁷⁴ that are logically equivalent to that of being, that are identical to it in reality though presenting formal differences. Those provide the metaphysical foundations of human thought so that the core of philosophy is the discourse about the singleness, truthfulness and goodness of being.

Human intellect, inasmuch as it correlates with being as such, also correlates with the unity, the truth (the object of theoretical reasoning), and the goodness (the object of practical reasoning) of being. That is why the basic structure of human beings can be said to be a synthesis of unity, truth, and goodness or liberty:

“From the perspective of the intellect, human beings as spiritual beings must be defined as beings-towards-truth; from the perspective of liberty, beings-towards-good. These two intents of man’s spirit or of the man as an intelligent and free spirit intersect in the unity of the spiritual movement, for truth is a good of the intellect and goodness is the truth of liberty. Such is the intersection of the finite spirit which in the infinite spirit is the absolute identity of truth and goodness” (LIMA VAZ, 1991, p. 213).

Truth in the sphere of human life is the reception of the intelligible form or the perfection of the act of the ens into the spirit. And the received ens is also said to be true since as long as it takes part in being it also takes part in truth and is thus open to the intellect, and through the act of cognizing it then becomes intentionally present in spirit. The ens is subordinate to intellect, and intellect is subordinate to the ens: such is the correspondence that constitutes the (logical) truth of intellect and the (ontological) truth of ens.

There is a reciprocal relationship here that is essential for both ens and intellect, a relationship that Lima Vaz calls “categorical truth.” This, in turn, is firstly founded on the

⁷¹ This is a proof that metaphysics is not the alienation of human life, but a deep plunge into the “roots of our being, where the Absolute appears as its principle and source”. See Lima Vaz (1992b, p. 447).

⁷² See Lima Vaz (2000b, p. 154): “The intelligible, in its first manifestation to thought, can only be conceived as absolute Being: the absolute one, which means an immediate identity with thought itself, according to Parmenide’s famous proposition: *Veritably, thinking and being are the very same*”.

⁷³ Which Lima Vaz also calls *noetic experience* of truth. See Lima Vaz (1992a, pp. 102). In E. Coreth’s version, being is primarily and properly knowing itself, being aware of itself before itself (*ein wissendes Bei-sich-Sein*), and thus *identity of being and knowing*. See Coreth (1964, p. 354). See also Oliveira (2000, pp. 56). The main feature of modernity, in Vaz’s view, is the passage of the sense of transcendence from ontology to epistemology, and its transformation into a subjective condition of the possibility of the objects of human experience. See Lima Vaz (1992a, p. 104-105).

⁷⁴ See on the ‘doctrine of the transcendentals’ Lima Vaz (1992a, p. 129, note 42, 1992b, p. 455-456).

See Lima Vaz (1992a, p. 128, note 40): “The logical problem of truth, which ended up prevailing in the philosophical literature on the subject, presupposes, in the final analysis, the *ontological structure of the true being*, as first established by Plato”.

truth of being as such: the truth of intellect and the truth of ens are rooted in the truth of being, i.e., in the “transcendental truth.”⁷⁵ That is to say, truth is the relationship of human being to being: the relationship of transcendence is the ontological constituent of humans as spiritual beings and thus irreducible to the somatic and psychic dimensions. Since the human being is spirit, its primary determinateness is transcendental in the sense of a radical openness to being and of a formal identity with being as truth and liberty.⁷⁶ On the other hand, as that human spirit is finite, it moves within the sphere of categorical truth, i.e., within the opening to the finite and contingent inner and external worlds, where truth is made relative in the multiplicity and fluidity of things. This is what makes man a basic inner tension between transcendental openness and categorical openness, and thus a tension between transcendental truth and categorical truth: in other words, “the paradox of a subject placed in the externality of world and history, but innerly open to the universality of being.” (LIMA VAZ, 1992b, p. 446). That is why human spirit is characterized by a dual structure: it is understanding (categorical openness) and reason (transcendental openness).

2. Metaphysical truth as ultimate foundation of transcendental truth and categorical truth (logical and ontological).

To demonstrate the real Absolute – the primal truth, the ultimate foundation of all truth – is the end and fulfillment of a metaphysical discourse that starts, in a first stage, from the original understanding of the Absolute found in the affirmation of being that occurs in each act of judgment. Metaphysical discourse starts precisely with a reflexive analysis of the acts of judgement intended to show the conditions for the possibility of demonstrating the Absolute in a formal manner,⁷⁷ which are to be found a priori in the very structure of human intellect. In short, this is a question of showing that the dynamic nature of judgment is the condition for the possibility of demonstrating the existence of the real Absolute, since, given the finite and measurable character of the intellect, subordination to the formal Absolute (Unity, Truth, Goodness) implies subordination to the real Absolute.⁷⁸

Lima Vaz, following Aquinas’ steps in his metaphysical discourse, states that

the positioning of being in judgment reflexively denotes: a) the separatio of the existent (esse) as supreme perfection of being and the impossibility of identifying esse and essentia in the finite being which is structurally subjected to the eidetic limitation that occurs in the formation of concepts; b) the reference to the Absolute in the dynamics of the spirit that moves the judging activity of the intellect. (LIMA VAZ, 1996, p. 187).

⁷⁵ See. Lima Vaz (1991, p. 223): “That man is spirit then means the transcendental openness of man to the universality of being, according to the double movement of the receiving and the gift, reason and liberty”. This has ethical consequences. On page 224 we read: “... the transcendental openness to the universal horizon of being (as Truth and Good) burdens man with the task of self-realization, in accordance with the norms of such universality.”

⁷⁶ See. Lima Vaz (1991, p. 223): “That man is spirit then means the transcendental openness of man to the universality of being, according to the double movement of the receiving and the gift, reason and liberty”. This has ethical consequences. On page 224 we read: “... the transcendental openness to the universal horizon of being (as Truth and Good) burdens man with the task of self-realization, in accordance with the norms of such universality.”

⁷⁷ Those conditions are the predominance of existence on the level of metaphysical intelligibility and the dynamics of the assertion of judgement oriented toward absolute Existence. See Lima Vaz (1998a, p. 40). Such stance, in which the formal demonstration of the real Absolute takes place *a posteriori*, is a consequence of the non-acceptance of the validity of the ontological proof, although Lima Vaz states that “such counterargumentation, which forces negation to negate itself, may be understood in comparison with the so called ‘ontological argument’” (LIMA VAZ, 1992a, p. 126, note 16). See also Henrich (1967).

⁷⁸ See Lima Vaz (1998a, p. 39): “[...] such theory offers the possibility of an intrinsic articulation between the thesis of the predominance of existence and its metaphysical consequences. In fact, the affirmation of the *esse* (existence) in judgement necessarily goes, in its intentional dynamics, beyond the *eidetic limitation* of the *finite* objects to which it applies, and, in virtue of the *thetical unlimitedness* of the very act of affirming, unavoidably establishes, as an ultimate, non-contemplated but dialectically implied horizon, the infinite subsistent Existence in its absolute transcendence, whose existence, on the level of analogical intelligibility, is formally demonstrated in the classical proofs of the existence of God.”

The real Absolute as subsisting being or Absolute-of-existence is the absolute One from which all unity in the level of beings originates. It is expressed as intellectual intuition due to the identity between intellect and the intelligible as real identity and formal difference – thus as absolute intuition of itself, a thinking about thinking. As absolute intelligence and primary truth, it is the radical principle of all intelligibility, i.e., the reciprocal relationship of human intellect to its objects is based on the truth of the very being, which in its turn is grounded on the subsisting truth, which is the ultimate foundation of the discourse of the intelligibility of everything, namely, metaphysics, which culminates in the passage from transcendental truth to infinite truth. The Infinite Spirit therefore reveals itself as absolute identity of Truth and Good, Intelligence and Love, as the basis of transcendental truth and categorical truth. To put it in a nutshell, “as the act of existing is absolute perfection in itself, its primacy in the dialectical structure of the spirit leads us to affirm the absolute Spirit as absolute Existence (*Ipsium esse subsistens*), in which the difference returns as absolute identity of intellect and intelligibility (Truth) and of liberty and loveliness (Good), so that intellection and love interpenetrate in the infinite totality of existence” (LIMA VAZ, 1991, p. 221). When one locates the theory of truth in a metaphysical horizon as a theory of correspondence it then necessarily incorporates core elements of coherence theories, once the relationship of correspondence is introduced in a global metaphysical constellation, i.e., in the horizon of the totality of beings.⁷⁹ In such horizon the human being and his truthfulness and goodness understands himself as a result of the “superabundance and infinite ontological generosity of the Absolute” (LIMA VAZ, 1992a, p. 122), so that the transcendental relationship of man and being reveals here its deepest foundations.

“Man is because the Absolute is: as First Cause, Infinite Perfection and End.” (LIMA VAZ, 1992a, p. 124); human being as finite subject, as unity of truth and liberty, is constitutively referred to the Absolute, i.e., it is a being-for-the-Absolute, for absolute Truth and absolute Goodness.

Referências bibliográficas

AGUIAR, T. R. X de. Realismo, construtivismo e progresso. In: MARGUTTI PINTO, et al. (Eds.). *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

ALEXY, R. *Theorie der juristischen Argumentation: Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

APEL, K-O. C. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatik Theory of Truth. In: FREEMAN, E. (Ed.). *The Relevance of Charles Peirce*. La Salle: The Hegeler Institute/Open Court, 1983.

_____. Zwei paradigmatischen Antworten auf die Frage nach der Logos –Auszeichnung der menschlichen Sprache. In: H. Lützler (Org.). *Kulturwissenschaften*, Bonn: Bouvier, 1980.

AQUINO, M. F. de. *Experiência e sentido II*. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. XVII, n. 50, 1990, p. 31-54.

BECKER, W. *Wahrheit und sprachliche Handlung: Untersuchungen zur sprachphilosophischen Wahrheitstheorie*. Freiburg/München: Verlag Karl Albert, 1988.

COMETTI, J-P. Le Pragmatisme: de Peirce à Rorty. In: MEYER, M. (Eds.). *La Philosophie anglo-saxonne*. Paris: PUF, 1994.

_____. (Org.). *Lire Rorty*. Combas: L’Eclat, 1992.

CORETH, E. *Metaphysik: Ein methodisch-*

⁷⁹ On an alternative interpretation of totality see Puntel (1990, p. 251).

- systematische Grundlegung. 2. ed. Innsbruck/Wien/München: Tyrolia Verlag, 1964.
- COSTA, R. da. As vantagens de uma teoria consensual da verdade segundo Habermas. In: CIRNE LIMA, C.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Nós e o Absoluto: festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira*. São Paulo: Loyola, 2001.
- DAVIDSON, D. A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: MALACHOWSKI, A. *Reading Rorty*. Oxford: Basil Blackwell, 1990a.
- _____. The Structure and Content of Truth. *Journal of Philosophy*, v. LXXXVII, n.6, 1990b, pp. 279-328.
- DUMMETT, M. *Les origines de la philosophie analytique*. Paris: Gallimard, 1991.
- _____. *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- _____. *Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth, 1978.
- _____. What is a theory of meaning II. In: EVANS, G.; MACDOWELL, J. (Eds.). *Truth and Meaning*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- ENGEL, P. Réalisme et anti-réalisme de Putnam. In: MEYER, M. (Ed.). *La Philosophie anglo-saxonne*. Paris: PUF, 1994a.
- _____. Réalisme et anti-réalisme sémantiques: Davidson et Dummett. In: MEYER, M. (Ed.). *La Philosophie anglo-saxonne*. Paris: PUF, 1994b.
- GIGON, O. *Der Ursprung der Griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. 2. ed. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1968.
- GILSON, E. *L'être et l'essence*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948.
- HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981a, v. 2.
- _____. Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: Habermas J. Luhmann N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- _____. Wahrheitstheorien. In: _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986a.
- _____. Was heisst Universalpragmatik?. In: _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986b.
- _____. Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende. In: _____. *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- HECKMANN, H. D. *Was ist Wahrheit?: Eine systematisch-kritische Untersuchung philosophischer Wahrheitsmodelle*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1981.
- HENRICH, D. *Der ontologische Gottesbeweis*. 2. ed.. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.
- HÖFFE, O. Anhang: Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas). In: *Ethik und Politik: Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- HOLZ, H. *Transzendentalphilosophie und Metaphysik: Studie über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik*. Mainz: Mathias-Grünewald-Verlag, 1966.
- HÖSLE, V. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letzbegründung, Ethik*. München: Beck, 1990.
- _____. Hegels "Naturphilosophie" und Platons "Timaios" ein Sturkturvergleich. In: *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*. München: Verlag C. H. Beck, 1996.
- KAMBARTEL, F. Überlegungen zum pragmatischen und argumentativen Fundament der Logik. In: LORENZ, K. (Org.). *Konstruktionen versus Positionen*. Berlin/New York: de Gruyter, 1979, v. 1.

- KOPPERSCHMIDT, J. *Argumentation, Sprache und Vernunft II*. Stuttgart: Kohlhammer, 1980.
- LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. Significado e verdade. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 10, n. 32, 1984, p. 33-47.
- _____. Sobre a verdade. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte. v. 20, n.63, 1993, p. 459-475.
- LIMA VAZ, H. C. de. A dialética das idéias no Sofista. In: _____. *Ontologia e história*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.
- _____. A metafísica da idéia em Tomás de Aquino. *Síntese – Rev. De Filosofia*. Belo Horizonte, v. 28, n. 90, 2001, p. 5-16.
- _____. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992a.
- _____. *Escritos de filosofia V: Introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000a.
- _____. Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica. *Síntese – Rev. de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 27, n. 88, 2000b, p.149-163.
- _____. Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 25, n. 80, 1998a, p. 19-41.
- _____. Tomás de Aquino: pensar a Metafísica na aurora de um novo século. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 23, n. 73, 1996, p. 159-207.
- _____. Tópicos para uma metafísica do conhecimento. In: ULMANN, R. A. (Ed.). *Consecratio Mundi: Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998b.
- _____. Transcendência: Experiência Histórica e Interpretação Filosófico-Teológica. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 19, n. 59, 1992b, p. 443-460.
- LOTZ, J. B. *Das Urteil und das Sein*, 2. ed. Pullach bei München: Verlag Berchmanskolleg, 1957.
- _____. *Sein und Existenz: Kritische Studien in systematischer Absicht*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1965.
- _____. *Transzendente Erfahrung*. Freiburg: Herder, 1978.
- MACDOWELL, J. A. *A Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.
- MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la Métaphysique*. Cahier V. 2. ed.. Bruxelles/Paris: L’Edition Universelle/Desclée de Brouwer, 1949.
- MARGUTTI PINTO, P.R. Pragmatismo, Ironismo e Ceticismo em Richard Rorty. In: MARGUTTI PINTO, P.R. et al. (Eds.). *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- MARTINI, R. M. F. Uma arqueologia do conceito “mundo da vida” na teoria da ação comunicativa. In: DE BONI, L. A (Org.). *Finitude e transcendência: festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes/Edipucrs, 1996.
- MÜLLER, M. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. 3. ed. Heidelberg: F. H. Kerle Verlag, 1964.
- NAGEL, T. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Ética e justiça num mundo globalizado*. Veritas, Porto Alegre, v. 45, n. 4, 2000, p. 547-572.
- _____. *Sobre a Fundamentação*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- PEREIRA, A M. Lendo Rorty Lendo Davidson. In: MARGUTTI PINTO, P. R. et al. (Ed.). *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- PERELMAN C.; OLBRECHTS-TYTECA L. *Traité de l’argumentation: La nouvelle rhétorique*. Bruxelles: Éditions de l’Université de Bruxelles, 1988.
- PUNTEL, L. B. (Ed.). *Der Wahrheitsbegriff: Neue Erklärungsversuche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.

_____. *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1990.

_____. *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*. 2. ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

_____. The Context Principle, Universals and Primary States of Affairs. *American Philosophical Quarterly*, v. 30, n. 2, 1993, p. 123-125.

_____. Truth, Sentential Non-Compositionality and Ontology. *Synthese*, v. 126, n.1, 2001, p. 221-259.

_____. Uma versão forte do princípio do contexto (Frege). In: De Boni L. A (Ed.). *Finitude e transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes/Edipucrs, 1996.

PUTNAM, H. *Realism with a human face*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

_____. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. *Representation and reality*. Cambridge: The Mit Press, 1988.

RAJAGOPALAN, K. *O Radicalismo e os seus limites: comentários sobre "Rorty e os instrumentos da filosofia"*. In: MARGUTTI PINTO, P. R. et al. (Eds.). *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

RAMBERG, B. T. Rorty e os instrumentos da filosofia. In: MARGUTTI PINTO, P. R. et al. (eds.). *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

RORTY, R. *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

_____. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. *Der spiegel der natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

_____. Is truth a goal of enquiry? Davidson versus Wright. *The Philosophical Quarterly*. v. 45, n. 180, 1995, p. 281-300.

_____. *Objectivity, relativism and truth, philosophical papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. Pragmatismo, filosofia analítica e ciência. In: MARGUTTI PINTO, P. R. et al. (eds.). *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

_____. *Science et Solidarité*. Combas: L'Éclat, 1990.

_____. *Solidarität oder Objektivität?*. Stuttgart: Reclam, 1988.

_____. *The linguistic Turn: recent essays in philosophical method*. University of Chicago Press, Phoenix Edition, 1970.

SEARLE, J. R. *Sprechakte: Ein philosophischer Essay*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

SEVERINO, A. J. *A Filosofia contemporânea no Brasil: Conhecimento. Política e Educação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

SIEWERTH, G. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959.

SKIRBECK, G. *Rationaler Konsens und ideale Sprechsituation als Geltungsgrund? Über Recht und Grenze eines transzendental-pragmatischen Geltungskonzepts*. In: KUHLMANN, W.; BÖHLER, D. (Orgs.). *Kommunikation und Reflexion: Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik*. Antworten auf Karl-Otto Apel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

SNELL, B. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg: Claassen Verlag, 1955.

TOULMIN, S. *Der Gebrauch von Argumenten*. Kronberg: Scriptor, 1975.

TUGENDHAT, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.

_____. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

Controle e luta pela vida em tempos de biopoder

RESUMO

O trabalho teórico de Foucault durante os anos oitenta centrava-se nos caminhos tomados pela razão no ocidente, assim como nos seus efeitos paradoxais na vida política das sociedades. Para o filósofo, nos últimos três séculos, ocorreu o desenvolvimento progressivo de diversas tecnologias de poder e de técnicas de controle das subjetividades e das populações. Segundo Foucault, tal problema não é somente teórico, mas também afeta a prática cotidiana de cada um de nós, exigindo alguma atitude efetiva de todo indivíduo que participe do tempo presente.

Palavras-chave: Vida; Controle; Biopoder.

ABSTRACT

The theoretical work of Foucault during the 1980s focused on the paths taken by reason in the West, as well as in its paradoxical effects in the political life of societies. For the philosopher, in the past three centuries, there was the progressive development of various technologies of power and control techniques of subjectivities and populations. According to Foucault, this problem is not only theoretical, but also affects the everyday practice of each one of us, requiring some effective attitude of every individual who participates in the present.

Key words: Life; Control; Biopower.

* Doutor em Filosofia. Coordenador do Laboratório de Filosofia Contemporânea da Universidade Federal do Rio Janeiro. É Professor do Departamento de Filosofia da UFRJ. Pesquisador do CNPq e da FAPERJ. Membro do Centre Michel Foucault, França. Coordenador no Brasil do acordo internacional apoiado pelo Ministério de Educação argentina (RSDU 1070/10) na área de Filosofia Política, que integra Argentina, Brasil e México. É Pesquisador-Visitante do NU-SOL, PUC-SP. E-mail: guicbranco@ig.com.br

Uma suspeita motivava o trabalho teórico do Foucault durante os anos 1980 e centrava-se nos caminhos tomados pela razão no ocidente, assim como nos seus efeitos paradoxais na vida das sociedades. Para o pensador, a história da razão, nos últimos três séculos, mostra o crescente avanço de diversas tecnologias de poder e constitui-se de diversas e sucessivas técnicas de controle da subjetividade e das populações, o que faz desta racionalidade, no campo político, uma estranha e questionável conquista no campo histórico-social e político:

creio que, desde o século XVIII, o grande problema da filosofia e do pensamento crítico sempre foi, ainda é, e creio que continuará a ser o de responder à questão: o que é esta razão que nós utilizamos? Quais são seus efeitos históricos? Quais são seus limites e quais são seus perigos? (FOUCAULT, 1994, v. IV, p. 279).

Para Foucault, tal problema não é somente teórico, mas também afeta a prática cotidiana de cada ator político. Todos nós vivemos em tempos nos quais os mais espantosos excessos de poder político, que estão acompanhados de genocídios e extermínios sem fim, justamente no século XX, estão postos diante de nós de modo irreversível e sem retoque. Foucault cita como exemplo o fascismo e o stalinismo como sendo patologias do poder, onde crimes terríveis foram cometidos, mas alerta, com muita pertinência, que

o fascismo e o stalinismo utilizaram e ampliaram mecanismos já presentes na maioria das sociedades. Não somente isto, mas utilizaram, malgrado sua loucura interna, as idéias e os procedimentos de nossa racionalidade política." (FOUCAULT, 1994, v. IV, p. 224).

A questão vem da articulação dos conhecimentos técnicos e científicos com as mais diversas modalidades de extermínio e genocídio, em escalas e dimensões distintas, em práticas que vão da guerra ao descaso com os não cobertos pela segurança social, de maneira a que tal articulação se passe nos mais diversos campos de intervenção social, tais como os campos jurí-

dicos, médicos, militares, pouco importa, desde que funcione algum modo de controle, de exclusão e de eliminação.

Para Foucault, a racionalidade política, há muito tempo, ultrapassou os limites do razoável. Não é à toa para ele, portanto, que desde Kant e sua Crítica, o papel da filosofia foi e é o de impedir a razão de ir além de seus limites. A burocracia e os campos de concentração, com todo o seu aparato técnico-científico, com todas as competências funcionais a seu serviço, são prova cabal desse excesso da racionalidade em nossa época. Sua questão, portanto, não é de ordem moral, através da refutação do uso da racionalidade em nome de valores humanos, nem é a de procurar ter êxito na contestação do poder da razão, em nome de um campo extra-racional. Sobretudo, sua questão não se faz pela crítica à totalidade social, à racionalidade que presidiria ao mundo sócio-político considerado como um todo; mais especificamente, sua crítica possibilita que vejamos como, a partir da análise histórica de diversos campos menores e aparentemente menos importantes da vida social, "[...] nós podemos mostrar como nós nos tornamos prisioneiros de nossa própria história" (FOUCAULT, 1994, v. IV, p. 225).

Segundo Foucault, para demonstrar como ocorreram e ocorrem tais excessos técnico-científico-políticos, o melhor caminho é partir de experiências sociais e particulares, ainda assim absolutamente significativas e que desvelam como se exercem as práticas de dominação em curso em nossas sociedades, para chegar a análises de situações do presente histórico mais próxima do mundo efetivo das relações de poder:

sem dúvida, é mais sensato não considerar a racionalização da sociedade ou da cultura, mas acima de tudo analisar o processo em diversos domínios, em que cada qual remete a uma experiência fundamental: a loucura, a doença, a morte, o crime, a sexualidade, etc. (FOUCAULT, 1994, v. IV, p. 225).

Deste modo, trata-se de mostrar como um determinado aspecto da vida social tem

o poder de desvelar as modalidades de funcionamento político mais globais da sociedade, o que põe no centro da cena o presente histórico, as relações possíveis entre a teoria e a prática, as lutas de resistência às práticas hegemônicas. A grande questão política não é grandiosa e imponente, pois a vida política acontece nas diversas técnicas de poder e na dinâmica sempre viva das relações de poder, com suas estratégias em constante transformação. São nos pequenos acontecimentos, nos focos menores e mais problemáticos das tecnologias de poder, que estão abertas as chaves para a análise dos excessos de poder na modernidade. Os campos que permitem a superação das dependências políticas específicas, e que exigem uma luta política específica, são definidos por Foucault de uma maneira absolutamente transparente e coerente com todo o seu ideal de pensamento e ação, e se situam no vasto e sempre divisível universo da micropolítica.

Talvez o maior ensinamento que o filósofo procura trazer aos jovens (e velhos) ativistas políticos é o de que a participação política não é nem pode ser um campo de ação subordinado a um conjunto de regras e determinações ditadas pelos comitês dos movimentos políticos e pelos seus líderes. Se fosse assim, a militância política de base, grosso modo, seria apenas uma modalidade de obediência cega às determinações ditadas acima e independentemente dos ativistas. Na contramão desta forma de ação política centralizadora e hierquizada, Foucault defende que existem lutas de resistência ao poder autônomas e centradas em questões que tocam a sensibilidade e a vida de pessoas, profissionais e técnicos envolvidos diretamente numa certa prática cotidiana. Assim, médicos, psicólogos, filósofos, membros dos laboratórios de pesquisa, advogados, psiquiatras, camponeses, usuários, agentes penitenciários, policiais, juízes, promotores, farmacêuticos, terapeutas ocupacionais, professores, técnicos educacionais, fiscais de renda, policiais, atletas, etc., são possíveis e reais contestadores dos poderes que são

exercidos em seu cotidiano, nos focos mesmos dos exercícios dessas relações de poder, que envolvem o sangue real, a sensibilidade e até mesmo os corpos dos envolvidos nas suas respectivas práticas e relações de poder.

Maio de 68, para Foucault, é o foco irradiador de uma nova percepção e de uma nova problematização da política, que no momento de sua eclosão tinha aspectos totalmente paradoxais:

parece-me que poderia se reconhecer aí elementos absolutamente contraditórios: por um lado, um esforço posto de forma vasta em levantar para a política toda uma série de questões que não decorriam tradicionalmente de seu domínio estatutário (a questão das mulheres, das relações entre os sexos, da medicina, da doença mental, do meio ambiente, das minorias, da delinqüência); [...] De maneira que nos encontramos diante de interrogações dirigidas à política sem que elas sejam nascidas de uma doutrina política. Deste ponto de vista, uma tal liberação da questão parece que jogou, a meu ver, um papel positivo: pluralidade das questões postas à política, e não apenas uma reinscrição do questionamento no quadro de uma doutrina política." (FOUCAULT, 1994, v. IV, p. 595).

O lado militante e partidário das resistências ao poder, de Michel Foucault, aparece a todo momento, por exemplo, no GIP (sobre as prisões), no apoio às lutas de minoria, nas lutas em favor do direito ao aborto, nas lutas em prol da ecologia, nas lutas dos povos do terceiro mundo (em especial no caso da revolução iraniana, que ele acompanhou de perto, escrevendo uma série de artigos jornalísticos sobre o assunto, lá mesmo). Por tudo isto, pode-se falar, sem medo de errar, que Foucault acredita no potencial inventivo das lutas de libertação e nas estratégias transformadoras que emergem dos/nos acontecimentos cotidianos que compõem a história. Há, portanto, uma noção de participação política que não ocorre no contexto da vida partidária (e, por extensão, em desacordo com

toda forma de militância aceita pelos meios jurídicos e respaldada pelos institutos políticos oficiais).

A convicção política de Foucault quanto ao papel transformador das lutas específicas, parciais, fragmentadas, que visam à alteração de aspectos bem delimitados do mundo social, está na contramão de uma concepção fechada do devir histórico, de caráter determinista, onde o papel das comunidades e das classes sociais está previamente definido. Apesar de Michel Foucault nunca ter negado a importância revolucionária da luta de classes, em especial na última fase de seu pensamento, ele jamais aceitou a tese de que apenas a luta de classes seria vetor privilegiado nas lutas políticas pela transformação social. Do mesmo modo, Foucault desconfia profundamente dos projetos totalizantes e das promessas revolucionárias de realização de novos mundos sociais apresentados no decorrer do século XX, que levaram a regimes políticos do tipo fascismo e stalinismo, pelo fato de que a promessa de homem novo trazida por experiências políticas acabou gerando formas contundentes de controle social, onde se desenvolveram de maneira significativa as técnicas de dominação da vida subjetiva, assim como práticas de extermínio nunca vistas, em tamanho e investimento técnico, científico e ideológico.

Segundo o pensador francês, na sociedade ocidental, a partir do século XVIII, na qual o "poder político se deu por função gerenciar a vida." (FOUCAULT, 1976, p. 182), dois pólos de controle vieram a se constituir. O primeiro, disciplinar, fez do corpo humano algo como uma máquina otimizável, passando a integrá-lo aos demais sistemas de controle de caráter, sobretudo, político e econômico. O segundo pólo centrou-se no corpo-espécie, isto é, no corpo que pode suportar intervenções e regularizações, mecanismo de intervenção que Foucault denominou de "bio-política da população." (FOUCAULT, 1976, p. 183).

Na modernidade instaura-se a era do biopoder, na qual se estuda e se controla, dentre outras coisas, "[...] a natalidade, lon-

gevidade, saúde pública, habitação, migração." (FOUCAULT, 1976, p. 184) de uma região ou de um país, do mesmo modo como se desenvolvem técnicas "[...] para se obter o assujeitamento dos corpos e o controle das populações." (FOUCAULT, 1976, p. 184). Sem dúvida, o bio-poder tornou-se uma das ferramentas mais úteis posta à disposição para o avanço do capitalismo, uma vez que, dentre outras coisas, efetuando a

[...] inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e estabelecendo um ajuste dos fenômenos populacionais aos processos econômicos. (FOUCAULT, 1976, p. 185).

As instituições e técnicas de poder sobre a vida, portanto, estão presentes em todos os níveis do corpo social e desempenham papel chave no funcionamento do capitalismo no ocidente, há muito tempo.

Foucault faz uma observação bastante pertinente sobre o mundo ocidental (ocidental, no modo de falar francês, indica, sobretudo, os países ditos ricos da Europa e os USA), que, no seu entender, é um bloco que vive de acordo com uma bio-política que

faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos e faz do saber-poder um agente de transformação da vida humana. (FOUCAULT, 1976, p. 188).

Como resultado, chegou-se bem próximo a uma população adequada aos padrões de consumo desejáveis e controlados pelas instituições sociais e iniciativas políticas. Como consequência, os perigos da fome, das endemias e da pobreza coletivos estão, em tese, bastante afastados do 'mundo desenvolvido'. Em compensação, Foucault afirma categoricamente que

fora do mundo ocidental, a fome existe, em uma escala maior do que nunca; e os riscos biológicos vividos pela espécie são talvez maiores, mais sérios – quem sabe? – do que antes do nascimento da microbiologia. (FOUCAULT, 1976, p. 188).

O quadro descrito por Foucault, nesta passagem da *História da Sexualidade I*, não é nada otimista, e vem nos alertar que o

mundo está rachado entre o que o europeu tradicionalmente entende como ocidente (civilização) e resto do mundo (barbárie). Os países pobres ou não-ocidentais, de acordo com o quadro desenhado pela análise de Foucault, são vistos com perigosos para o mundo civilizado, pois o cercam de ameaças que eles conseguiram superar, mas com ameaças que os rondam. Que atitude poderíamos esperar dos países ricos diante dos países pobres?

Voltemos, mais uma vez, às análises de Foucault sobre o que ocorreu aos países ocidentais com a utilização crescente da bio-política e do uso dos dispositivos de biopoder. Segundo ele, o sangue, as alianças baseadas no sangue, no valor simbólico de castas ou estamentos, foi substituído, no decorrer dos últimos duzentos anos, pelo sexo, pelas normas e regras de vida, pelas regularizações e disciplinas. Mas é o próprio Foucault quem alerta para o fato de que o simbolismo do sangue não foi pura e simplesmente substituído pela analítica da sexualidade. Em muitos casos (rebatimentos, interações ou ecos), a temática do sangue acabou por comparecer subrepticamente no exercício do poder político quando se supunha que ele estava ou está se exercendo apenas nos dispositivos do sexo. É neste caso, para Foucault, que o racismo se revela, na sua mais moderna versão, sob uma capa de política estatal, numa forma de preocupação apenas aparentemente biológica e/ou médica. Um conjunto de intervenções conjuntas se fazem sentir, numa ordem de complexidade crescente, para a cuidado racial (biológico) da população:

toda uma política de povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida cotidiana receberam então sua coloração e sua justificativa do cuidado mítico de proteger a pureza do sangue e de fazer triunfar a raça. (FOUCAULT, 1976, p. 197).

A forma contemporânea de racismo mobiliza diversos micro-poderes, institui-

ções e políticas estatais, que ativam saberes e capacidades técnicas a serviço da "exaltação onírica do sangue superior." (FOUCAULT, 1976, p. 197). A união de racismo cínico com a eufórica perspectiva de purificar o sangue e proteger o povo, assim, é um dos elementos mais característicos do mundo contemporâneo. Caracteriza, ademais, modos de pensar e agir que propiciam o genocídio sistemático dos outros, dos indesejáveis, e torna possível até mesmo o sacrifício total do próprio povo em nome da defesa de uma identidade política, cultural e/ou étnica. O nazismo, segundo Foucault, realizou uma combinação dos fantasmas do sangue com usos explícitos e exagerados de poder disciplinar que acabou por tornar seu racismo tão terrível quanto ingênuo. Se o nazismo realizou o mais terrível massacre de que os homens se lembram na atualidade, os crimes racistas praticados em massa no último século são disseminados e amplamente espalhados por todos os blocos políticos e por todos os países do mundo, na maioria dos casos feitos segundo uma administração calculada das mortes com o controle dos meios de divulgação de seus resultados. Na prática, a razão científica e os saberes técnicos ligam-se a dispositivos de controle social, para juntos levarem a cabo o exercício racional do assassinato em massa. Pensando nestes termos, ainda está para se fazer uma análise mais detalhada dos vínculos do logocentrismo com o racismo.

Seria o caso, também, de perguntar se as guerras não teriam tão somente componentes políticos, ideológicos ou econômicos, mas se, pelo contrário, elas obedeceriam, sobretudo, a um critério e agir racistas que visam à eliminação dos indesejáveis escolhidos segundo padrões montados por toda uma racionalidade biopolítica. Por outro lado, poder-se-ia pensar que desde a emergência do Estado Moderno surgiu uma pseudo-justificativa oficial para a administração controlada da raça e da população: os outros elimináveis não possuiriam as boas qualidades desejáveis a um corpo social normal ou ideal. O outro indesejável, anormal, estranho, logo passível de eliminação, seria aquele que

possui alguma falha, seria aquele que não possui os atributos plenos do ser humano normal e civilizado, este sim merecedor da manutenção na existência, racial, eugênica e comportamental, uma vez que possui um modo de vida adequado aos princípios das modernas técnicas de gestão da vida. As lutas de resistência, neste contexto, são aquelas nas quais os indivíduos e suas próprias vidas estão envolvidas até o pescoço e são realizadas com toda urgência.

Quando, na fase final de sua obra, Foucault dá importante lugar às relações de poder e às resistências ao poder, vislumbra que dentre as lutas de resistência relevantes da atualidade, as lutas em torno da individualização são as

[...] que combatem tudo o que liga o indivíduo a ele mesmo. E que asseguram, deste modo, sua submissão aos outros (lutas contra o assujeitamento, contra as diversas formas de subjetividade e de submissão. (FOUCAULT, 1994, v. IV, p. 227).

O que não significa dizer que as lutas contra o assujeitamento desmereçam as demais tradicionais formas de luta; mas que elas, na verdade, são as mais incisivas do tempo presente:

[...] hoje, na atualidade, é a luta contra as formas de assujeitamento – contra a submissão de subjetividade – que prevalece cada vez mais, ainda mais porque as lutas contra a dominação e a exploração não desapareceram, bem pelo contrário (FOUCAULT, 1994, v. IV, p. 228).

Ao fim e ao cabo, nós também temos que recusar, se tivermos ainda capacidade de reação aos instrumentos e tecnologias do poder, o tipo de individualidade com a qual fomos forjados, e sermos capazes de inventar e criar novas formas de vida e novas relações conosco mesmos e, neste segundo caso, temos que ultrapassar constantemente os nossos limites subjetivos. Mas não se trata apenas do cuidado conosco mesmos e da elaboração de uma estética da existência.

As relações de poder e as técnicas de controle postos em prática nos tempos de

biopolítica, se fazem tanto sobre as populações como sobre os indivíduos e as lutas políticas se fazem seja em escala macropolítica seja em escala micropolítica. Por este motivo, a militância política não pode se restringir a suas formas tradicionais, ou seja, com reivindicações de caráter econômico social e cultural. Hoje, a política, a militância política, é e pode ser feita com demandas e objetivos que são crescentemente de caráter biológico e vital. O valor maior que está em jogo nas lutas de resistência é a vida, com efeitos inegáveis nos modos de vida que vamos adotar enquanto seres livres e autônomos. Foucault, neste particular, é incisivo:

[...] contra o poder ainda novo-{biopolítico} no século XIX, as forças que resistem tomaram apoio exatamente naquilo que este poder investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo.... É a vida, bem mais que o direito, que tornou-se então o assunto das lutas políticas, ainda que estas se formulem através de afirmações de direitos. O ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades [...] (FOUCAULT, 1976, p. 190-191).

No terceiro mundo, lembraria Foucault, a luta pela vida é a primeira bandeira a ser levantada, pois estamos na linha que os países ditos ‘ocidentais’ demarcaram para determinar quem são os que devem viver e os que devem morrer. A questão da luta pela vida, portanto, afeta a todos hoje, pois todos nós vivemos na dependência de grandes engrenagens burocráticas que determinam se temos ou não direito à assistência médica, à licença-saúde, à direito à aposentadoria, a uma pensão digna, ao direito de morrer com dignidade, ao direito até mesmo de ser enterrado. Por outro lado, temos que lutar para sermos considerados sãos e saudáveis, para que não sejamos tidos como loucos ou incapazes, para não sermos taxados de anormais.

A grande luta política, alerta Foucault, é a de antecipar e sonhar que um dia, distante da era do biopoder, possamos viver “[...] numa outra economia dos corpos e dos prazeres.” (FOUCAULT, 1976, p. 211).

Referências bibliográficas

CASTELO BRANCO, G. Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault. *Verve*, n.13, SP, NU-SOL/PUC-SP

_____. Ontologia do presente, racismo, lutas de resistência. In: PASSOS, Izabel Fniche (Org.) *Poder, normalização e violência*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2008.

_____. Foucault. In: PECORARO, Rossano (Org.). *Os Filósofos Clássicos da Filosofia*, v. III. RJ: Ed. PUC-Rio- Ed. Vozes, 2009.

_____. Anti-individualismo, vida artista: uma análise não fascista de Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009.

_____. Michel Foucault, a literatura, a arte de viver. In: HODDOCK-LOBO, Rafael (Org.). *Os Filósofos e a Arte*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2010.

DUARTE, A. Foucault e as novas figuras da biopolítica: o fascismo contemporâneo. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009.

_____. *Vidas em Risco: crítica do presente*

em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, M. *Surveiller et Punir. Naissance de la Prision*. Paris: Gallimard, 1975.

_____. *Histoire de la Sexualité I. La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Dits et Écrits*. 1954-1988. Paris: Gallimard. 4 vols. Orgs. D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Les anormaux*. Paris: Ed. du Seuil, 2001.

_____. *Le pouvoir psychiatrique*. Paris: Ed. du Seuil, 2003.

_____. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Ed. du Seuil, 2004a.

_____. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Ed. du Seuil, 2004b.

_____. *Genealogia del racismo*. La Plata: Altamira, 1996

VEIGA-NETO, A. Coisas do governo... In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.) *Imagens de Foucault e Deleuze*. Ressonâncias nietzschianas. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

Los jueces ¿frente? A la Democracia - Habermas y la justificación del control judicial de constitucionalidad

RESUMEN

Una de las restricciones que ejerce el derecho sobre los otros poderes del Estado (Legislativo y Ejecutivo) es el control judicial de constitucionalidad de normas democráticamente sancionadas. Esto genera cuestionamientos, porque se objeta que los jueces carecen de legitimidad democrática para este tipo de decisiones. El presente artículo analiza desde un punto de vista interno el posicionamiento teórico de Habermas respecto de la articulación entre el punto de vista del derecho y la democracia que presupone el control judicial teniendo en cuenta su teoría del discurso. El artículo también señala el problema de adoptar una postura meramente empírica para abordar este tema, como se evidencia en los últimos escritos de este autor.

Palabras clave: Habermas; Derecho; Democracia; Teoría del discurso; Constitucionalismo.

ABSTRACT

One of the restrictions of the law over the other branches of government (legislative and executive) is the judicial control of constitutionality of democratically norms. This raises questions because it is objected that judges do not have the democratic legitimacy for such decisions. This article analyzes the theoretical position of Habermas to justify the articulation between the point of view of law and democracy, that the judicial review presupposes, on the basis of his theory of discourse. This article also indicates the problem of a merely empirical position to approach this topic, as it is evidenced in the last writings of this author.

Key words: Habermas; Law; Democracy; Theory of discourse; Constitutionalism.

* Doutor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires), becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente Investigador Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, Argentina).

Una de las restricciones que se ejerce en el estado constitucional y democrático de derecho sobre las decisiones de los Poderes políticos, Ejecutivo y Legislativo, es la del control judicial de constitucionalidad, que siempre genera cuestionamientos. Los principales tienen que ver con objetar el hecho de que el Poder judicial, que es un órgano no elegido democráticamente, en ocasiones pretende modificar, o anular, las decisiones que emanan del Poder legislativo, ya sea determinando el alcance de los derechos individuales o sociales, dirimiendo los conflictos que se generan entre los poderes del Estado, o porque interpreta las reglas del procedimiento democrático. En este sentido mientras que algunos autores sostienen que una concepción deliberativa de la democracia "tiene la máxima desconfianza hacia órganos elitistas no representativos para la toma de decisiones, como los judiciales." (MARTÍ, 2006: p. 292), otros afirman que en realidad los jueces están en mejores condiciones para decidir que los propios involucrados en un caso determinado, y por lo tanto, puesto que es más importante la destreza intelectual que la capacidad para representar y equilibrar imparcialmente los intereses de los involucrados, es más probable que las decisiones correctas sean tomadas por los jueces, y no por los políticos (GARZON VADEZ, 1989; FERRAJOLI, 2008). En los últimos años, y aun cuando el debate no se haya saldado, son muchos los autores que han venido sosteniendo la necesidad de contar con un recurso como el que representa el control judicial, ya que constituye una herramienta necesaria para influir y complementarse con las decisiones legislativas (Cf. entre otros, ELY, 1980; HABERMAS, 1994, 2006; ELSTER, 1999; Nino, 2003; SUNSTEIN, 2004; MARTÍ, 2006; GARGARELLA, 1996, 2006; ZURN, 2007).

Frente a este debate, el presente trabajo persigue dos objetivos. El primero, que analizaré con mayor profundidad, pretende clarificar los fundamentos conceptuales del posicionamiento habermasiano respecto del control judicial. La tesis a defender afirma que el mismo permite comprender, pero también justificar teóricamente, la posibi-

lidad de complementar en este sentido el derecho con la democracia considerando el problema desde el punto de vista de su teoría del discurso (concepto de racionalidad discursiva). La idea es que en el caso de Habermas, aun cuando no es tenido en cuenta por la mayoría de los autores que analizan el tema, tal complementación puede revestirse de una sólida fundamentación teórica a partir de explicitar el marco conceptual desde el cual el filósofo aborda este tema del constitucionalismo, y ello porque permite justificar el supuesto, en principio intuitivamente poco convincente, de que efectivamente es posible concebir una relación en términos de una presuposición mutua entre aquellas dos esferas de la razón práctica: derecho y democracia. En este sentido, y este es el segundo objetivo, argumentaré además que la justificación de tal clase de control tiene que poder fundamentarse normativamente, cuestión esta que sin embargo ya no parece ser reconocida por el filósofo en sus últimos escritos.

Luego de una breve presentación general en la que doy cuenta de los argumentos a favor (I) y en contra (II) del control judicial, analizo la posición que al respecto asume la teoría del discurso de Habermas (III). Para ello primero expongo el posicionamiento del filósofo sobre este tema (a) y luego analizo el marco teórico desde el cual el autor aborda este tema del constitucionalismo, dado por su teoría de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular (b). Antes del final realizo una breve aclaración respecto del punto de vista normativo que se requiere para abordar este tema, pero que se diferencia del que últimamente adopta el propio Habermas (IV). Las consideraciones finales (V) sólo consisten en una reflexión sobre los resultados alcanzados en base a los argumentos expuestos.

I

Usualmente se considera que la práctica del control judicial de constitucionalidad fue introducida por primera vez por el juez J. Marshall en el famoso caso "Marbury vs. Madison" de la Corte Suprema de Estados

Unidos en 1803. En Argentina la Suprema Corte ejerce este tipo de controles desde 1887 en el caso "Sojo, Eduardo c/ Cámara de Diputados de la Nación" del 22 de septiembre de ese año, en el que rechazó el mandamiento de prisión dictado por la Cámara de Diputados contra este particular alegando que ello afectaba la independencia de los Poderes Legislativo y Judicial, y otros principios del orden constitucional. En los últimos años este desconocimiento de la Corte Suprema respecto de la potestad judicial del Poder Legislativo se ha aplicado a los indultos decretados por el Poder Ejecutivo entre octubre de 1989 y diciembre de 1990 a favor de militares involucrados en la violación de los derechos humanos en el último gobierno de facto. Últimamente también puede tenerse en cuenta la exigencia de la Suprema Corte para la actualización de los haberes jubilatorios a partir del caso "Badaro, Adolfo Valentín c/ ANSeS s/ reajustes varios" del 8 de agosto de 2006, que fue un caso testigo porque obligó al Ejecutivo a enviar, casi dos años más tarde, el proyecto de ley para asegurar la movilidad jubilatoria que fue aprobado (mediante la ley 26417) en octubre de 2008. Si bien hay antecedentes anteriores, en Europa la difusión de las Cortes constitucionales se remonta al período posterior a la segunda guerra mundial, con la reactivación de la Corte en Austria en 1946 y las previsiones de la Constitución italiana de 1948 y de la ley fundamental alemana de 1949. Experimentos de justicia constitucional centrados sobre una adecuada Corte fueron intentados, hace ya algunos años y luego del fin de los regímenes dictatoriales, en Portugal (Constitución de 1976 revisada en 1982) y en España (Constitución de 1978).

Esta doctrina intervencionista del Poder Judicial sobre las otras ramas del Estado se justifica cuando una norma contradice no solamente declaraciones explícitas de la Constitución, sino los principios generales en los que se basa. Esto permite justificar tal intervención judicial si no se satisfacen ciertos requisitos que las decisiones políticas deben tener en cuenta, en el sentido de que estas, por ejemplo, se ajusten a

los principios universales de moral pública, como el caso de los derechos humanos y los hagan valer (DE ZAN, 2004, p. 62-64).

Quienes justifican este tipo de intervenciones, alegan que los jueces en verdad tienen mejores oportunidades para detectar problemas en el procedimiento democrático y juzgar el modo en que el mismo funciona, asegurándose que este actúe respetando la voluntad popular. Sunstein ha argumentado insistentemente contra los que creen que el activismo judicial en este tema implica necesariamente un desplazamiento del juicio democrático acerca de cómo establecer prioridades:

el hecho de que hay ciertos compromisos constitucionales resguardando los derechos sociales [...] puede promover la deliberación democrática, dirigiendo la atención política a intereses que de otra manera serían desconsiderados en la vida política ordinaria. (GARGARELLA, 2006, p. 244).

por esta razón

cuando la deliberación parezca haber estado ausente los tribunales deberían desarrollar estrategias interpretativas para promover la deliberación en el gobierno. (HABERMAS, 1994, p. 334).

En este contexto Garzón Valdés también ha sostenido, por ejemplo en lo que respecta a determinadas normas de importancia central para el Estado, que podría resultar viable dar cuenta de ciertos "compromisos básicos" o, como señala, de un "coto vedado de principios constitucionales." (GARZÓN VALDÉS, 1989, p. 644-645) que estarían exentos de la discusión legislativa ordinaria de modo que no puedan ser afectados por mayorías circunstanciales. Precisamente en este sentido L. Ferrajoli refiere a la idea de los límites a los poderes públicos, incluidos los de la mayoría, elaborados por toda la teoría liberal:

Siempre que se quiere tutelar un derecho como fundamental se lo sustrae a la política, es decir, a los poderes de la mayoría, y al mercado, como derecho inviolable, indisponible e inalienable. Ninguna mayoría, ni siquiera por unanimidad,

puede decidir su abolición o reducción [...]. Y es justamente para impedir que (el poder del pueblo) sea absoluto por lo que la democracia política, para no contradecirse a sí misma, debe incorporar 'contra-poderes' de todos, incluso de la minoría, orientados a limitar los poderes de la mayoría. Estos contra-poderes, que no se advierte por qué no deban ser configurados también ellos como 'poderes del pueblo' (o 'democráticos'), son precisamente los derechos fundamentales. (FERRAJOLI, 2008, p. 55, 87, 212-213).

II

Esta concepción del constitucionalismo se presenta como disputable a partir de las objeciones que al respecto plantean algunos autores. J. Waldron, por ejemplo, cuestiona el control de constitucionalidad por parte de los jueces, ya que estos no podrían estar legitimados para este tipo de control puesto que no son elegidos democráticamente, como así también porque adoptan decisiones mediante procedimientos en los que decide la mayoría de la Corte, con lo cual estarían reproduciendo los mismos desacuerdos que existen fuera del ámbito de la justicia que pretenden regular (WALDRON, 1993, p. 18-51). En este sentido se pregunta el autor si en verdad

resulta agravada la tiranía de una decisión política por el hecho de que la misma es impuesta *por la mayoría*", además, "¿es la tiranía *de la mayoría* una forma particularmente inaceptable de tiranía? [...] un tribunal también puede tomar su decisión por medio de una votación mayoritaria [aunque en ese caso] no hablemos comúnmente de una 'tiranía de la mayoría.'" (WALDRON, 2005, p. 52).

Otro autor que defiende la prioridad de la democracia por sobre el control judicial, aunque sin excluirlo, es C. S. Nino. A su entender podría objetarse que si los jueces en verdad están en una posición epistémica más débil en comparación con las instituciones que se encuentran más directamente ligadas al proceso democrático en la tarea de

determinar el alcance y jerarquía de los derechos, no hay por qué pensar que aquellos estén en mejores condiciones para resguardar tales derechos en contra de decisiones democráticamente adoptadas que afecten (positiva o negativamente) a estos derechos:

cuando el origen de los jueces no es de carácter democrático, sus decisiones no gozan del valor epistémico que sí tiene el proceso democrático. La perspectiva del juez se encuentra limitada a la de las personas directamente afectadas por un conflicto sobre el cual tiene que decidir, excluyendo a algunos de aquellos que podrían resultar afectados por el conflicto. El juez es completamente extraño a la disputa. (NINO, 2003, p. 260).

Por esta razón el procedimiento intersubjetivo de deliberación democrática parecería encontrarse en una mejor posición para adoptar decisiones colectivamente vinculantes, que la que pueda adoptar un juez, que prescinde de este punto de vista.

No obstante estas consideraciones críticas al control judicial y a favor de la democracia, este filósofo no rechaza totalmente esta clase de controles por parte de los jueces; a su entender

la impresión de que el proceso democrático no puede satisfacer todos los requerimientos de la constitución ideal es tan fuerte que el control judicial de constitucionalidad no puede descartarse sólo como consecuencia de invocar los méritos de la democracia deliberativa. (NINO, 2003: p. 260-261).

Nino plantea tres excepciones a la negativa del control judicial de constitucionalidad, señalando que el mismo es necesario si la ley no respeta los presupuestos del proceso democrático, o la autonomía personal fundándose en razones perfeccionistas, o si afecta negativamente la preservación de la práctica jurídica moralmente aceptable (NINO, 2003, p. 273 ss).

R. Gargarella también parece suscribir a la idea de que no es conveniente des-

atender al punto de vista que representa la democracia, pues en su opinión

no debiera ser aceptable, en principio, que el poder judicial tenga las facultades que hoy tiene. Sucede que no resulta razonable que dicho poder (el de menor legitimidad democrática) tenga la capacidad para decidir la última palabra en todo tipo de cuestiones y aun en contradicción con la voluntad del legislativo. (GARGARELLA, 2011).

Desde hace ya tiempo este autor viene mostrando, en base a estudios bien documentados de historia institucional, que el poder de revisión de los jueces tendría una raíz conservadora y elitista, el cual presupone que para tomar la decisión correcta (por ejemplo) en cuestiones constitucionales no es necesario consultar a la ciudadanía (GARGARELLA, 1996, p. 13). No obstante sus reparos teóricos Gargarella también aconseja mantener el control externo de legitimidad constitucional de las decisiones políticas por parte del Poder judicial. Últimamente ha sostenido en esta línea que

los jueces no solamente están institucionalmente bien ubicados para enriquecer el procedimiento deliberativo y ayudar a corregir algunos de sus sesgos indeseables, sino que también tienen muchas herramientas diferentes para facilitar su tarea en este respecto [...], y ello sin tomar el lugar del legislador para decidir qué remedio [eventualmente] adoptar; los jueces pueden ofrecer un conjunto de remedios alternativos dejándole a aquel la decisión final de cuál elegir (GARGARELLA, 2006, p. 243, 251)¹.

Mientras que conforme a la idea de una democracia liberal se plantea entonces la necesidad de limitar las decisiones democráticas mayoritarias resguardando derechos considerados básicos y fundamentales, que están explícita o implícitamente en la Constitución, desde el punto de vista democrático se tiende por el contrario a adoptar una postura más bien escéptica respecto del control judicial. La razón es que las decisiones anuladas por parte de un órgano aristocrático que presume un mejor posicionamiento epistémico para decidir se contraponen con los principios constitutivos básicos de la democracia, que apuntan a que la mayoría de las cuestiones sustantivas que afectan a la comunidad (pero no todas²) queden en manos de las mayorías, o de sus órganos representativos, porque de otro modo se afecta negativamente la soberanía moral del pueblo sacando de sus manos justamente las cuestiones más importantes o definitorias de la política que él tiene el derecho y la responsabilidad de decidir por sí mismo.

III

a) Habermas acepta el control judicial, aunque al mismo tiempo este tiene que resultar enteramente compatible con su teoría de la democracia. Frente al problema de cómo abordar la cuestión dada por el hecho de que normas democráticamente sancionadas puedan resultar anuladas por jueces no democráticamente elegidos (al menos no directamente), el posicionamiento teórico asumido por el filósofo se basa en el recono-

¹ En oposición a esta línea argumentativa podría sostenerse sin embargo que los jueces no son elegidos arbitrariamente, sino que sus nombramientos emanan de procedimientos democráticos llevados a cabo en el Parlamento por parte de los representantes directos del electorado, de modo que a fin de cuentas es posible afirmar que ellos, si bien en una medida menor que los legisladores, aunque más no sea en un sentido derivado también gozan de cierta legitimidad democrática. Este es el argumento de algunos autores que parecen defender el control judicial desde este punto de vista. Eisgruber, por ejemplo, afirma que "pese a que los jueces no son seleccionados por elección popular directa, de todos modos son designados a través de un proceso que es a la vez político y democrático [...]. Son designados por funcionarios electos [...]. Los jueces tienen un *democratic pedigree*: deben su designación a sus visiones políticas y a sus conexiones políticas tanto como a sus habilidades jurídicas." (LINARES, 2008, p.79). Y Hilblink, por su parte, ha apoyado esta idea sugiriendo que las credenciales democráticas de la justicia constitucional varían dependiendo de la forma en que los jueces son seleccionados, especialmente si interviene el Parlamento y el cargo no es vitalicio (LINARES, 2008, p. 79).

² Por supuesto, y dependiendo de cuán rígida pueda ser una Constitución, siempre puede haber trabas para la toma de decisiones trascendentes, como por ejemplo el de la modificación de la misma Constitución. Este es el caso de Argentina, ya que si bien por ejemplo con la reforma de 1994 se incorporaron a la Constitución Nacional mecanismos de participación semidirecta de la población mediante el art. 39, allí también se señala expresamente que no podrán ser objeto de iniciativa popular los proyectos referidos a reforma constitucional, tratados internacionales, tributos, presupuesto y materia penal, permitiendo no alterar la naturaleza del sistema republicano representativo de acuerdo con lo dispuesto en el art. 22, según el cual el pueblo no delibera ni gobierna sino por medio de sus representantes y autoridades creadas por la Constitución.

cimiento de los presupuestos operantes en la práctica comunicativa para la justificación de procedimientos decisorios en el estado democrático de derecho:

el Tribunal constitucional debe proteger el sistema de derechos que posibilite la autonomía privada y pública de los ciudadanos [...]. Ante todo tiene que examinar el contenido controvertido de las normas en conjunto con los presupuestos comunicativos y las condiciones procedimentales de los procesos democráticos de establecimiento del derecho. (HABERMAS, 1994, p. 320).³

La idea aquí es que en el marco del estado de derecho constitucional, centrado en una constitución normativa, jerárquica y directamente operativa, la función judicial desempeña un papel de control cuya racionalidad y aceptación depende del más exigente discurso argumentativo a la hora de aplicar el derecho (SUÁREZ, 2011, p. 101). En efecto, el Poder judicial no puede apelar a instancias meta-sociales y meta-políticas, tampoco tiene facultad legislativa. Pero tiene que controlar en primer lugar los procedimientos de los poderes políticos, que ellos no se extralimiten en sus facultades, que respeten los derechos individuales y que se atengan a las reglas constitucionales de la deliberación democrática para la toma de decisiones.⁴

Ahora bien, para profundizar en el trasfondo filosófico de la concepción habermasiana del control judicial es necesario señalar su tesis de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular, ya que la misma permite comprender teórica-

mente la viabilidad conceptual de pretender articular el derecho con la democracia en el sentido que vimos hasta aquí.

b) He señalado que para Habermas la legitimidad del control judicial en última instancia depende de su contribución al ejercicio de la autonomía privada y la autonomía pública de los ciudadanos. Sin embargo, a fin de comprender teóricamente este posicionamiento del autor es necesario explicitar su tesis de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular, entre la autonomía privada y la autonomía pública, porque como veremos este no sólo constituye el marco teórico desde el que aborda el problema del control normativo⁵, sino porque además, y esto es importante, esta explicitación reconstructiva del trasfondo filosófico en el que se apoya Habermas para su análisis del control judicial, otorga una sólida justificación a nivel teórico de la pretensión de validez de esta institución jurídica del estado de derecho.

La tesis habermasiana de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular afirma que si bien ambas concepciones pueden entrar en conflicto, al mismo tiempo se presuponen mutuamente y se relacionan en términos de una implicación de tipo material.⁶ En efecto, ambos principios se presentan como igualmente originarios, pues ninguno se deriva del otro, y por lo tanto tampoco hay necesidad de suponer que uno tenga prioridad conceptual sobre otro; esto significa que la autonomía privada y la autonomía pública se exigen la una de la otra siendo igualmente originarias e interdependientes:

³ Dice Habermas que "[...] si se entiende la Constitución como interpretación y configuración de un sistema de derechos, el cual hace valer la conexión interna de autonomía privada y autonomía pública, una jurisprudencia constitucional (*Verfassungsrechtsprechung*) ofensiva no sólo no resultará perjudicial para la legislación de procedimientos y la formación racional de la opinión y la voluntad políticas, sino que incluso es normativamente exigida" (HABERMAS, 1994, p. 340).

⁴ Esta es en parte también la postura de uno de los autores que más ha analizado este tema, como es J. Ely, para quien este tipo de control tiene que resguardar los canales por los que discurre el procedimiento a través del cual se organiza a sí misma la comunidad jurídico-democrática: "el control judicial primariamente debe reparar sobre el desbloqueo de las obstrucciones del proceso democrático." (ELY, 1980, p. 108, Op. cit. 117).

⁵ De hecho Habermas analiza este tema siguiendo el abordaje de autores como Michelmann y Sunstein, a fin de encontrar fundamentos para justificar la posibilidad de compatibilizar el principio de la soberanía popular y el del estado de derecho (cfr. Habermas, 2009a, 158 ss.). Como puede advertirse, en el presente trabajo pretendo recorrer el camino inverso, por así decir, a fin de clarificar la concepción habermasiana del control judicial.

⁶ "Beide Begriffe sind interdependent, stehen in einer Beziehung der materialen Implikation." (HABERMAS, 2009a, p. 156).

La buscada conexión interna entre derechos humanos y soberanía popular consiste, pues, en que a través de los derechos humanos mismos se satisface la exigencia de la institucionalización jurídica de una práctica ciudadana del uso público de las libertades; los derechos humanos, que posibilitan el ejercicio de la soberanía popular, no pueden ser impuestos a dicha práctica como una limitación desde fuera. (HABERMAS, 1999, p. 253-254; cf. 1994, p. 133; 2009a, p. 156; 2006, p. 275-314; 2009b, p. 87-139).

Ahora bien, para el autor la constitución y vigencia del derecho legítimo a su vez también depende de procedimientos intersubjetivos de reconocimiento que llevan a cabo ciudadanos que ejercen derechos, no subjetivos, sino políticos:

[...] los presupuestos comunicativos por los que los ciudadanos juzgan a la luz del principio discursivo si el derecho que ellos establecen es derecho legítimo, tienen que ser, por su parte, institucionalizados bajo la forma de derechos civiles políticos. (HABERMAS, 1999, p. 255).

De este modo la tesis habermasiana sostiene entonces, por un lado, que los ciudadanos del Estado sólo podrán hacer un uso "apropiado" de la autonomía pública que les garantiza los derechos políticos, si privadamente son lo suficientemente independientes y están en condiciones de organizar y garantizar su forma de vida privada con el mismo grado de autonomía. Por el otro lado, y *al mismo tiempo*, los ciudadanos de la sociedad disfrutan en la misma medida de su autonomía privada igualitaria –es decir que las libertades de acción subjetivas que están igualitariamente distribuidas poseen para ellos el "mismo valor"- si como ciudadanos

del Estado también hacen un uso apropiado de su autonomía política, que por ejemplo puede implicar una cierta orientación al bien común (HABERMAS, 2009a, p. 156; 2006, p. 278). Aquí se evidencia ya una conexión constitutiva entre derecho y política democrática, la cual se justifica en que los derechos subjetivos sólo pueden ser puestos en vigor y cumplirse por organizaciones que tomen decisiones colectivamente vinculantes y, a su vez, estas decisiones deben su carácter colectivamente vinculantes a la forma jurídica con que están revestidas (HABERMAS, 1994, p.134-135; 1999, p. 253; 2001, p. 156).⁷

En un lenguaje habermasiano ya antiguo, pero quizá aún no del todo extinguido u obsoleto para dar cuenta de sus concepciones filosóficas de fondo, tal vez podríamos hablar aquí de una relación *dialéctica* entre autonomía privada y autonomía pública, que si bien en una primera instancia se muestran en una relación de "tensión de fondo", en realidad esta desaparece cuando se adopta un punto de vista que supone, no una preferencia por alguna, sino la superación de tal relación en tanto que conflictiva a partir de asumir una tercera posición teórica que, más allá de la oposición liberalismo - republicanismo, y de los caracteres distintivos de cada una de estas doctrinas filosófico-políticas, que respectivamente se conectan con el principio del estado de derecho y de la soberanía popular, encuentra su punto de apoyo en una teoría de la democracia deliberativa como la que sostiene Habermas (1999, p. 231 ss.; 1994, p. 324 ss).

En base a esta teoría habermasiana es posible señalar entonces que para este filósofo el constitucionalismo (estado de derecho, autonomía privada) y la democracia

⁷ En este sentido últimamente Habermas sostiene que "de hecho la razón práctica se realiza a sí misma en la forma de la autonomía privada no menos que en la forma de la autonomía pública. Ambas son medios y fines para la otra. [...] Sólo el proceso democrático garantiza a los ciudadanos de la sociedad alcanzar el disfrute de iguales libertades subjetivas. Inversamente, sólo una asegurada autonomía privada de los ciudadanos de la sociedad pone a los ciudadanos del Estado en posición de un uso adecuado de su autonomía política. La interdependencia de estado de derecho y democracia pone en primer plano esta relación de complementación de la autonomía privada y [autonomía] del ciudadano: cada una consume los recursos que la otra representa" (HABERMAS, 2009a, p. 175, e también p. 158-159); y en *Facticidad y validez* ya había afirmado también que el derecho y la democracia "se entrecruzan recíprocamente y forman (*ausbilden*) un sistema de los derechos que establece una presuposición recíproca entre autonomía privada y autonomía pública", entre el constitucionalismo y la democracia (HABERMAS, 1994, p. 162).

(soberanía popular, autonomía pública) se relacionan en términos de una presuposición recíproca. De acuerdo con Ch. Zurn, quien analiza este tema del constitucionalismo en Habermas de una manera cercana a la que aquí propongo, podemos afirmar que para este último

la democracia no solamente presupone el constitucionalismo, el constitucionalismo es ilegítimo sin democracia deliberativa. [...] En términos de un eslogan, no hay legitimidad constitucional sin democracia, y no hay democracia legítima sin constitucionalismo. (ZURN, 2007, p. 236).⁸

Dicha tesis nos permite entonces justificar con argumentos conceptualmente más sólidos (al menos que los presentados por los anteriores autores citados que intentan compatibilizar la revisión judicial con la democracia) la idea de que el control judicial asegura la legitimidad de las decisiones políticas controlando y haciendo valer las condiciones procedimentales para la toma de decisiones. En efecto, la postulada identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular, que a su vez se apoya en un procedimiento reconstructivo de los presupuestos operantes en el origen de la práctica constituyente⁹, se constituye en el marco teórico en el que, podemos afirmar, se expresa el posicionamiento habermasiano respecto del constitucionalismo, y ello en la medida en que justifica la posibilidad de plantear una conexión entre el derecho y la democracia presupuesta por el control judicial.¹⁰

Para fundamentar una concepción del control judicial se necesita, digamos, una justificación filosófica de segundo nivel que primero dé cuenta de los argumentos acerca de por qué es en efecto posible articular estos dos puntos de vista de la razón práctica, para luego, y sin asumir por ello presupuestos simplemente aceptados pero no justificados, proceder legítimamente a plantear una tal conexión afirmando que los jueces cuando intervienen lo hacen en resguardo la democracia.¹¹ Sólo teniendo en claro, primero, que se trata de una conexión que de hecho se plantea en términos de una presuposición recíproca es posible, luego, concebir una sólida y consistente justificación teórica del control judicial de constitucionalidad orientado al resguardo de la democracia.

No se trata entonces solamente de señalar la necesidad de que los jueces, cuando intervienen en otros poderes del Estado (Legislativo, Ejecutivo), controlen los procedimientos democráticos a fin de garantizar el reconocimiento efectivo de los principios que los posibilitan; antes bien, esto viene normativamente exigido por los presupuestos de esta concepción del estado de derecho que se funda en una teoría del discurso que hace jugar de manera co-originaria al estado de derecho y a la soberanía popular, a la autonomía privada y a la autonomía pública, a los derechos humanos y a la democracia, en última instancia, a la libertad de los modernos y a la libertad de los antiguos.

⁸ Señala también Zurn en este sentido que “para Habermas la libertad individual y la soberanía popular no son principios competitivos o antitéticos cuyo conflicto sería resuelto por una inexplicable judicatura.” (ZURN, 2007, p. 238).

⁹ Cfr. HABERMAS, 2009a, p. 171-172; este filósofo también realiza esta reconstrucción de esta práctica constituyente en otras obras: 1994, p. 151-165; 1999, p. 252-256.

¹⁰ “Si se entiende la Constitución como interpretación y configuración de un sistema de derechos, el cual hace valer la conexión interna de autonomía privada [i.e. el punto de vista del derecho] y autonomía pública [i.e. la democracia], una jurisprudencia constitucional (*Verfassungsrechtsprechung*) ofensiva no sólo no resultará perjudicial para la legislación de procedimientos y la formación racional de la opinión y la voluntad políticas, sino que incluso es normativamente exigida.” (HABERMAS, 1994, p. 340).

¹¹ Cfr. HABERMAS, 1994, p. 162; 1999, p. 252, 255; 2001, p. 133 ss.; 2009a, p. 154 ss.; 2009b, p. 87 ss. esp. P. 89-104. Una postura interesante en este sentido y que pretende dar cuenta, más allá de la tradicional concepción acerca de la supremacía de los jueces sobre la democracia (o a la inversa) en el análisis del control judicial, es la sostenida por M. van Hoecke, quien ha planteado que en lugar de concebir la relación entre los jueces y los legisladores en términos de verticalidad normativa (supremacía absoluta de unos sobre otros), en realidad ambas partes se encuentran conectadas por una relación circular de predominancia e inferioridad entre jueces y legisladores, y ello porque “los legisladores, en la mayoría de los casos, designan los propios jueces, pero la corte constitucional tiene la última palabra en relación con la constitución y el alcance de la legislación sometida a la decisión del tribunal” (HOECKE, 2001, p. 418, 429). El autor plantea así una relación entre ambas partes en la que una y otra se presuponen recíprocamente, de modo que no es posible sostener ya una relación vertical de sometimiento de una parte sobre otra en el tema del control judicial.

IV

La reconstrucción del trasfondo filosófico de la concepción habermasiana del control de constitucionalidad en *Facticidad y Validez* permite un análisis de este tema desde un punto de vista normativo, pero que sin embargo ya no coincide con el posicionamiento actual del filósofo. La necesidad de contar con un punto de vista normativo para la anulación de leyes democráticamente sancionadas por el Parlamento o de resoluciones administrativas del Ejecutivo, no sólo comporta, naturalmente, una pretensión de validez normativa, sino que además tal clase de intervención por parte de los jueces tiene por lo tanto que estar fundada en razones que permitan otorgarle su correspondiente sentido prescriptivo.

Estoy de acuerdo con Habermas cuando dice que a la hora de hacer frente al problema de la articulación del control judicial en un determinado contexto hay que tener en cuenta fundamentalmente razones de tipo pragmático y circunstancias históricas:

“temo que son fundamentos pragmáticos y circunstancias históricas los que otorgan un criterio acerca de cómo mejor debería articularse la tarea del control normativo en un contexto determinado.”¹²

Esto es algo que por supuesto es necesario tener en cuenta, sin embargo no puede tratarse solamente de esto, ni este tipo de razones y circunstancias deberían ser las que otorguen el criterio acerca de cómo proceder. Habermas admite que la institucionalización del control judicial tiene que enjuiciarse a la luz de los principios de la soberanía popular y del estado de derecho, pero últimamente ha venido señalando que “soluciones estándar no van a salir ni de la constelación ni de la interacción de tales principios.” (Habermas, 2009a: p.160). Habermas parece adoptar ahora una fundamentación empírica para el control judicial. Sin embargo, es ne-

cesario abordar el problema desde un punto de vista normativo que resulta consecuente con su correspondiente fundamentación conceptual. La siempre polémica función de este tipo de control por parte de los jueces requiere de un respaldo normativo que puede (y tiene que) complementarse con aquellas razones pragmáticas y circunstancias históricas; y si bien estas son condiciones necesarias (pues de otro modo el control en cuestión ni siquiera podría realizarse ya que carecería de legitimidad), no son suficientes. No por nada el mismo Habermas señalaba en *Facticidad y validez* y respecto del control judicial, que “una jurisprudencia constitucional ofensiva no es perjudicial, sino que incluso es *normativamente exigida*.”¹³

El control judicial de constitucionalidad no puede reducirse a la clase de fundamentos que este autor menciona en sus últimos escritos. La atención a la *facticidad* de las circunstancias históricas tiene que complementarse con la *validez* conceptual que representan los fundamentos señalados en el marco de la tesis de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular, y que en Habermas expresan los principios constitucionales del estado democrático de derecho.

Cuando los jueces intervienen en los otros poderes del Estado defendiendo la Constitución y obligándolos a retractarse, a modificar una ley, o a sancionar otra para solucionar un problema específico, lo hacen en términos autoritativos, y sus fallos se plantean, explícitamente, con la correspondiente pretensión de validez normativa. Ahora bien, los jueces están institucionalmente obligados, por ejemplo, a escuchar las diferentes partes en conflicto y a dar solución a quienes han sido afectados en el proceso político de toma de decisiones, y sus resoluciones están respaldadas por razones institucionales que *también* se encuentran revestidas normati-

¹² [...] “ich fürchte, dass eher pragmatische Gründe und historische Umstände *maßgebend* dafür sind, wie die Aufgabe der Normenkontrolle in einem gegebenen Kontext am besten *ingerichtet* werden sollte.” (Habermas, 2009a: 160, el subrayado es mío). Esto que actualmente es afirmado por Habermas es sostenido por el autor al menos desde su libro *Tiempo de transiciones* (cfr. HABERMAS, 2001, p. 133 ss.).

¹³ [...] eine offensive Verfassungsrechtsprechung [...], nicht schaden, sie ist sogar *normativ gefordert*.” (HABERMAS, 1994, p. 340).

vamente, no empíricamente. Esto permite a los jueces ejercer el control de constitucionalidad prescribiendo a legisladores o funcionarios adoptar cierta actitud en un tiempo determinado para solucionar un problema, aunque sin pretender ocupar sus lugares diciendo qué decisión concreta se debe tomar al respecto.

No hay que olvidar que en aquellos diseños institucionales en los que se prevé el control judicial de constitucionalidad, este se fundamenta en la creencia de que quienes ocupan cargos en los demás poderes del Estado no necesariamente se comportan como "ángeles", sino más bien como "demonios". Porque no es previsible que las personas sean ángeles, es que se necesitan instituciones capaces de reaccionar frente a los inevitables excesos del poder, y esto presupone un punto de vista normativo que también es inherente a las razones que lo justifican. Precisamente esta es la idea subyacente en uno de los libros más influyentes en la historia del constitucionalismo: *El Federalista* (n° 10) (GARGARELLA, 2011). El control judicial no puede realizarse prescindiendo de tal carácter esencialmente normativo que por su propia naturaliza el mismo comporta, y para cuya validez se requiere de una fundamentación teórica (de carácter normativo), no una meramente histórica o puramente pragmática.

V

El posicionamiento teórico adoptado por varios autores respecto del tema del constitucionalismo, y la idea de que el control judicial debería intervenir para resguardar los principios democráticos, ya no resulta novedoso ni original (al menos desde 1980 con la obra de J. Ely, *Democracy and Distrust*). No obstante ello, en el caso de Habermas es posible señalar sin embargo "razones de fondo" que justifican la idea de dicho control, permitiendo responder consistentemente a la pregunta central acerca de por qué estos órganos contramayoritarios pueden prevalecer sobre los órganos representativos de la soberanía popular en una serie de cuestiones que tienen que ver

con temas que afectan a los propios involucrados. Como sabemos, la respuesta a esta cuestión en el marco de la tematización habermasiana respecto del constitucionalismo, apela en última instancia a una concepción de la Constitución que articula y hace valer al mismo tiempo, y en igual medida, los principios del estado de derecho y de la soberanía popular. Clarificar esta cuestión ha sido el principal objetivo de este trabajo.

A su vez, explicitar el trasfondo conceptual en base al cual Habermas tematiza esta cuestión del constitucionalismo también ha permitido señalar, más allá de sus últimos escritos, la correspondiente justificación teórica de carácter normativo, no meramente fáctica o puramente pragmática, de esta complementación entre el derecho y la democracia, lo cual a su vez constituye un aporte para la legitimación de las prácticas políticas y la consolidación del estado constitucional y democrático de derecho.

Referências bibliográficas

DE ZAN, J. *La ética, los derechos y la justicia*. Montevideo: Fundación Konrad Adenauer, 2004.

ELY, J. *Democracy and Distrust. A Theory of Judicial Review*. Mass. Harvard University Press, 1980.

GARGARELLA, R. *La justicia frente al gobierno. Sobre el carácter contramayoritario del poder judicial*. Barcelona: Ariel, 1996.

_____. Disponible em www.insumisos.com Red de Investigadores Latinoamericanos por la Democracia y la Paz (RILDEPAZ).

<http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/la%20democracia%20deliberativa%20en%20el%20 analisis%20del%20 sistema%20 repres.pdf>. Bajado el 20/4/2011.

_____. "Should Deliberative Democracy Defend the Judicial Enforcement of Social Rights?", BESSON, S., MARTÍ, J. (Eds.). *Deliberative democracy and its discontents*, Aldershot/Burlington: Ashgate, 2006.

- _____. "La misión de la Corte Suprema". Diario *La Nación*, 26 de abril de 2011.
- FERRAJOLI, L. *Democracia y garantismo*, Madrid: Trotta, 2008.
- GARZÓN VALDÉZ, E. *Derecho, ética y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.
- _____. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999.
- _____. *Zeit der Übergänge*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.
- _____. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.
- _____. Der demokratische Rechtsstaat. Eine pa- roixe Verbindung widersprüchlicher Prinzi- pien?". En: HABERMAS, J., *Philosophische Texte* (Bd. 4: Politische Theorie). Frankfurt: Suhrkamp, 2009a. p. 154-175.
- _____. Hat die Demokratie noch eine episte- mische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie". En: HABERMAS, J., *Philosophische Texte* (Bd. 4: Politische Theorie), cit., 2009b, p. 87-139.
- HOECKE, van M. "Judicial review and delibe- rative democracy: A circular model of law crea- tion and legitimation", *Ratio Juris*. v. 14, n. 4, December 2001, p. 415-423.
- LINARES, S. *La (i)legitimidad democrática del control judicial de las leyes*. Madrid: Marcial Pons, 2008.
- MARTÍ, J. L. *La república deliberativa*. Barcelo- na: Marcial Pons, 2006.
- NINO, C. S. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- PRONO, S. "Racionalidad argumentativa y dis- curso práctico. Apuntes para el análisis crítico- reconstructivo de un argumento jurídico". BARRANCO, G., SUÁREZ, E. (Eds.), *Argumen- tación y Constitucionalismo*. Santa Fe: Edi- ciones de la UNL, 2011, p. 39-46.
- SUÁREZ, E. "Constitucionalismo, división de poderes y revisión judicial". En SUÁREZ, E. y BARRANCO, G. (Eds.). *Argumentación jurídica y constitucionalismo*. p. 93-101.
- SUNSTEIN, C. "Constituciones y democracia". En ELSTER, J., SLAGSTAD, R., *Constituciona- lismo y democracia*, México, FCE, 1999. p. 344-371.
- WALDRON, J. "A Right-Based Critique of Cons- titutional Rights". *Oxford Journal of Legal Stu- dies*, n. 13, 1993, p. 18-51.
- _____. *Derecho y desacuerdos*. Madrid: Mar- cial Pons, 2005.
- ZURN, Ch. *Deliberative Democracy and the ins- titutions of judicial review*. New York: Cam- bridge University Press, 2007.

Técnica e destinação ontológica

RESUMO

O ensaio visa uma retomada programática do tema heideggeriano da técnica, à luz do horizonte hermenêutico do questionamento da essência.

Palavras-chave: Heidegger; Técnica; Essência; Destino; Armação.

ABSTRACT

The essay aims at a programmatic approach to the Heideggerian theme of technology in the hermeneutical horizon of questioning of the essence.

Key words: Heidegger; Technology; Essence; Destiny; Frame.

* Bolsista da CAPES referente a Estágio Pós-Doutoral na Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne entre dez/2011 a nov/2012. Professor dos Cursos de Graduação e de Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia da UNIOESTE. – *Campus Toledo*.

I

“Estamos ainda longe de pensar, com suficiente radicalidade, a essência do agir” (HEIDEGGER, 1976, p. 313).

A problemática referente ao estatuto da técnica tem recebido uma atenção ímpar no debate contemporâneo, não se restringindo apenas no âmbito das ciências naturais ou exatas, mas se ambientando também no circuito mais amplo das ciências humanas. Uma amostra viva desse interesse maior é o contexto particularmente filosófico em que o referido tema toma lugar sem desprender-se, contudo, de um incontornável paradoxo: no momento em que parece estar bem próximo, o questionamento da técnica parece se projetar, ao mesmo tempo, como algo extremamente longínquo a ponto de comprometer sua percepção mais radical. Tudo se passa como se aquilo que não vemos corresponderesse mais propriamente àquilo que temos, justo, sob nossos olhos. Há um pano de fundo invisível que parece recobrir a visão mesma da técnica tornando-a objeto de um tratamento demasiado denso, tenso e, portanto, especulativamente desconcertante. Ora, isso não se explica apenas em virtude do fato de que o mundo moderno não é mais o mundo de antes. Mais do que isso: o que tal paradoxo indica é algo que se apresenta como que nevrálgicamente sintomático, já que se situa na gênese desde onde o artefato técnico se institui e se move. Essa curiosa situação põe, de imediato, uma séria e decisiva questão de fundo: – Em que medida a tradição científico-filosófica do ocidente, no momento em que se aproxima da técnica, mais em relação a esta se afasta, perdendo-a completamente de vista?

Ortega y Gasset já observara o quanto é

[...] vão querer estudar a técnica como uma entidade independente, ou como se estivesse dirigida por um vetor único e, de antemão, conhecido [...]. A questão não

é, pois, acessória, mas pertence à própria essência da técnica. (ORTEGA Y GASSET, 1964, p. 330; 334).

Sob esse ângulo – volta a observar ele –,

[...] as respostas que têm sido dadas à pergunta sobre o que é a técnica chegam a ser de uma superficialidade pavorosa. (ORTEGA Y GASSET, 1964, p. 336).

Ora, é justamente esse mesmo diagnóstico que toma forte impulso na célebre conferência *Die Frage nach der Technik* (“A questão da técnica”) proferida por Heidegger em 18 de novembro de 1953 no Auditório Máximo da Escola Superior Técnica de Munique. Trata-se de uma exposição que já teve um primeiro esboço no Clube de Bremen, em 1949, sob o sugestivo título *Das Ge-Stell*, promovido pelo Ciclo “Lance de olhos no interior do que é” (*Einblick in das was ist*). Heidegger, desde já, põe as cartas na mesa: o questionamento acerca da técnica se revela, antes de tudo, como um mistério radicalmente constitutivo, uma questão suprema (*das Höchste*) e, por isso mesmo, filosoficamente carente de uma profunda explicitação. Quer dizer, uma coisa é a técnica, compreendida a título de representação, uma máquina de força, um aparelho neutro, um objeto ou artefato de adoração e prestígio. Outra, bem diferente, é a pergunta concernente à sua essência mais própria e desafiadora.

Ora, é essa segunda via de análise que a conferência de Heidegger busca perseguir implacavelmente. Esse tema não cai “acidentalmente” de pára-quedas no Ciclo de Bremen ou no Auditório da Escola de Munique. Não somos transportados para essas localidades discursivas como se estivéssemos diante de uma questão qualquer, postos, ingenuamente, sob um escopo de análise meramente cosmética ou trivial. Tal questionamento se alia, sobremaneira, a um pano de fundo tornado público 26 anos antes: a interrogação de base pela qual *Sein und Zeit* obstinadamente se orienta, a saber, a questão fundamental acerca do sentido do ser. O registro

sintomático ainda persiste: a tese do “esquecimento”¹. Ora, é sem perder de vista esse horizonte hermenêutico que Heidegger situa a instalação moderna da técnica, haja vista seu caráter engenhosamente antropológico / instrumental enquanto um estigma daquele *esquecimento*. Levando em conta esse diagnóstico, não se trata tanto de reiterar ou mesmo de negar tal caráter. Trata-se, sim, de conferir a devida audiência ontológica² a uma questão que, por princípio, é inexaurível, irresoluta e, portanto, jamais liquidada filosoficamente. Heidegger pretende, a todo custo, compreender a fortuna técnica enquanto portadora de um destino enraizado culturalmente, de cuja essência a torna hegemônica ou imperialista a ponto de redefinir o próprio âmbito do humano. O que está em questão aqui é como se opera a figuração mais essencial desse fenômeno, ou seja, de onde ele provém, qual é a sua origem e estrutura (*Gestalt*) mais elementar. Trata-se, em última análise, de inquirir o que torna esse fenômeno o “[...] triunfo mais elevado e completo da metafísica ocidental (HEIDEGGER, 1997, p. 176). Nessa perspectiva, a tarefa requerida pelo filósofo não pode ser outra senão a de tornar perceptível a verdadeira fisionomia desse desconcertante evento, desvelando-o em sua radicalidade máxima. Heidegger se explica:

“A técnica não é, portanto, meramente um meio. É um modo de desabrigar. Se atentarmos para isso, abrir-se-á para nós um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desabrigamento, isto é, da verdade” (HEIDEGGER, 2007, p. 380)³.

Isso posto, que horizonte hermenêutico é esse, vislumbado, aqui, por um traço intrinsecamente congênito à técnica, o *desabrigar*? Ou, em que sentido, mais propriamente, a técnica *desabriga* ou *desafia*?

II

Heidegger parte do seguinte quadro ilustrativo: “O desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar (*Herausfordern*) que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal” (HEIDEGGER, 2007, p. 381)⁴. Ao se explorar, por exemplo, suas reservas minerais, a natureza, enquanto demanda de matéria-prima, é posta sob um agudo desafio, ou seja, é industrializada. Por isso, “[...] o pôr que desafia as energias naturais é um extrair (*Fördern*) em duplo sentido. É um extrair na medida em que *explora* e *destaca*. Este extrair, contudo, permanece previamente disposto a exigir outra coisa, isto é, impelir

¹ “Esquecimento”, nesse contexto semântico, não acena qualquer significação de cunho psicológico. A tese se apoia, a bem da verdade, sob um fundo crítico radicalmente ontológico, ou seja, a pergunta pelo sentido do ser chega a se tornar, ao longo da tradição metafísica, um campo de pesquisa não adentrado e, por isso mesmo, superflua e emudecida “[...] como questão temática de uma real investigação.” (HEIDEGGER, 1953, p. 2). A esse modo, a questão reduziu-se, dogmaticamente, como objeto de preconceitos, expondo-se a distorções, a ponto de *cair*, trivialmente, no *esquecimento*.

² Heidegger não se eximirá de identificar, na técnica, o caráter mais profundo enquanto destinação ontológica. Ou melhor: ela é, por excelência, um modo privilegiado de metafísica, uma figura emblemática do humanismo. Disso advém a questão radical a ser devidamente enfrentada: tal inquirição acerca da essência não se opera nos termos de uma “investigação” ou “definição”. Como comenta Franklin Silva, “[...] a técnica não será tomada como objeto cuja investigação nos levaria possivelmente a uma essência; tampouco a técnica será submetida a um processo de conhecimento objetivo ao cabo do qual se poderia defini-la. Em outras palavras, não se pretende chegar a qualquer *resultado* que forneça uma *representação* da técnica. O que será feito só se pode enunciar, a princípio, negativamente: trata-se de afastar algumas concepções habituais que se consolidaram como visões da técnica, para com isso liberar a sua essência. Isso não significa que, com esse procedimento, nos apropriaremos da essência da técnica; apenas nos colocaremos na posição em que seria possível pensá-la eventualmente para além das dimensões metafísica e epistemológica. Isso se faz necessário para que possamos superar um viés *exclusivamente* humanista segundo o qual a técnica tem sido representada.” (SILVA, 2007, p. 369).

³ Nessa direção, reitera Heidegger, “[...] o questionamento a respeito da técnica moderna, se ela é um meio ou um fim em si mesmo, está mal colocado já como questão, visto tal questionamento ser totalmente incapaz de capturar o que é essencial na técnica moderna.” (HEIDEGGER, 1993, p. 54).

⁴ “Uma região da terra, em contrapartida, é desafiada por causa da demanda de carvão e minérios. A riqueza da terra desabriga-se agora como reserva mineral de carvão, o solo como espaço de depósitos minerais. De outro modo se mostrava o campo que o

adiante para o máximo de proveito, a partir do mínimo de despesas” (HEIDEGGER, 2007, p. 382, grifos meus).⁵ Ora, uma exemplar feição desse caráter extrativista do fenômeno do *desabrigamento* aqui entrevisto por Heidegger é o processo industrial de uma usina, como a usina hidroelétrica de Itaipu, uma vez “posta” no Rio Paraná. Uma descrição mais evidente desse evento seria a de mostrar que a pressão hidráulica do rio aciona o giro das turbinas que, por sua vez, impulsiona o funcionamento das máquinas gerando, a esse ritmo, a própria energia. Ora, qual papel compete a cada agente nesse processo, no caso, o rio e a usina? Cabe antes observar, considera Heidegger, que a usina não está construída no rio como nos velhos tempos em que uma ponte de madeira servia para unir uma margem à outra. O que, de fato, assistimos, nos tempos modernos, é uma irreversível inversão de papéis: é o Rio Paraná que está construído na central elétrica. A central hidroelétrica se torna a razão de ser do rio:

“Ele é o que ele agora é como rio: a saber, a partir da essência da central elétrica, é o rio que tem a pressão da água.” (HEIDEGGER, 2007, p. 382).⁶

Tal inversão não é fortuita ou casual. Aliás, esse deslocamento é incontornavelmente sintomático, na medida em que *explorar* e *destacar* retratam o duplo efeito do caráter essencialmente *desabrigante* e *desafiante* da técnica, caráter esse, como se sabe, creditado pelo humanismo⁷ moderno apoteoticamente governado pela ideia de progresso. Não estamos mais, como nos velhos tempos helênicos, em que tipicamente predominava a figura do homem como técnico ou artífice, construtor da Acrópole (ARISTOTE, 1997, VI, p. 3; 4.). Ora, na modernidade, a produção técnica adquire um novo estatuto: a natureza é uma máquina de forças adormecidas, cabendo à experimentação científica tão somente despertá-la. A técnica se torna, por excelência, esse *altaneiro experimento*⁸ passível de cálculo, absolutamente pleno, autônomo e rigorosa-

camponês antigamente preparava, onde preparar ainda significava: cuidar e guardar. O fazer do camponês não desafia o solo do campo. Ao semear a semente, ele entrega a semente às forças do crescimento e protege seu desenvolvimento. Entretanto, também a preparação do campo entrou na esteira de um tipo de preparação diferente, um tipo que *põe* (*stellt*) a natureza. Esta preparação põe a natureza no sentido do desafio. O campo é agora uma indústria de alimentação motorizada. O ar é posto para o fornecimento de nitrogênio, o solo para o fornecimento de minérios, o minério, por exemplo, para o fornecimento de urânio, este para a produção de energia atômica, que pode ser associada ao emprego pacífico ou à destruição.” (HEIDEGGER, 2007, p. 381-382).

⁵ Qualquer comparação entre tal análise e a teoria crítica marxiana de *Das Kapital* é mera coincidência. A esse respeito, não deixa de ser notável, por exemplo, a tentativa marcuseana de esboçar uma fenomenologia dialética, ou seja, uma fenomenologia do materialismo histórico que articularia, em certa medida, algumas teses de *Sein und Zeit* com as *Das Kapital* (Cf. MARCUSE, 1968).

⁶ Essa análise já é antecipada no célebre curso *Meditación de la técnica* ministrado em 1933, na Universidade de Santander por Ortega y Gasset: “A técnica é o contrário da adaptação do sujeito ao meio, visto que é a adaptação do meio ao sujeito. Isto já bastaria para nos fazer suspeitar de que se trata de um movimento em direção contrária a todos os movimentos biológicos.” (ORTEGA Y GASSET, 1964, p. 326).

⁷ O “humanismo” subentende a crença absoluta no homem enquanto espírito puro e foco de toda clareza. Trata-se de um humanismo que “[...] nada mais tem de decorativo nem de polido. Deixou de amar o homem contra seu corpo, o espírito contra sua linguagem, os valores contra os fatos. Agora só fala do homem e do espírito sobriamente, com pudor: o espírito e o homem nunca são; vindo a transparecer no momento pelo qual o corpo se faz gesto, a linguagem obra, a coexistência verdade.” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 305). Merleau-Ponty passa a aludir, então, quatro sentidos distintos de humanismo: I) inicialmente, a *concepção antropológico-psicológica* na qual o homem é uma substância plena de atributos; II) em segundo lugar, há o *humanismo neocriticista* de Brunschvicg e de Lachize-Rey, em que “[...] os próprios objetos dos sentidos pressupõem um sujeito constituinte.” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 182); III) em terceiro lugar, *vige*, ainda, o *humanismo sartriano* pelo qual o “[...] homem é o lugar de uma dupla relação entre o Ser e o Nada (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 182) e, por fim, IV) o *humanismo heideggeriano*, que concebe o homem como “pastor do ser”: este “[...] deixa ser as coisas, diante do qual as coisas surgem. Humanismo, porque o homem não é definido como plena realidade, mas como Abertura para a Natureza ou para a História, até então, estática desde a cultura latina. Humanismo, por oposição a uma filosofia do transcendente de fato, a um ente que possuiria os caracteres do ente, mas infinitizados. Há, porém, um não-humanismo, na medida em que essa filosofia se opõe a toda filosofia que cristalice a relação com o Ser.” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 183). Sob esse ângulo é que Heidegger pode, enfaticamente, dizer: “Com efeito, quanto mais completa e absolutamente o mundo esteja disponível na condição de dominado, quanto mais objetivo o objeto aparece, tanto mais subjetivo, isto é, mais impositivo erige-se o *subjectum*, tanto mais irresistível transforma-se a contemplação do mundo e a teoria-do-mundo em uma teoria sobre o homem, em Antropologia. Não é por nenhum milagre que apenas, ali, onde o mundo torna-se imagem, o humanismo surge.” (HEIDEGGER, 2003, p. 93).

⁸ “A ciência da natureza, entretanto, não se converte em investigação somente pelo experimento, mas, inversamente, o experimento torna-se possível primeiramente ali e apenas ali onde o conhecimento da natureza transforma-se em investigação” (HEIDEGGER, 2003, p. 80).

mente racionalizado. Civilização *versus* barbárie: as sombras dão lugar às Luzes; o antigo ao moderno; o sono de um mundo obscuro e impenetrável à vigília esclarecida da Razão. O que se assiste, nesse insurgente cenário, é o triunfo de um novo humanismo, o humanismo tecnológico.

Heidegger não tarda em trazer à cena o papel desempenhado por esse novo figurino, o homem moderno:

Apenas quando, por seu lado, o homem for desafiado a desafiar as energias naturais pode acontecer este desabrigar que requer algo (*bestellende*) (HEIDEGGER, 2007, p. 383).

Na mesma medida, o guarda florestal que inspeciona a extração madeireira é, surpreendentemente, hoje, requerido pela própria indústria madeireira, saiba ele disso ou não. Quer dizer, ele é requerido para atender à exigência de celulose; essa é desafiada pela necessidade de papel que pode vir a suprir, por exemplo, a indústria livresca e editorial que, por sua vez, dispõe da opinião pública para o seu consumo. Trata-se, aqui, de uma disponibilidade *sui generis* que se desdobra num processo serialmente indefinido, compulsivo. A técnica revela seu ardid: ela se torna uma atitude que condiciona o real destituindo-lhe toda e qualquer obscuridade. A esse modo, portanto, a natureza é posta à sua inteira disposição, por obra e graça da essência, enquanto instância ontológica da técnica. Tudo se passa como se a técnica interpelesse ou exigisse

ao ente que se 'apresente', que se coloque segundo o modo de atualidade e do cálculo, isto é, segundo a perspectiva da impossibilidade do desocultar originário. (CRAIA, 2006, p. 183).

Nessa extensão, reitera Heidegger: "[...] explorar, transformar, armazenar e distribuir são modos de desabrigar" (HEIDEGGER, 2007, p. 382).

Assim, "[...] na medida em que o homem cultiva a técnica, ele toma parte no

requerer enquanto um modo de desabrigar" (HEIDEGGER, 2007, p. 384).

O requerimento implica atender a própria exigência daquele *modus operandi* (im) posto pelo *desafio* ou *desabrigo* técnico sob a forma de um *modus vivendi*. Esse novo *modus* é aquele que atende ao apelo do descobrimento: ele é, observa Heidegger, convocado "[...] a ir ao encontro da natureza enquanto um objeto de pesquisa." (HEIDEGGER, 2007, p. 384).

Aqui, não é demais observar que esse caráter objetual é datado, ou seja, não se estende à noção de *physis* pré-socrática enquanto ideia de uma natureza compreendida em sentido abrangente; uma natureza manifesta como um Todo indivisível. Ora, na reconceituação moderna de natureza, o mundo se fragmenta definindo-se, antes, como região de objetos.⁹ A natureza se caracteriza, *tout court*, como um espaço bem delimitado, matematicamente ordenado, regido por relações causais. Ela é, a um só tempo, uma natureza personificada pelo ideal do *homo faber*. É o que Heidegger põe a nu quando problematiza que

"[...] a postura requerente do homem mostra-se, em primeiro lugar, no surgimento da moderna e exata ciência da natureza. Seu modo de representar põe a natureza como um complexo de forças passíveis de cálculo" (HEIDEGGER, 2007, p. 386).

Nessa retrospectiva, se é verdade que "[...] a ciência natural matematizada nasceu há quase dois séculos antes da técnica moderna" (HEIDEGGER, 2007, p. 386), não deixa também de ser verdade que a

[...] técnica moderna somente entrou em curso quando ela pode apoiar-se sobre a ciência exata da natureza [...]. A moderna teoria física da natureza é a preparação, não da técnica, mas da essência da técnica moderna (HEIDEGGER, 2007, p. 386).

Reiteremos, com toda a atenção, essa passagem final: "essência da técnica moderna". Aqui chegamos ao ponto nevrálgico da conferência de Heidegger, qual seja, a

⁹ Ou, nos termos de Husserl, a natureza passa a ser compreendida como "um mundo-de-corpos, realmente separado e fechado sobre si mesmo" (HUSSERL, 1976, p. 61).

questão central de que, enquanto aparato moderno de desabrigo, a técnica não é um mero fazer humano.¹⁰ A questão toda se dirige, diretamente, para o sentido último daquela invocação desafiadora que reúne o homem a *requerer* o que se *descobre*. Sob esse pretexto, Heidegger advoga uma tese capital, avocando, pois, a questão suprema referente à própria técnica: – *Qual é a sua essência?*

Trata-se de um nível de questionamento inabdicável a qualquer reflexão que se pretenda ontologicamente radical. Heidegger eleva a pergunta acerca da essência como uma ordem de questão matriz, isto é, diretriz de todo o pensamento. Esse ordenamento não se efetiva, todavia, sem um deslocamento decisivo, ou seja, ele só se opera mediante um salto do óptico para o ontológico. Sem esse salto mal se compreenderá, mais efetivamente, o caráter primordial da técnica, isto é, sua essência determinante. Por isso, para além de sua fixação óptica, o filósofo dá vazão ao vocábulo alemão *Ge-stell*, vertido pelos franceses por “racionalização” (*Arraondissement*) (HEIDEGGER, 1958, p. 26), e que, na edição portuguesa de Marco A. Werle é traduzido por “armação”. Heidegger não deixa de reconhecer o caráter extravagante, para não dizer, impertinente equívoco quanto ao emprego desse conceito, comumente associado à sua acepção utilitarista. Assim, por exemplo, emprega-se a palavra “armação” para descrever um objeto: a armação de um esqueleto; a armação dos óculos; a armação do guarda-chuva; a armação do espelho; a ar-

mação da estante ou da prateleira de livros, etc. Ora, o que Heidegger faz? Ele simplesmente desconstrói essa conotação instrumental do termo, visando, sem dúvida, outro alcance semântico: a *Ge-stell* ou *Armação* passa a ser agenciada para nomear justamente a essência da técnica moderna. É o que o filósofo torna explícito na passagem seguinte:

Armação significa o modo de desabrigar que impera na essência da técnica moderna e não é propriamente nada de técnico [...]. Na armação acontece o descobrimento, segundo o qual o trabalho da técnica moderna desabriga o real enquanto subsistência. Ela não é, por isso, nem um fazer humano nem um mero meio no seio de tal fazer. A determinação somente instrumental, antropológica, da técnica torna-se, em princípio, ilusória; ela não se deixa simplesmente completar com um esclarecimento metafísico ou religioso colocado em sua base. (HEIDEGGER, 2007, p. 385; 385-386).¹¹

A armação enquanto signo, por excelência, da essência¹² da técnica moderna é o que se revela como historicamente primordial, ou seja, é “[...] o modo segundo o qual a realidade se desabriga como subsistência.” (HEIDEGGER, 2007, p. 387). O que se entrevê nesse caráter originariamente operante da armação é a prefiguração de um destino (*Geschick*) como o acontecimento (*Ereignis*) mais próprio do desabrigar, da verdade. Por isso, “[...] todo desabrigar pertence a um abrigar e ocultar. Mas o que está oculto e sempre se oculta é o que liberta, isto é, o

¹⁰ “Um fenômeno de igual grau de importância é a técnica mecânica, porém não se pode interpretá-la falsamente como mera aplicação à práxis da moderna ciência matemática da natureza. A técnica mecânica é, ela mesma, uma transformação independente da práxis, de tal modo que esta primeiramente exige um emprego da ciência matemática da natureza. A técnica mecânica permanece até agora o rebento mais visível da essência da técnica moderna, que é idêntica à essência da metafísica moderna.” (HEIDEGGER, 2003, p. 75).

¹¹ Como, em 1973, Heidegger volta a enunciar no *Seminar in Zähringen*: “A armação é, pois, a reunião, o conjunto de todas as formas de posicionamento que se impõem à essência do homem, na medida em que este último existe atualmente. Nessa perspectiva, a armação não é de modo nenhum o produto da maquinação humana: é, ao contrário, a forma (*Gestalt*) extrema da história da metafísica, quer dizer, do destino do ser.” (HEIDEGGER, 2005(b), p. 388). Werle chama a atenção para o fato de que ao designar pelo termo *Ge-stell*, uma “armação”, Heidegger circunscreve “uma espécie de posicionamento no qual se revela uma atitude não solícita, mas *im-positiva* da subjetividade moderna. Se, na arte, o homem se *ex-põe* à terra e ao mundo, na técnica, ele pretende antes se *impor*, embora acabe inevitavelmente também se *ex-pondo*, mas de uma maneira bastante perigosa, pois a técnica, juntamente com a ciência, consiste num bloqueio e numa quebra da irrupção da *physis* e numa agressão à natureza.” (WERLE, 2011, p. 98).

¹² “Até agora havíamos compreendido a palavra ‘essência’ segundo a significação corrente. Na linguagem escolar da filosofia, a ‘essência’ significa o *que* algo é, em latim: *quid* [...]. A isso, enquanto gênero universal, o ‘universal’, estão submetidas as árvores reais e possíveis. Então, a essência da técnica, a armação, é o gênero comum para tudo o que é técnico? Se isso for exato, então,

mistério” (HEIDEGGER, 2007, p. 388)¹³. Ora, como a técnica se torna o destino de nossa época, destino manifesto num transcurso inalterável? Será, ainda, que em tais condições, pouco resta a fazer?

III

O questionamento acerca da essência da técnica nos coloca, de imediato, na seguinte situação: o destino – vislumbra Heidegger – jamais

[...] nos aprisiona numa coação apática, fazendo com que perpetuemos cegamente a técnica ou, o que permanece a mesma coisa, nos insurjamos desamparadamente contra ela e a amaldiçoemos como obra do diabo. Ao contrário: se nos abirmos propriamente à essência da técnica, encontrar-nos-emos inesperadamente estabelecidos numa exigência libertadora (HEIDEGGER, 2007, p. 389).

Como se vê, é patente, aqui, o quanto Heidegger se furta a qualquer forma de determinismo. De saída, jamais assume uma posição fatalista, apocalíptica ou, talvez, maniqueísta a ponto de ter que se decidir se a técnica é uma maldição ou uma bênção. O filósofo transcende essa ardilosa polaridade, sobretudo, no momento em que passa a problematizar mais detidamente um tema recorrente no campo da filosofia da ciência: a questão da neutralidade. O fragmento, até então inédito *Die Technik (Die vermeintliche Neutralität der Technik)*, inserido no manuscrito *Der Anklang*, de 1939/1940, recompilado por Vietta, parece conduzir melhor esse debate:

O fato de as descobertas técnicas serem aplicadas e exploradas tanto para a construção quanto para a destruição, para obter lucros tanto quanto para trazer benfeitorias, criou a aparência segundo a qual a técnica – assim como seus produtos – encontrar-se-ia, de fato, fora desses opostos. Diz-se: a técnica é neutra. O homem é que a converte em uma bênção (Segens) ou uma maldição (Unsegens). O que é, porém, o homem? O que é a técnica? Afinal de contas, o homem moderno é algo mais que a produção técnica do que ele é e do que ele não é em si mesmo? Uma produção que, para ele, toma, aliás, a forma de asseguramento e representação? Além disso, em que medida o homem se constitui, enfim, uma objetividade (Gegenständlichen) disponível? Quanto à técnica, o que é ela, além da verdade do existente enquanto certeza disponível sobre os objetos e as circunstâncias? Dessa verdade que fez domicílio na essência do homem, sem deixar de ter se tornado ao mesmo tempo o terreno de sua morada? Quem pode dizer que a lucratividade oferecida pela técnica de construção seria um bem enquanto a economia que ela traz seria um mal? Talvez, a atividade de construção, na qual o egoísmo metafísico do homem encontra livre curso e cria pretensos valores de uso, seja má em sua essência. Pode, no entanto, ser também que a destruição – a anulação – na qual o homem é posto sem o saber pela técnica dita neutra, seja um bem, na medida em que ela revela à plena luz o vazio de sentido do existente. Talvez, a aparente neutralidade que a técnica gera em torno de si e que o ser humano acolhe ansiosamente, a fim de poder continuar encantado com

por exemplo, a turbina a vapor, o emissor de rádio e o ciclotron seriam uma armação. Mas, a palavra ‘armação’ não designa agora nenhum objeto ou qualquer tipo de aparelho. Muito menos designa o conceito universal de tais substâncias [...]. Assim, pois, a armação enquanto um destino do desabrigo é, na verdade, a essência da técnica, mas nunca a essência no sentido do gênero e da *essentia* [...]. Já quando dizemos ‘essência da casa’ e ‘essência do Estado’, não temos em vista o universal de um gênero, mas o modo como imperam casa e Estado, como se deixam administrar, como se desdobram e como decaem. É o modo como essencializam (*wie sie wesen*)” (HEIDEGGER, 2007, p. 391; 391; 392; 392). Gasset, por sua vez, problematiza o fato de que a questão referente à essência nos conduz ao “subsolo” da técnica, ou seja, é necessário escavar algo que antecede à coisa enquanto o ser mais próprio da coisa; numa palavra, a “pré-coisa”. Por quê? A coisa considerada, ela mesma, já está aí; portanto, não se tem de buscar. Assim, “[...] em troca, o ser e a definição, a pré-coisa, nos mostra a coisa em *statu nascendi*, e só se conhece bem aquilo que, neste ou naquele sentido, se vê nascer.” (ORTEGA Y GASSET, 1964, p. 356).

¹³ Muito já se polemizou acerca das diferenças entre Gasset e Heidegger (Cf. MARTÍN, 2005, p. 411-428) e pouco, parece, ter chamado à devida atenção, certas convergências entre ambos, aliás, atestadas pelo próprio Heidegger, numa carta dirigida ao filósofo espanhol (Cf. HEIDEGGER, 2002, p. 127-129). A propósito dessa aproximação, é reveladora a curiosa observação de Gasset: “[...] a meditação sobre a técnica nos faz tropeçar no interior dela, da mesma forma que, num caroço em um fruto, com o extraordinário mistério do ser do homem” (ORTEGA Y GASSET, 1964, p. 334).

a técnica, seja a última ilusão oriunda da metafísica, a ilusão que confirme, em suas maquinações incondicionais, (nossa) vontade de vontade. Talvez, a aparente neutralidade da técnica, bem como a fé cega nela depositada possam ser um sinal característico da ausência de suspeita, por parte do homem metafísico, a respeito da metafísica. Talvez, a aparente neutralidade da técnica excite a sagacidade humana em tentar todas as possibilidades da técnica, de conquistar tecnicamente a natureza e de organizar tecnicamente a história, a fim de criar, por essa via, uma instituição mundial que, fabricada pelo homem, deverá assumir a prosperidade e o bem-estar do homem. Talvez, enfim, possa ser que, dessa excitação provocada pela técnica, provenha o fato de o homem metafísico ter vindo tocar os extremos das derradeiras loucuras de seu egoísmo planetário. (HEIDEGGER *apud* VIETTA, 1989, p. 93-94).

O especial interesse desse texto, integralmente aqui reproduzido, concentra-se precisamente no deslocamento tanto do tema da técnica quanto da ciência, para outra esfera de questionamento, qual seja, o de transcender qualquer adesão moralizante que se oriente seja para o bem, seja para o mal. Não se trata de decidir se o homem é abençoado ou amaldiçoado pela técnica. Ou, melhor caricaturando, se o artefato tecnológico é divino ou diabólico. Ao mesmo tempo, a superação dessa oposição não insinua, como aparentemente poderia supor, que o artefato técnico seja um constructo absolutamente neutro. Ora, Heidegger é consciente o bastante quanto ao fato de que essa pretendida neutralidade não passa de uma ilusão fundada na crença de nossa vontade da vontade de poder. Tal aparência é o signo mais flagrante de que o homem sequer suspeita da origem metafísica que conduz e acompanha, de tempos e tempos, essa “fé cega”; crença que alimenta, a qualquer preço, o “egoísmo planetário”. É

tomando essa perspectiva de análise que o terreno da moral, da antropologia ou até mesmo da política se torna, ainda, um espaço improfícuo para se pensar, com suficiente radicalidade, o caráter último desse fenômeno. Aliás, lembra o filósofo, cada um desses dispositivos está bem longe de tocar a real questão de fundo na qual a produção técnica, de fato, se move, a saber: o sentido último de sua destinação ontológica. É sob esse âmbito primordial que o devido tratamento da questão deve ser repostado a fim de interrogar em que medida se pode haurir alguma possibilidade soteriológica. O que Heidegger torna visível é que toda salvação ou libertação só se conquista mediante aquela abertura fundamental de questionamento paradoxalmente inscrita na própria técnica, qual seja, a sua essência. Sem essa exigência ontológica, aqui perseguida, mal se compreenderá, em última análise, o arsenal técnico e, de passagem, seus condicionamentos mais imediatos.

O que o questionamento de Heidegger busca não perder de vista é o fato de que o “destino do desabrigar” ao qual o homem permanentemente se dispõe e expõe se coloca como um perigo, ou melhor, como o maior ou *extremo perigo*.¹⁴ Esse é o modo privilegiado da armação figurada num certo ideal humanista que se ascende na tradição moderna, desde Descartes. Em *Die Zeit des Weltbildes*, Heidegger faz o seguinte balanço:

Com a interpretação do homem enquanto subjectum Descartes cria a condição metafísica para toda a antropologia futura de qualquer espécie e direção. Com a emergência das antropologias Descartes celebra o seu maior triunfo [...]. Uma coisa, porém, permanece impossível para a antropologia: ela não é capaz de superar Descartes e nem mesmo de se insurgir contra ele, pois como poderia alguma vez a conseqüência se insurgir

¹⁴ Gasset observa, num certo aspecto, que “[...] a humanidade costumava sentir um misterioso terror cósmico em relação aos descobrimentos, como se nestes, juntamente com seus benefícios, se escondesse um terrível perigo.” (ORTEGA Y GASSET, 1964, p. 330). No caso de Heidegger, o imperioso perigo, acima *in loco*, é de outra natureza: o perigo não reside na técnica propriamente dita, mas em seu sentido profundamente primordial, ou seja, em sua essência mais íntima e desafiadora. O perigo que aí vige é o sintoma do *esquecimento* do ser que interdita uma compreensão mais radical quanto ao mistério de sua essência.

contra o fundamento sobre o qual está?
(HEIDEGGER, 2003, p. 99; 100).¹⁵

Heidegger não é nem um pouco econômico ao pôr na balança essa ilusão retrospectiva inscrita na herança do Ocidente. O ônus consequente de todo processo tecnocrático (que termina por desembocar no “egoísmo planetário”) tem a sua certidão de nascimento registrada naquela que é a primeira grande obra metafísica do século XVII, *As Meditações*, cujo escrivão é René Descartes. É Descartes – reconhece Heidegger – quem inscreverá

[...] o processo fundamental da Modernidade enquanto conquista do mundo como imagem [...]. O homem converteu-se em *subjectum* e o mundo em imagem (HEIDEGGER, 2003, p. 94; 95).

Arrogando-se, pois, ao *status* de interventor da natureza, o homem moderno conquista o mundo obcecado pela crença ou aparência enganadora de que já se encontrou a si mesmo. Seduzida por esse ilusionismo, a razão acredita tornar-se o fundamento autoevidente convertendo, pois, o mundo em pura imagem, mera representação. A profissão dessa crença, metafisicamente fundadora, é o que permite instaurar o irremediável sintoma do *pathos* na destinação da cultura no Ocidente¹⁶, isto é, o momento em que o homem termina por perder justo aquilo que lhe é mais caro: a essência de *si mesmo*. Na verdade,

O homem de hoje, não encontra justamente mais a si mesmo, isto é, não encontra mais sua essência. O homem está tão decididamente preso à comitiva do desafiar da armação, que não a assume como uma responsabilidade, não mais dá

conta de ser ele mesmo alguém solicitado e, assim também, não atende de modo algum ao fato de que, a partir de sua essência, ele *ek-siste* no âmbito de um apelo e que, por isso, nunca pode ir somente ao encontro de si mesmo. (HEIDEGGER, 2007, p. 390).

A perda da essência se traduz na carência de sentido originariamente ontológico eclipsado pelo humanismo que resiste, a rigor, em ir ao encontro de si mesmo. Esse “eclipse da razão” (conforme já metaforizava Horkheimer) que fatidicamente encobrirá o verdadeiro horizonte em que se enuncia o apelo, foi o que promovera o esquecimento da essência. Ora, a ascensão do cálculo técnico concorre para essa destinação signatária. Ela é o índice de um desenvolvimento sintomaticamente sinistro de modo que

[...] não se pergunta mais quem e como é o homem, uma vez que ele é, ao invés disso, representado, *a priori*, a partir da manipulabilidade técnica do mundo (HEIDEGGER, 2001, p. 167).

Tudo se passa como se a técnica constituísse, em termos metafísicos, a verdade da própria subjetividade; ou que se tornasse, por assim dizer, a insígnia mais evidente de um *ec-sistente* que se destina para além de si mesmo: o além do homem. É aqui que Heidegger pode reconsiderar as análises de Nietzsche e sua crítica a um certo ideal da vontade de poder que se perpetua no humanismo moderno sem, no entanto, é claro, reputar todas as premissas e conclusões de tais análises. Como Rüdiger comenta:

A modernidade culmina com a chegada do completo niilismo e com o império da vontade de poder. A tecnologia fun-

¹⁵ “As transformações essenciais na posição básica de Descartes que foram atingidas no pensamento alemão a partir de Leibniz não superam, de modo algum, essa posição fundamental. Elas, ao contrário, desdobram seu alcance metafísico e criam, assim, os pressupostos do século XIX, o mais obscuro, até agora, de todos os séculos dos Tempos Modernos.” (HEIDEGGER, 2003, p. 99).

¹⁶ Não deixa de ser notável que a cultura ocidental é, por excelência, a tradição que abriga a essência da técnica. Mais que um simples modo de pensar, o Ocidente se torna, colossalmente, um modo de ser que nos caracteriza enquanto civilização. Responde, em última análise, pela identidade mais própria do homem tipificado (ou desfigurado) pela armação técnica. É essa armadura que impinge ao homem sua própria essência. Nessa medida Heidegger problematiza a relação da técnica com a essência do homem como parasitária. Ela suga a sua essência. O universo tecnológico é esse admirável mundo novo que *arma*, essencialmente, um cômodo habitat do ente humano. Essa aparência, sutilmente artificiosa, termina por encobrir (ou velar) a condição humana em sua essência, ao representá-la ou determiná-la em predicados antropológicos. Por isso, aquém e além de uma relação operatória ou funcional para com ela, é preciso antevê-la, originariamente, em sua essência.

da com ela uma era, em que o homem procura refúgio em uma forma peculiar de supermundo, em vez de, como na era cristã, buscá-lo em um outro mundo. (RÜDIGER, 2006, p. 119).

O que Heidegger deflagra, nesse momento culminante, é o advento do pós-humano mimetizado num certo messianismo antropológico. Se a *ratio* moderna se ancora no ideal da *mathesis universalis*, já está sagrada a essência que habitará sua destinação na cultura ocidental. O cômputo técnico nada mais é do que a expressão mais emblemática dessa escalada planetária. Um emblema que pode muito bem se materializar ou se reificar no contexto de programas sociopolíticos de inspiração totalitária conforme a experiência nazifascista trazido à cena pela história contemporânea de uma maneira brutalmente fatídica¹⁷. Nessa medida, o diagnóstico acerca da essência da técnica e seus eventuais desdobramentos históricos extraem, radicalmente, essa razão de princípio: não é na superfície da técnica, mas, antes, no seu embasamento mais profundo que reside o *pathos* como acontecimento historial de seu sentido último. É mais radicalmente esse desvelamento que, em termos heideggerianos, passa a enunciar a técnica como questão. Trata-se, como vemos, de uma questão permanentemente aberta no sentido de que ela convoca a abordagem historial de um destino ainda não consumado e que, em virtude disso, se transfigura como enigma fundante e operante de todo agir. Como escreve Heidegger:

[...] a técnica é realização efetiva da Metafísica” (HEIDEGGER, 2009, p. 294), pela simples razão de que, enquanto questão, não se reduz a um tratamento puro e simples de sua natureza como um bem histórico. Ela se projeta, antes, como questão orientada pela sua verdade

mais própria, isto é, em sua radicalidade ontológica.” (HEIDEGGER, 2009, p. 296).

O que se trata de compreender é a gênese que comanda a lógica tecnocrática, ao instituir uma nova concepção de homem e de natureza. O que Heidegger faz é reconduzir a técnica a essa instância fundacional, ontologicamente inscrita como armação, essencial perigo, destino imperante. Nessa direção, será preciso refazer o caminho, a fim de reorientar o devido questionamento pondo em xeque esse modelo de inspiração tecnocrática que mascarara a destinação ontológica na qual o ente humano é convocado a interrogar permanentemente enquanto caráter mais próprio da técnica, isto é, a armação como mistério, como essência:

A armação impede o aparecer e imperar da verdade. O destino, que no requerer manda (*schickt*), é, assim, o extremo perigo. A técnica não é o que há de perigoso. Não existe uma técnica demoníaca, pelo contrário, existe o mistério de sua essência. A essência da técnica, enquanto um destino do desabrigar é o perigo. Agora, quem sabe, a mudança de significado da palavra “armação” torna-se um pouco mais familiar para nós, quando a pensamos no sentido do destino e do perigo. A ameaça dos homens não vem primeiramente das máquinas e aparelhos da técnica cujo efeito pode causar a morte. A autêntica ameaça já atacou o homem em sua essência. (HEIDEGGER, 2007, p. 390).

Essa ilustrativa passagem da conferência de Heidegger é particularmente instrutiva. Nela, o filósofo projeta o sentido e o alcance da exigência libertadora, antes reportada. Quer dizer, ele busca desvelar a outra face da moeda que caricatura a armação, melhor compreendida, agora, como destino e perigo. O autor, como vimos, reitera, sucessivas vezes, a desmistificação da

¹⁷ Nesse contexto, Heidegger mostra que a tecnologia bélica se insere como produto da fundação essencial da racionalidade científico-moderna, isto é, como experimento niilista da vontade de poder cuja essência é a própria armação. É essa historicidade que está em curso como um enigma fundamental que cerca toda experimentação técnico-científica, pouco importando a feição ôntica que ela venha a assumir em suas eventuais transfigurações, seja no plano da moral, seja no âmbito de qualquer motivação de cunho político-ideológico. Para fins de uma melhor aproximação hermenêutica desse candente tema, tendo como horizonte o conjunto da obra de Heidegger, vale consultar a obra de Vietta (1989) e o ensaio crítico de GIACCÓIA (1998).

técnica como se fosse, em si mesma, um ardil satânico, uma espécie de gênio maligno, um titã ou um monstruoso Leviatã. Sua periculosidade reside noutra lugar: na essência mais fundamental que a dirige. Manifesta-se nela e por ela. "Questionamos a técnica", insiste o filósofo, "para levar à luz nossa relação com a sua essência." (HEIDEGGER, 2007, p. 387).

Esse é o ponto nevrálgico da questão. Tudo se passa como se a tecnologia estivesse sempre associada a algo não tecnológico. O problema não é o artefato tecnológico compreendido enquanto produto, constructo, mas o sentido radicalmente congênito que o funda e impregna continuamente, ou seja, a essência à qual ele, imperiosamente, se destina enquanto armação. O que se trata de perseguir, nessa destinação, não é uma visão da técnica como ciência da natureza aplicada, já que a pesquisa matemática da natureza é, a bem da verdade, apenas um lado da questão. Por isso, a pergunta pela essência não problematiza a ciência como ciência, isto é, seu *modus operandi* mais efetivo, seu aparato puramente técnico. Sob esse aspecto há um limite da ciência e da técnica a ser melhor compreendido: se "a ciência não pensa." (HEIDEGGER, 2000, p. 133) isso ocorre porque o cientista é movido por outro interesse; interesse, exclusivamente, pragmático. Ele se instala "[...] num determinado domínio de objeto segundo o seu modo de pesquisa." (HEIDEGGER, 2000, p. 133). Ora, reconhece Heidegger, "[...] isso não é uma deficiência, mas, sim, uma vantagem." (HEIDEGGER, 2000, p. 133). O cientista opera ao seu modo; um modo que se distingue, naturalmente, do fazer especulativo-filosófico, próprio de um pensamento não operacional. Nessa medida,

[...] de fato, da objetividade do objeto (Gegenstand) e da subsistência (Selbststand) em si, nenhum caminho conduz ao modo próprio de ser da coisa, a coisidade (HEIDEGGER, 2000, p. 169).

Essa constatação apenas põe em evidência de que maneira o homem se relaciona com o utensílio técnico. É o que Heidegger exemplifica a partir da relação que se opera entre o datilógrafo e a escrita:

A máquina de escrever oculta a essência do escrever e da escrita. Ela retira do homem a posição essencial da mão, sem que isso seja reconhecido por ele e sem que ele reconheça que, dessa forma, se altera a relação do ser com a sua essência (HEIDEGGER, 1992, p. 126).

É isso, sobretudo, porque

[...] a técnica como moderna, ou seja, como técnica potencial das máquinas, é por si só, apenas, a consequência essencial e não o fundamento da transformação da relação do Ser do homem (HEIDEGGER, 1992, p. 128).

Aqui, mais uma vez, cabe explicitar o exame crítico de Heidegger: sua crítica se dirige mais ao cientismo¹⁸ do que à ciência propriamente dita. Nesse contexto, a crítica não é unilateral, já que tem em mira um alvo bem preciso: o próprio essencialismo filosófico ligado à tradição metafísica; tradição da qual a própria tecnociência é, espiritualmente, herdeira. Como pondera Stein,

Heidegger vê, em todo este processo, um signo do esquecimento do ser. Sua crítica à inelutável invasão do planeta pelo domínio da técnica não deve ser vista como postura anticientífica ou simplesmente reacionária e pessimista; ele quer salvar um espaço essencial para o humano

¹⁸ A esse propósito, observa com propriedade Merleau-Ponty: não se trata, naturalmente, de negar "[...] o valor da ciência como instrumento do desenvolvimento técnico ou como escola de precisão e de verdade. A ciência foi e continua sendo a área na qual é preciso aprender o que é uma verificação, o que é uma pesquisa rigorosa, o que é a crítica de si mesmo e dos próprios preconceitos. Foi bom que se tenha esperado tudo dela numa época em que ainda não existia [...]. Não se trata de negar ou de limitar a ciência; trata-se de saber se ela tem o direito de negar ou de excluir como ilusórias todas as pesquisas que não procedam como ela por medições, comparações e que não sejam concluídas por leis, como as da física clássica, vinculando determinadas consequências a determinadas condições." (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 14; 14-15). Ora, "[...] as próprias questões de curiosidade ou da ciência são animadas interiormente pela interrogação fundamental que aparece a nu na filosofia." (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 140). É sob essa perspectiva que Heidegger constata: "A energia atômica é objeto de um cálculo e de um controle efetuado por uma técnica científica que chamamos de física nuclear, mas o fato dessa obrigar a Natureza a agir desse modo é – sem prejudicar todo o restante – um fato metafísico." (HEIDEGGER, 2005(a), p. 89).

que não pode ser dissolvido no processo tecnocrático [...]. Quando afirma que a “ciência não pensa”, não o faz como uma crítica, mas como uma constatação do que pensa ser a estrutura interna da ciência (STEIN, 1979, p. 4).

Estamos, a bem da verdade, diante de um perigo essencial do qual o pensar jamais deve se esquivar. Caso contrário se corre o risco de “[...] não vemos o perigo, nem sermos capazes de vê-lo, porque ainda não ousamos jamais enfrentar seu olhar” (HEIDEGGER, 1976, p. 318).

É sob essa projeção que Heidegger reaviva uma curiosa e, ao mesmo tempo, paradoxal fórmula de Hölderlin: “Onde, pois, mora o perigo, também cresce o que salva.” (HÖLDERLIN, 2004, p. 867). Toda salvação (como libertação primordial da essência) só pode ser efetivamente conquistada no domínio em que se circunscreve o perigo. Será preciso assumir esse desafio mais corajosamente, já que o domínio da armação não esgota o aparecer da verdade. Enquanto essência da técnica, a própria verdade abriga em si o que menos se poderia supor, ou seja, o emergir da salvação, o crescimento daquilo que, em última análise, resgata, liberta. A salvação só se torna possível sob essa condição: enquanto se avistar não a técnica propriamente dita, mas, antes, interpelando sua essência como destino. Ou, ainda, reconhecer nela, enquanto armação, sua fisionomia mais “ambígua” (HEIDEGGER, 2007, p. 394). “Tal ambiguidade” – descreve Heidegger – “[...] aponta para o mistério de todo desabrigoamento, isto é, da verdade.” (HEIDEGGER, 2007, p. 394). A essência é ambígua porque é perpassada pelo entrecruzamento entre o irresistível requerimento (vontade de dominar) e o consentimento no qual o homem se sente responsável, partícipe em reagir. Esse entrecruzamento é a mola propulsora da essência da técnica. Trata-se de um modo *sui*

generis pelo qual a verdade se revela e se oculta em sua essência mais íntima e, por isso mesmo, originariamente fundante. Disso emerge o aspecto misterioso que recobre o sentido último da técnica como questão. Parafraseando Hölderlin, Heidegger busca fixar a exigência questionante de que será preciso olhar rumo ao perigo para que, a partir dele, se aviste também o crescimento do que salva. Diante do perigo, não há fuga possível: se é verdade, por um lado, que o homem não tem a técnica na mão, já que ele não passa de um “joquete (*Spielwerk*).” (HEIDEGGER, 2005 (b), p. 370), por outro lado, ele pode muito bem alterar as regras do jogo, restabelecendo outra relação sem subsumir-se absolutamente nela. Quer dizer: se ele não se assenhoreia dela (já que não é o senhor desse destino), pode, contudo, assenhorear-se da relação para com ela. Essa é a principal tarefa a qual, desde já, é convocado: aproximar-se do perigo; cortejando-o mediante um modo radical de questionar que põe a nu a sua essência, cuidando-se de não se suggestionar acriticamente à usura de seu poderio. Só assim, mais responsabilmente, o homem cumprirá a exigência libertadora de um pensamento profundamente autêntico, salvífico, que reconhece o aparato técnico como um fenômeno cultural e não como um mero evento antropológico. É nesse sentido que a pergunta pela essência da técnica reclama um projeto ontológico inteiramente novo, uma *Ontologia Fundamental*¹⁹, segundo a qual, “[...] o mistério esquecido do ser-aí não é eliminado pelo esquecimento.” (HEIDEGGER, 1976, p. 195). Essa condição é o que explica por que

O fazer humano nunca pode imediatamente ir ao encontro deste perigo. A empresa humana nunca pode sozinho banir este perigo. Mas, a meditação humana pode refletir sobre o fato de que tudo o que salva necessita de uma essência superior à do perigo, embora ao mesmo

¹⁹ “A Ontologia Fundamental não é meramente o geral em relação às Ontologias Regionais, uma esfera mais elevada pairando acima delas (ou um porão que se encontra abaixo) contra (ou na) qual as Ontologias Regionais podem proteger-se. *Ontologia Fundamental* é aquele pensar que se movimenta no fundo de toda ontologia.” (HEIDEGGER, 2001, p. 206).

tempo a ela aparentada. (HEIDEGGER, 2007, p. 394-395).

Como Heidegger deixa explícito, a interpelação acerca da essência como armação (destino e perigo) não abdica de uma tarefa mais exigente e compromissada. Ela não se encerra numa meditação conformista ou resignada perante tal destinação tornando-se indiferente às conseqüências ideológicas. Não se reduz a um exercício fugaz, docilmente passivo, mas, antes, se lança numa intrépida tentativa de projetar ainda mais o caráter humano, demasiadamente humano, ao qual o homem é convocado. Se essa abordagem não deixa de “soar” como um tanto “estranha” (como Heidegger atesta no início de sua conferência), é porque a atitude questionante não pode mais escapar a esse *estranhamento*, digamos, *imperiosamente ontológico*. Como o filósofo concluirá, em sua palestra:

Quanto mais nos aproximarmos do perigo, de modo mais claro começarão a brilhar os caminhos para o que salva, mais questionadores seremos. Pois o questionar é a devoção do pensamento. (HEIDEGGER, 2007, p. 396).

Essa devoção é o ato radical pelo qual, sem demonizarmos a técnica, interrogamos sua essência, isto é, assumimos o seu destino. Uma vez abraçada essa causa ontológica, torna-se inconsequentemente pueril, lembra Heidegger, qualquer reducionismo extremista²⁰ em que, comumente, se tem abordado a técnica: nem alarmismo tecnofóbico, menos ainda, ufanismo tecnofílico.

Do abandono à abertura do ser: é esse o passo fundamental a ser dado como etapa preparatória à devida colocação da questão. O que está em causa aqui é o risco de passar um cheque em branco a qualquer agenciamento tecnológico, concedendo-lhe livre curso e pleno poder decisório sobre a exis-

tência, a ponto de descaracterizar um sentido essencial que se encontra ainda em regime de meditação e com-preensão. Há uma verdade mais inaugural, radicalmente essencial que cerca a esfera do utensílio técnico. Por isso, a necessidade de chamar à tarefa, o pensamento. Heidegger convoca a uma verdadeira tomada de consciência (*Besinnung*), no momento em que privilegiadamente se põe em questão a essência última do dispositivo técnico como um fenômeno que carece, ainda, ser melhor explicitado. Trata-se, portanto, de melhor compreender – profere o filósofo na *Vorträge in Bremer* – como “[...] a essência da técnica moderna, a armação, surge como um ato fundador e essencial de comando.” (HEIDEGGER, 2005(a), p. 43). Essa é a real ameaça enquanto perigo: a de vir a comandar o destino do homem, automatizando-o e, dessa forma, neutralizando qualquer questionamento. Como bem avalia Rüdiger,

A Questão da técnica é, mais do que qualquer outra, uma questão que não se encontra alhures, mas que está aí, em cada proposição, em cada opinião, em cada ato da vida cotidiana. A modernidade se caracteriza por fazer da falta de meditação sobre seu sentido o padrão de medida da técnica [...]. O máximo que poderemos fazer, alguns pelo menos, é estabelecer uma relação livre com ela no plano da meditação. (RÜDIGER, 2006, p. 231).

Assumir livremente esse destino como acontecimento já é mais do que uma simples atitude. É a conquista digna que, ao menos, se pode esperar de todo questionamento. Assim, o velho humanismo dará lugar não a um irracionalismo inconsequente, mas a outra práxis de inteligibilidade capaz de restaurar a autêntica Razão e, de passagem, a própria racionalidade técnica – racionalidade de cuja essência é pensada, questionada, *destinada* desde a sua origem.

²⁰ Não se trata, bem entendido, de gerenciar ou até mesmo negociar com a empresa técnica ou contra ela. Como nota Simondon: “A oposição entre a cultura e a técnica, entre o homem e a máquina, é falsa e sem fundamento; ela não recobre senão uma ignorância ou ressentimento [...]. A mais forte causa da alienação no mundo contemporâneo reside em certo desconhecimento da máquina que não é uma alienação causada pela máquina, mas pelo não-conhecimento de sua natureza e de sua essência, pela sua ausência do mundo das significações e por sua omissão no quadro dos valores e dos conceitos que fazem parte da cultura.” (SIMONDON, 1969, p. 9; 9-10).

Referências bibliográficas

- ARISTOTE. *Ethique à Nicomaque*. Tradução de J. Tricot. Paris: Vrin, 1997.
- CRAIA, E. C. P. "Martin Heidegger e a questão da técnica: breves considerações". *Percursos na história da filosofia*. AMES, J. L. (Org). Cascavel (PR): Edunioeste, 2006. p. 169-193. (Série Estudos Filosóficos).
- GIACCÓIA JR, O. "Notas sobre a técnica no pensamento de Heidegger". *Veritas*. Porto Alegre, v. 43, n. 1, p. 97-108, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953.
- _____. *Essais et conférences*. Trad. A. Préau; Préf. Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1958.
- _____. *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Die Technik* (Die vermeintliche Neutralität der Technik). In: VIETTA, S. *Der Anklang. Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tübingen: Niemeyer, 1989. p. 93-94.
- _____. *Parmenides*. GA 54. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- _____. *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*. GA 53. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- _____. "Die Technik". In: *Besinnung*. GA 66. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *Seminários de Zollikon*. Tradução de G. Arnhold e Maria F. A. Prado. São Paulo: EDUC 2001.
- _____. "Begegnungen mit Ortega y Gasset". In: _____. *Aus der Erfahrung; des Denkens 1910-1976*. GA 13. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- _____. *Holzwege*. 8. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.
- _____. *Bremer und Freiburger Vorträge*. GA 79. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005(a).
- _____. *Seminar*. GA 15. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005(b).
- _____. "A questão da técnica". *Scientiae Studia*. Tradução e notas de Marco Aurélio Werle. São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007.
- _____. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der Neuzeitlichen Wissenschaft und der Modernen Technik*. GA 76. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.
- HÖLDERLIN, J. C. F. "Hymnes de Patmos". In: *Luvres*. Paris: Gallimard, 2004.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. 2. ed. Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (Husserliana, Gesammelt Werke, 6).
- MARCUSE, H. *Materialismo histórico e existência*. 2. ed. Tradução de V. Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- MARTÍN, F. J. "Ortega contra Heidegger (novela y poesía)". In: ALONSO, F. L. & SAENZ, A. C. (Org). *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Tébar, 2005. p. 411-428.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *La nature*. Paris: Seuil, 1995.
- _____. *Causeries (1948)*. Paris: Seuil, 2002.
- ORTEGA Y GASSET, J. "Meditación de la técnica". In: *Obras completas, t. V, (1933-1941)*. 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- RÜDIGER, F. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem*. Porto Alegre, RS: Sulina, 2006.
- SILVA, F. L. "Martin Heidegger e a técnica". *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 369-374, 2007.
- SIMONDON, G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier-Montaigne, 1969.
- STEIN, E. "Nota introdutória". In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- VIETTA, S. *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tübingen: Niemeyer, 1989.
- WERLE, M. A. "Heidegger e a produção técnica e artística da natureza". *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, p. 95-108, 2011.

Por que o ser e não o nada? A *Grundfrage* em Leibniz, Schelling e Heidegger

RESUMO

Este artigo pretende discutir as diversas reflexões de Leibniz, Schelling e Heidegger sobre a "pergunta fundamental" (*Grundfrage*) da filosofia: "Por que o ser e não o nada?"

Palavras-chave: Ontologia; Nada; Filosofia alemã; Metafísica.

ABSTRACT

This article aims to analyze three different reflections (Leibniz, Schelling and Heidegger) about the "fundamental question" (*Grundfrage*) of Philosophy: "Why is there something rather than nothing?"

Keywords: Ontology; Nothing; German Philosophy; Metaphysics.

* Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Professor do quadro permanente do Mestrado em Ética e Epistemologia da UFPI, bolsista de Pós-Doutorado CAPES/PNPD.

É nos *Princípios da natureza e da graça* (1714) que Leibniz enfrenta uma das questões fundamentais da filosofia: por que o ser e não, antes, o nada? Por que existe algo ao invés do abismo do não-ser? Em verdade, ao contrário de Schelling e Heidegger, o pensador de Lípsia põe a *Grundfrage* com um tom retórico, visando menos a aprofundá-la ou interrogá-la do que a confirmar e reforçar a resposta implícita nela compreendida. Os motivos abrigam-se na lúcida percepção do perigo que o nada e a sua potência ontológica representariam pela solidez do seu esplêndido edifício filosófico. O nada, "voragem tenebrosa e abismo sem fundo [...] alteraria o aspecto tão luminoso e solar do seu pensamento" escreveu o filósofo italiano Luigi Pareyson, ao qual se deve a decisiva observação de que a hipótese do nada é alheia, absolutamente incompatível com o sistema de Leibniz (PAREYSON, 1992, n° 8).

É verdade, decerto, que ele não só perguntou sobre o não-ser, formulando claramente a hipótese do nada, como ressaltou a maior correspondência do nada à lei de simplicidade e de economicidade ("o nada é mais fácil e simples do que alguma coisa") que governa o universo ao ponto que deveríamos nos interrogar sobre a razão pela qual Deus preferiu percorrer a via mais difícil e complexa ao invés de escolher a mais linear. Mas estes argumentos são igualmente retóricos e defensivos, já que a possibilidade do nada não é formulada de maneira séria e radical, não chega a problematizar realmente a alternativa entre ser e não-ser. Em outras palavras: por que existe alguma coisa e não, antes, o nada? Significa para Leibniz apenas que algo existe e, se existe, tem de existir a razão pela qual ele existe necessariamente, em virtude do *grand principe*, o supremo axioma representado pelo "princípio de razão suficiente" que afirma: nada existe sem que exista e possa, portanto, ser estabelecida uma razão suficiente para determinar o fato de que uma coisa exista, acontecendo assim e não de outra maneira. Não se trata, portanto, de investigar a possibili-

dade do nada, como se realmente pudesse haver o não-ser no lugar do ser, mas sim de um artifício para afirmar, "para além de toda dúvida, que, dado o existente, é dado junto com ele o seu fundamento." (GIVONE, 2003, p. 182).

Há duas ordens de questões ligadas à *Grundfrage*: a primeira deriva dos argumentos com os quais se enfrentam a pergunta: por que o ser e não, antes, o nada?; a segunda é relativa a certo "desvio" do *Grund*: por que tudo aquilo que existe é assim e não de outro modo? Leibniz responde à pergunta fundamental sustentando que a razão que funda o ser não pode ser encontrada na contingência das coisas que são, pois cada coisa contingente precisa de uma razão ulterior que a fundamente e a explique e assim por diante. É preciso, assim, instituir algo que escape a este círculo vicioso; é

necessário que a razão suficiente, que não precisa de nenhuma outra razão, esteja fora da série das coisas contingentes e se encontre em uma substância que lhes seja causa ou então que seja um ser necessário, portando em si a razão da sua existência; caso contrário não teríamos ainda uma razão suficiente na qual nos determos. Esta última razão das coisas é chamada Deus. (LEIBNIZ, 1997, p. 34).

A segunda questão (por que tudo aquilo que existe é assim e não de outro modo?) é resolvida apelando para a perfeição de Deus, o único ser necessário, no qual coincidem essência e existência, intelecto e vontade, o *ens purissimum* que não admite contradição nem contraste. Deus é princípio tanto das essências (todas as coisas que são pensáveis sem contradição, isto é, todas as coisas possíveis) como das existências (as coisas que são, que existem de fato). Há infinitos possíveis, que se organizam em infinitos mundos cuja característica fundamental é que um exclui o outro, ou seja, a realização de um implica a não-realização do outro. Só o intelecto divino torna possível o possível e realiza a existência da essência. Deus pensa infinitos e diferentes mundos possíveis dos quais,

porém, só pode escolher um; apenas um – que em virtude da sua onipotência é o melhor dos mundos possíveis – será levado à existência por Ele.

Da perfeição suprema de Deus segue-se que, produzindo o universo, ele escolheu o melhor plano possível, no qual há a maior variedade unida à máxima ordem, no qual o terreno, o lugar e o tempo são os mais bem preparados, no qual o efeito obtém-se com os meios mais simples e as criaturas têm a maior potência, conhecimento, felicidade e bondade que o universo podia permitir. Com efeito, como todos os possíveis almejam a existência no intelecto de Deus, o resultado de todas essas pretensões deve ser o mais perfeito mundo concreto possível. Sem isso não se poderia explicar por que as coisas são assim e não de outro modo. (LEIBNIZ, 1997, p. 34).

Mas, a escolha de Deus é livre ou necessária? Ele possui a liberdade absoluta para escolher – dentre todos os infinitos mundos possíveis – o melhor, ou seja, este mundo, ou é obrigado pela necessidade, não podendo escolher senão o melhor? Leibniz explica que se trata de necessidade e de obrigação, mas não no sentido metafísico (qualquer outra escolha seria impensável porque contraditória e, portanto, impossível) e sim moral (Deus pretende realizar o maior bem e a máxima perfeição possível; todas as alternativas representadas pelos outros infinitos mundos logicamente e não-contraditoriamente pensáveis, isto é, possíveis são aniquiladas por serem inferiores).

Leibniz afirma que o universo é gerado pela perfeição suprema de Deus que escolhe o melhor dos mundos possíveis; ou seja, este mundo que é “assim e não de outro modo”. Um mundo que é, e se é, e com base no princípio de razão suficiente, tem de existir a razão pela qual ele é; isto é, o motivo em virtude do qual é como é, não é diferente, é “assim e não de outro modo”. Esta passagem é decisiva porque deixa transparecer o temor do filósofo e revela as suas verdadeiras intenções: o não ser “de outro modo” não indica a admissão da possibilidade do Nada, mas sim a necessidade

tipicamente metafísica de um fundamento, da sua fixação e elucidação. Leibniz não diz que o mundo escolhido por Deus (o melhor de todos os mundos possíveis) é, mas poderia não ser; é assim, mas poderia não ser assim: “fato” perfeitamente compatível com a onipotência divina, mas que teria aberto uma brecha decisiva no seu sistema. Ele afirma que as coisas do mundo são as melhores possíveis, e “são assim e não de outro modo”. Este “de outro modo” não alude à possibilidade do Nada, mas, como é óbvio, à possibilidade de todos os outros possíveis pensados por Deus que – em sua perfeição, onipotência, etc. – aniquilou por serem inferiores àquele possível (o melhor de todos, vale dizer, este universo) que decidiu levar à existência.

A hipótese do nada, ressalta Pareyson, transformaria em um “verdadeiro drama” dois pontos “fixos e pacíficos” da filosofia de Leibniz: a relação entre tudo o que existe e o possível, e a distinção da vontade divina da mente de Deus. Com o possível confundido com o nada e a vontade divina separada do intelecto divino sendo, portanto, destituída de critério e fundamento, tanto o possível quanto a perfeição e a unidade de Deus assumiriam um “caráter abissal e imprevisível que chegaria a desconectar e pulverizar o sistema”. A possibilidade do Nada revelaria que o mundo não só poderia ser “de outro modo”, como poderia não-ser; colocaria a ontologia, a metafísica, a teodicéia leibniziana à beira do bátrio do nada (*niente*), do absoluto não-ser e não apenas à margem da infinitude dos possíveis alternativos. É por isso que

a hipótese do nada é um corpo estranho no pensamento de Leibniz, que é suficiente para abalar os seus fundamentos, lançando uma sombra e introduzindo uma dúvida nos princípios essenciais da existência e da criação. (PAREYSON, 1992, p. 15).

Admitir a hipótese do nada significaria admitir que a realidade seria abissalmente infundada; as coisas do mundo estariam apoiadas não na razão última e no ser único e necessário, mas no mais puro e in-

sondável abismo; e Deus seria este abismo. É evidente que tal perspectiva aparece a Leibniz “repugnante” (GIVONE, 2003, p. 184). Deus é abismo (a abissalidade de Deus) apenas porque ele pensa a infinitude dos possíveis. Trata-se, porém, de um abismo transparente, que irradia a luz da graça ao deixar lugar à admirável ordem e à esplendida harmonia do universo que a onipotência divina escolheu para a nossa felicidade. O Deus abissal de Leibniz é o Deus da luz e das superfícies, da criação e – principalmente – do triunfo sobre o nada. O Deus bibliotecário que tudo sabe e tudo conhece; o Deus da aniquilação e da anulação do nada. Em verdade a *Grundfrage* leibniziana, como sugere Givone na sua *Storia del nulla*, reduz-se a uma peremptória afirmação: tiremos da pergunta o ponto de interrogação e lhe acrescentemos antes o axioma: Deus é o fundamento do ser. Obteremos o que o filósofo de Lípsia pretendia sustentar: Deus é o fundamento do ser, porque existe alguma coisa e não, antes, o nada.

É na ultimíssima fase do seu pensamento (a partir de 1841, nas obras publicadas póstumas) que a questão do nada é enfrentada por Schelling de maneira decisiva. A pergunta fundamental, na verdade, já aparecera antes, na etapa intermediária da sua reflexão, no ponto culminante da “filosofia da identidade” precisamente no *System der gesamten Philosophie*, de 1804, e nos *Aphorismen*, de 1806. Sendo o oposto do nada não o “alguma coisa”, mas o “todo”, a totalidade que exclui do seu seio o não-ser, Schelling desacredita o *nihil* e a sua potência: o nada não é, é impossível; a “hipótese do nada é completamente exorcizada pela necessidade do ser” escreve Pareyson, “a filosofia da identidade nega o nada, ou antes: contesta a sua própria pensabilidade.” (PAREYSON, 1992, p. 28-30). A perspectiva muda radicalmente em seguida. Na *Filosofia da revelação*, publicada póstuma, Schelling formula a *Grundfrage* sem temor; invocando o nada ante o desespero e a angústia existencial, a insensatez e o absurdo da condição humana: “por que existe alguma coisa? Por que não o nada?” (SCHELLING, 1972, p. 103).

Já implicado em sua concepção da arte (a intuição estética que apreende o ideal e o real na sua unidade) um novo conceito de absoluto – entendido como *coincidentia oppositorum*, unidade, identidade originária entre Eu e Não-Eu, Sujeito e Objeto, Espírito e Natureza, etc. – que deveria superar as formulações unilaterais (e opositivas) de Kant e Fichte é elaborado por Schelling na “filosofia da identidade”. Fundada na intuição do Absoluto, a filosofia é o saber absoluto do Absoluto, é ciência, é condição de todos os outros saberes:

O primeiro passo para a filosofia e a condição sem a qual nem sequer é possível entrar nela – é a compreensão de que o absolutamente ideal é também o absolutamente real, e de que, fora disso, só há, em geral, realidade sensível e condicionada, mas nenhuma realidade absoluta e incondicionada. (SCHELLING, 1979, p. 47).

A intuição do Absoluto (a identidade de real e ideal) é indemonstrável, não pode ser provada diretamente, “pois é, pelo contrário, o fundamento e princípio de toda demonstração.” (IBIDEM). Esta identidade, este Absoluto passa a ser chamado por Schelling de “Razão”. Fora da razão não há nada, tudo está nela; a razão é una e igual a si mesma; trata-se de uma identidade absoluta e infinita que produz tudo o que existe (o finito nasce de uma diferenciação qualitativa entre os opostos conciliados na identidade absoluta, o Uno-Todo). Escutemos as programáticas palavras de Schelling no apêndice da introdução à edição de 1803 das *Idéias para uma filosofia da natureza*:

A filosofia tem exigências mais altas a cumprir e deve abrir, enfim, os olhos da humanidade, que já viveu por tempo suficiente, seja na crença ou na descrença, indigna e insatisfatoriamente. O caráter de todo o tempo moderno é idealista, o espírito dominante é o retorno à interioridade. O mundo ideal move-se poderosamente para a luz, mas o que ainda o retém é que a natureza se retirou como mistério. Os próprios segredos que estão naquele mundo não podem tornar-se verdadeiramente objetivos, a não ser

no mistério da natureza enunciado. As divindades ainda desconhecidas, que o mundo ideal prepara, não podem entrar em cena como tais antes de poderem tomar posse da natureza. Depois que todas as formas finitas forem desmanteladas e no vasto mundo não houver mais nada que unifique os homens como intuição comum, somente a intuição da identidade absoluta na mais completa totalidade objetiva pode, de novo e na última configuração da religião, unificá-los para sempre. (Ibdem, p. 55).

As viradas, as transformações, as mudanças radicais de rumo do pensamento schellinguiano são conhecidas. Com efeito, da filosofia da identidade passa-se rapidamente para a fase teosófica na qual Schelling tenta enfrentar o grave problema de como e por que da identidade absoluta e infinita se geram a diferença e o finito, ou antes, o problema da origem do finito no infinito. Descartados criacionismo e espinosismo, o filósofo retoma as doutrinas gnósticas e resolve o problema explicando a origem e a existência de todas as coisas recorrendo à idéia da queda, do "afastamento do Absoluto". É uma espécie de panteísmo em que tudo está em Deus (Absoluto). Deus "faz-se a si mesmo", é pessoa que se faz, é o campo de batalha em que lutam dois princípios antagônicos (os mesmos que, na fase precedente, eram unificados e conciliados). Deus é devastado por este conflito originário entre uma força obscura, cega, negativa e uma força racional, positiva que consegue prevalecer explicando assim a própria vida de Deus e do mundo. Desencanto, angústia; o drama humano com a luta entre o mal e o bem nada mais é do que repetição do conflito originário que está na base da vida de Deus. Existe mal no mundo porque o mal já existe em Deus. O sofrimento, o desespero, o absurdo, o insensato, o negativo assolam o mundo porque já assolam a Deus.

Todo o processo de criação do mundo, afirma Schelling nas *Lições de Stuttgart* (1810), "nada mais é do que o processo da plena tomada de consciência e da completa personalização de Deus", no qual coexistem

os mesmos dois princípios (definidos como "um inconsciente e obscuro, outro consciente") que o homem tem em si. O conflito, divino e terreno, é resolvido pelo triunfo do bem, da inteligência e do amor, presentes no mundo porque já presentes em Deus. Mas se a vitória em Deus – que permite que Ele se faça "pessoa" – realiza-se eternamente, a promessa de vitória no mundo e na existência permanece absurdamente não cumprida. Schelling parece esquivar-se desta evidência essencial à qual Emil Cioran no *Funesto demiurgo* fornece ao menos um vislumbre de explicação: o mal é inovação, progresso, força, potência, o bem é inércia, estabilidade, esperança, piedade; o bem não podia gerar esse universo corrupto e podre. Sim, há umas gotas de bem que fazem com que a criação não seja totalmente má. Mas a sua função é tão-somente a de provar eternamente que o mal, apesar do triunfo, teve de sofrer o "contágio do bem." (CIORAN, 1995, p. 1170).

A partir de 1841, chamado pelo rei da Prússia Frederico Guilherme IV, Schelling ensina na Universidade de Berlim; o aspecto existencial, crítico e corrosivo do seu pensamento logo desperta a atenção de um dos seus mais atentos espectadores: Kierkegaard. As obras publicadas póstumas remontam a estes anos de relativo sucesso e de rápida e "progressiva" desilusão: em 1847 o filósofo interrompe o ensino; em 1854, às margens do mundo acadêmico, cultural e filosófico morre, totalmente esquecido, na Suíça. Na *Filosofia da revelação* é o espanto (maravilha e terror) perante a natureza e a sua inexaurível multiplicidade de formas, cores, criaturas, imagens a provocar a reflexão; é a pergunta sobre o porquê das coisas e da sua maneira de ser, que constitui a angustiante origem de todo interrogar. A resposta da tradição (a natureza foi criada em função do homem; é ele – escopo último e supremo – que a habita e lhe atribui sentido) não é satisfatória. O homem não possui as respostas para todas as perguntas nem a solução de todos os enigmas, pois ele é apenas o ponto de chegada de um processo e não o fim: "se para o homem a

natureza é impenetrável, por outro lado o homem é alheio à natureza.” (SCHELLING, 1992, p. 101). Ela demonstra absoluta indiferença pela existência humana e pelas suas “realizações” que não possuem sentido algum; por sua vez o homem, no seu delírio de onipotência, afasta-se do plano natural e afirma a sua vontade em uma dimensão que não lhe pertence, diversa, superior e mais uma vez alheia à natureza. À *Freiheit des Willens*, a liberdade do querer e da vontade, o desejo de potência e domínio, que se pensava capaz de conhecer a razão última, responder a todas as perguntas e solucionar os enigmas, revela-se impotente e precipita o homem em um novo e mais espantoso abismo. Basta um veloz olhar sobre o homem e a sua história para desesperar: tudo é vão, absurdo, sem sentido.

Uma geração desaparece, outra se segue para desaparecer por sua vez. Nós esperamos em vão que aconteça algo novo em que esta inquietação possa encontrar finalmente a sua conclusão; tudo o que acontece, só acontece a fim de que possa acontecer novamente alguma coisa, que por sua vez, indo rumo a outra coisa, transcorre no passado; no fundo, assim, tudo acontece em vão, e cada operar, cada trabalho e fadiga do homem nada mais é do que vaidade: tudo é vão, pois é vão tudo aquilo que carece de um verdadeiro fim (Ibidem, p. 102-103).

A ausência de sentido; a insignificância universal; a existência, “presença ínfima” como a definiu Cioran; a consciência da infelicidade. Eis a origem da *Grundfrage*; da dolorosa invocação, ou nas palavras do próprio Schelling, “da pergunta suprema repleta de desespero: por que existe alguma coisa? Por que não o nada?”.

A laceração, o hiato incomensurável entre a experiência da insignificância da vida e a invocação nostálgica de um fundamento; entre a constatação lancinante do “tudo é vão” e a evocação de um remédio, de uma ilusão qualquer para (sobre)viver, vale dizer, de uma transcendência, de uma fundação metafísica, absoluta. O grande problema é que todo tipo de fundamentação revela-se ilusório, vão; precipita, dissol-

vendo-se, em um bártro. Ora, na realidade Schelling, embora formule a *Grundfrage* atravessado por um sofrido sentimento de desespero e angústia (bem diferente do tom retórico e otimista de Leibniz), parece querer engajar-se na tentativa de superar a laceração e o conflito; vale dizer, ultrapassar aquilo que Givone (o filósofo italiano insiste muito neste aspecto) define como “nihilismo”, isto é, o declínio e o descrédito da questão fundamental (“por que não o nada?”); da sua queda em um plano não-problemático, de simples lamentação, resignação, abandono, “de uma vaga invocação nostálgica do não-ser como preferível ao ser.” (GIVONE, 2003, p. 190).

A superação torna-se possível graças à liberdade, à *Freiheit des Willens*, causa de todos os males, razão última do desespero e da angústia que, agora, é deslocada para um nível radicalmente ontológico e originário no qual está em jogo “o infundado fundamento da razão, o infundado fundamento do ser: em uma palavra o nada” (Ibidem, p.192). Tudo aquilo que existe veio a ser, é potência realizada, é ato. Mas a autêntica liberdade, diz Schelling, não reside “no poder ser, no poder manifestar-se, mas no poder não ser, no poder em si de não manifestar-se”. A liberdade é a potência de não ser e de ser, é o infundado fundador desvinculado de qualquer princípio e necessidade, é a possibilidade que abre (mas poderia não abrir) o caminho para o ser. O nada, a magia deste nada, a potência que pode *livremente*, sem ser obrigada ou fundada pela razão, necessidade alguma, traduzir-se em ato (ou seja: passar a ser do não-ser que era) porque pode também fincar-se em si mesma, não traduzir-se em ato, recolher-se no não-ser. Na conclusão de Givone:

No fundo (no abismo? no bártro?) da razão ou, antes, do próprio ser há a possibilidade que o ser não seja e é a partir desta possibilidade extrema que o ser e o não ser aparecem inseparavelmente ligados. Ao ponto que o nada é posto a fundamento do ser. (Ibidem, p. 194).

Heidegger enfrenta a metafísica e a sua pergunta fundamental de uma forma

profunda, pondo-se decididamente “contra Parmênides” e o veto de pensar o não-ser (TAUBES, 2000). O tom do confronto (“*Aus-einander-setzung*”) alude não ao discurso otimista e retórico de Leibniz, mas àquele inovador, tormentoso e profundo do último Schelling.¹ Na preleção de 1929 de *Que é a metafísica*, a interrogação se desenvolve em um contexto concreto, “na totalidade e na situação fundamental da existência que interroga” e que é determinada pela ciência. O trabalho científico tem como seu propósito conhecer o ente, e nada mais. “A ciência nada quer saber do nada”, que para ela é “horror e fantasmagoria” escreve Heidegger. Devemos dizer, então:

Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente – e nada mais.

Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente – e além dele nada.

Aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente – e além dele nada.

Mas o estranho é que precisamente, no modo como o cientista se assegura o que lhe é mais próprio, ele fala de outra coisa. Pesquisado deve ser apenas o ente (das Seiende) e mais – nada (nichts); somente o ente e além dele – nada (nichts); unicamente o ente e além disso – nada (nichts).

Que acontece com este nada (dieses nichts)? É, por acaso, que espontaneamente falamos assim? É apenas um modo de falar – e mais nada (sonst nichts)? (HEIDEGGER, 2005, p. 52-53).

Paradoxalmente é a própria ciência, em sua essência, a “recorrer ao nada” na medida em que o exclui e o bane; “Aquilo que ela rejeita, ela leva em consideração”. Uma coisa é indiscutível: a ciência nada quer saber do nada. E “esta é, afinal, a rigorosa concepção científica do nada” (Ibidem, p. 53). Mas, interroga-se o filósofo: o que

acontece com este nada agora “admitido”? O que é o nada? A elaboração da questão se complica, torna-se “impossível” formulá-la dado que, sempre, o nada “é” isto ou aquilo. É neste momento que nos deparamos com a dificuldade maior:

A regra fundamental do pensamento a que comumente se recorre, o princípio de não-contradição, a ‘lógica’ universal, arrasa esta pergunta. Pois o pensamento, que essencialmente sempre é pensado de alguma coisa, deveria, enquanto pensamento do nada, agir contra sua própria essência (Ibidem, p. 54).

Teríamos chegado, pois, ao término da nossa interrogação? Não, responde Heidegger porque a lógica não é a “última instância”, o “entendimento” é o senhor na pergunta pelo nada e nos ajuda a colocá-lo como problema através de uma figura central do procedimento lógico: a negação, “ato específico do entendimento”. O nada é “a negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente”; mas a negação não determina o nada:

“Nós afirmamos: o nada é mais originário que o ‘não’ e a negação [...] A possibilidade da negação, como atividade do entendimento, e, com isso, o próprio entendimento, dependem, de algum modo do nada.” (Ibidem).

O problema de como o entendimento poderá decidir sobre o nada, porém, parece permanecer intacto.

A solução de Heidegger é conhecida: indicar os traços de uma experiência fundamental do nada. “Se apesar [da formal impossibilidade da questão do nada] ainda a formulamos, então devemos satisfazer ao menos àquilo que permanece válido como exigência fundamental para a possível formulação de qualquer questão. Se o nada deve ser questionado – o nada mesmo –, então deverá estar primeiramente dado. Devemos poder encontrá-lo. Onde procuramos o nada? Onde encontramos o nada?” (Ibidem). Por mais

¹ A quebra da tradição ocorre com Schelling, do qual Heidegger – embora não reconhecendo-o explicitamente – é devedor. Neste sentido ver o ensaio já citado de Jacob Taubes e a *Storia del nulla*, di Givone.

dispersa, fragmentada, confusa que seja a nossa existência retém o ente em uma “unidade de totalidade” que pode sobrevir e nos invadir no tédio propriamente dito, que não é provocado por isso ou aquilo, mas sim um sentimento profundo que

como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, em uma estranha indiferença. (Ibidem, p. 55).

O tédio autêntico, assim como a alegria pela existência de uma pessoa querida, manifestam o ente em sua totalidade (o nada, como vimos, é a plena negação da totalidade do ente).

Mas essas “disposições de humor” ou estados de alma (*Stimmungen*) ao nos conduzir diante do ente em sua totalidade, ocultam-nos o nada. Só um sentimento mais profundo e radical, ainda que bastante raro, poderá levar o *Dasein* (que o experimenta e o padece) à presença do nada: a angústia; que não é ansiedade, temor disto ou aquilo, mas sim uma “estranha tranqüilidade” na qual experimentamos não apenas uma simples falta de determinação, mas a “essencial impossibilidade de determinação”. Trata-se do

afastar-se do ser em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este ‘nenhum’. A angústia manifesta o nada [...] Na posse da claridade do olhar [quando a angústia se afastou], a lembrança recente nos leva a dizer: diante de que e por que nós nos angustiávamos era ‘propriamente’ – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí. (Ibidem, p. 57).

A angústia revela o nada; mas não enquanto ente, nem como objeto, nem mediante uma apreensão. O nada não é uma coisa entre as outras coisas, a angústia não destrói o ente para deixar, como seu resto, o nada. Acontece que são os entes

a serem postos em relação com a sua negação, com o seu poder não ser; é a totalidade do ente a ser posta em relação com o nada ao qual pertence e a ser des-

velada como aquela totalidade que devém, decai, desaparece. (Ibidem, p. 54).

O “nada nadifica”. É uma “rejeição que afasta de si”, isto é, um “remeter (que faz fugir) ao ente em sua totalidade que desaparece”, é uma “remissão que rejeita em sua totalidade, remetendo ao ente em sua totalidade em fuga.” (Cf. HEIDEGGER, 2005, p. 58). Ser (do ente) e nada se co-pertencem; aquele é mostrado como infundado por este e o nada é o horizonte do qual o ser provém e no qual afunda. Mais precisamente: “Somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente – e não nada.” (Ibidem). O ente descobre que é ente e não nada; mas, ressalta Heidegger, o nada, o fato de que o ente é ente e não nada, não deve ser pensado como secundário e tardio, mas sim como “a possibilidade prévia da revelação do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí (*Dasein*) diante do ente enquanto tal” (Ibidem). O ser-aí não é o ente, que é rejeitado, afastado. A totalidade do ente foge, a angústia revela o nada que nadifica, isto é, nas sintéticas palavras de Umberto Galimberti, “revela aquele não-ente [*ni-ente*, em italiano] que é o ser a qual o ser-aí é originariamente aberto e graças ao qual o ente se revela.” (GALIMBERTI, 1986, p. 50). E, concluindo, nas próprias palavras de Heidegger: “Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade” (Ibidem, p. 59); e logo em seguida, com uma definição lapidar que indica o essencial:

O nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada. (Ibidem, p. 59);

ou – nos termos de Givone – o nada é um princípio ativo, uma potência no seio do ser: aquela que ‘nadifica’, isto é, torna possível, à luz do nada, o aparecer do ente ‘enquanto tal’” (GIVONE, 2003, p. 199-200).

Nas páginas finais da preleção Heidegger, como é sabido, enfrenta sumariamente as questões ligadas à afirmação da

metafísica clássica *ex nihilo nihil fit* (do nada nada vem) e ao enunciado da teologia cristã que a nega asseverando que Deus criou o mundo do nada (o filósofo usa a expressão *ex nihilo fit – ens creatum*, para indicar essa oposição que influi sobre a própria concepção do nada que passa a significar “a absoluta ausência de ente fora de Deus”)². Heidegger insiste em outro sentido da frase *ex nihilo nihil fit* cunhando a expressão *ex nihilo omne ens qua ens fit*: do nada vem o ente enquanto ente. O nada não é o princípio, a “causa” do nada, mas sim a condição do desvelamento do ente³. No final da preleção Heidegger nega tanto a antiga concepção do ser quanto a doutrina bíblica da criação; apenas com a destruição dos dois pilares da tradição a pergunta fundamental da metafísica pode ser finalmente posta

que não é uma disciplina da filosofia ‘acadêmica’, nem um campo de idéias arbitrariamente excogitadas. A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do ser-aí. Ela é o próprio ser-aí e nenhum rigor de qualquer ciência alcança a seriedade da metafísica. (HEIDEGGER, 2005, p. 63).

Mas: e o Nada? O que houve com ele? O bojo da preocupação de Heidegger, apesar da centralidade das questões postas pela *Grundfrage* e da dissolução da proibição parmenidiana, é, *ainda*, o ser e o seu esquecimento. A função, a utilidade, a serventia, o *caráter instrumental* do nada, da sua potência, do seu sentido parecem – apesar de tudo – não abandonar a reflexão heideggeriana:

A filosofia somente se põe em movimento por um peculiar salto da própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí, em sua totalidade. Para este salto são decisivos: primeiro, o dar espaço para o ente em sua totalidade; segundo, o abandonar-se para dentro do nada, quer dizer, o libertar-se dos ídolos que

cada qual possui e para onde costuma refugiar-se sub-repticiamente; e, por último, permitir que se desenvolva este estar suspenso para que constantemente retorne à questão fundamental da metafísica que domina o próprio nada (Ibidem).

Perseveremos na nossa insistência: por que o ente e não, antes, o nada? Na *Introdução à metafísica* (1935; publicada em 1953) Heidegger retorna à *Grundfrage* e à sua essencial ambiguidade. A metafísica ocidental, a partir de Platão conserva o que deveria logicamente eliminar. O perguntar, com efeito, refere-se à causa primeira do ente, ao seu fundamento. Mas esse empobrecimento da questão provoca a total dissolução (e desaparecimento) da filosofia, que não só permite o nascimento da ciência, como se retrai diante dela: é a ciência que responde hoje à pergunta sobre o porquê das coisas consideradas em sua totalidade como algo que é o que é, e nada mais além disso. Como vimos na Preleção, porém, a ciência pressupõe o mesmo nada que exclui (ela recorre ao nada na medida em que o bane. “Aquilo que ela rejeita, ela leva em consideração”). É necessário, diz Heidegger, pôr a “pergunta filosófica fundamental” de uma maneira diferente, mais radical, procurando compreender o sentido do próprio interrogar. A pergunta deve ser subtraída ao mecanismo causal, ao porquê explicativo em uma tentativa de procurar uma dimensão (filosófica) em que ela conserve intacta a sua própria força. “E não, antes, o nada” não é um acréscimo secundário, uma elucidação sobre a primeira parte da pergunta, mas sim algo que a precede e lhe atribui sentido.

O ente é porque não é nada. O não nada (o não ser nada do ente) é, portanto, a revelação do ser do ente. O *Dasein* abre-se à compreensão do ser do ente exatamente porque, no retrair-se, no ausentar-se do ente, experimenta o nada. O *Dasein* é aquele

² Vale a pena lembrar com o intuito de evitar eventuais equívocos, e embora os estudos críticos a respeito sejam muito consistentes e conhecidos, que tanto a leitura histórica de Heidegger quanto as questões por ele examinadas são altamente problemáticas, permanecendo ainda muitas e significativas discordâncias entre os intérpretes.

³ Cf. os dois escritos de Heidegger *Sobre a essência do fundamento* e *Sobre a essência da verdade*; ambos foram publicados no volume da coleção “Os pensadores” já referida.

ente aberto à compreensão da totalidade dos entes, portanto, aberto ao nada, sem o qual o ente permanece incompreensível quanto ao seu “é”. Tratar-se-ia do ente em sua totalidade sacudido até o extremo, da máxima oscilação entre ser e não-ser, do seu “estar suspenso a uma decisão livre em favor do ser contra o nada” (GIVONE, 2003, p. 204-205). Uma decisão que não deve ser confundida com a manifestação de vontade de um sujeito, porque precede qualquer subjetividade que livremente age. É uma decisão “mais originária”; é a “abertura de um horizonte que tem o seu fundamento (*Grund*) na ausência de fundamento (*Ab-grund*)”; é o abismo da liberdade no qual “o ser é o ser que não é precedido por nada, que não é determinado por nada, que *no fundo* é como o nada” (Ibidem, p. 205). A decisão pertence, originariamente, ao ser infundado, ao ser como *Ab-grund*. Se metafísica e ciência sempre se ocuparam com o ente, esquecendo tanto o ser quanto o nada, então é preciso, diz Heidegger, reformular de um modo diverso e mais radical a *Grundfrage* rumo ao impensado que deve ser pensado, isto é, a identidade de ser e nada. Não refletindo sobre o problema do nada, a metafísica não consegue pensar o ser, que foi o ponto de partida da sua história. É o esquecimento do ser e a concentração no ente que determina a redução do ser a nada, o niilismo. Mas, como repetir a pergunta fundamental evitando que não seja um interrogar sobre o ente, mas, sim, sobre a identidade entre ser e nada? O filósofo alemão fala em um novo começo; em algo obscuro, arriscado, inseguro, que não depende essencialmente do homem; trata-se, antes, de um evento, de um envio, de um destino.

Ora, já acenamos ao caráter instrumental da reflexão de Heidegger sobre o nada. Uma hipótese interpretativa que, cremos, encontrou uma série de pontos de apoio que nem a “revelação” da identidade de ser e nada – no sentido que sumariamente expomos e que é considerado “canônico” pelos estudiosos – consegue corroer. O ser – e nada além disso, é aquilo que ocupa, inquieta, obceca. Antes de tudo:

Heidegger descobre no coração da pergunta fundamental a questão do nada e, portanto, do sentido do ser. Em ambos [os escritos analisados: a preleção de *Que é a metafísica* e *Introdução à metafísica*] o sentido do ser é pensado em relação ao ‘fundamento abissal’ (*Ab-grund*), é pensado a partir do nada” (GIVONE, 2003, p. 206 – grifo nosso). O que está em jogo é “o sentido do ser. (Ibidem).

Escutemos, pois, as palavras do próprio Heidegger. No posfácio (1943) a *Que é a metafísica* o significado da preleção é esclarecido. Diante das “objeções e falsas opiniões.” (HEIDEGGER, 2005, p. 68) sobre o texto de 1929 o filósofo precisa que o nada não é “o único objeto da metafísica”, a sua não é uma “filosofia do nada” nem um “acabado niilismo” ou uma “filosofia da angústia” que “paralisa a vontade para a ação”, tampouco é “uma filosofia do puro sentimento” a qual “põe em perigo o pensamento ‘exato’ e a segurança do agir.” (HEIDEGGER, 2005, p. 68). A preleção deve ser objeto de uma renovada meditação em que se deve “examinar se o nada [...] se esgota em uma vazia negação de tudo o que é, ou se – o que jamais e em parte algum é um ente – se desvela como aquilo que se distingue de todo ente e que nós chamamos o ser” (Ibidem, p. 68-69). É preciso “armar-nos com a disposição única de experimentarmos no nada a amplidão daquilo que garante a todo ente (a possibilidade de) ser. Isto é o próprio ser” (Ibidem, p. 69). A preleção, elucida Heidegger,

pensa a partir da atenção à voz do ser; ela assume a disposição de humor [a angústia] que vem desta voz; esta disposição de humor apela ao homem em sua essência para que aprenda a experimentar o ser no nada. (Ibidem, grifos nossos).

Somente o homem pode experimentar – “chamado para a verdade do ser” e “pela voz do ser” – a “maravilha de todas as maravilhas: que o ente é” (Ibidem). Continuando na defesa da preleção, Heidegger esclarece que ela pensa o essencial que foi esquecido: o ser. “Mas o ser não é produto do pensamento. Pelo contrário, o pensamento essencial é um acontecimento provocado pelo

ser” (Ibidem, p. 70). Trata-se de um pensamento fundamental em que “se responde ao apelo do ser” enquanto o homem entrega a sua essência à simplicidade da

única necessidade (...) que se plenifica na liberdade do sacrifício. É preciso que seja preservada a verdade do ser, aconteça o que acontecer ao homem e a todo ente. O sacrifício é destituído de toda violência porque é a dissipação da essência do homem – que emana do abismo da liberdade – para a defesa da verdade do ser para o ente. No sacrifício se realiza o oculto reconhecimento, único capaz de honrar o dom em que o ser se entrega à essência do homem, no pensamento, para que o homem assuma, na referência ao ser, a guarda do ser.⁴

Em 1949 é publicada a introdução a *Que é a metafísica*; o seu propósito é tratar do “retorno ao fundamento da metafísica”, isto é, ao ser esquecido, olvidado em prol do ente. Tudo depende de que o pensamento se torne mais pensamento, dirigindo-se para outra origem e almejando ser um “pensamento instaurado pelo próprio ser e por isso dócil à voz do ser” (Ibidem, p. 81). É necessário insistir na questão fundamental da metafísica na qual desemboca, não por um mero acaso, a preleção. Defendendo-se, mais uma vez, Heidegger diz que muito se discutiu sobre a angústia e o nada que o texto de 1929 abordara,

Mas ninguém teve a idéia de meditar por que a preleção que procura pensar, a partir do pensamento da verdade do ser, no nada, e a partir deste, na essência da metafísica, considera a questão formulada como a questão fundamental da metafísica (Ibidem, p. 86-87).

Se o interrogar se deixasse guiar ainda pelo princípio causal, pelo por que explicativo, não deixaria de repetir os erros e os

desvios da tradição; portanto, devemos pensar que a pergunta da preleção é formulada em um sentido totalmente diverso:

Se ela não interroga pelo ente e não esclarece a última causa ôntica deste, então deve a pergunta partir daquilo que não é o ente. Tal coisa a pergunta nomeia e o escreve com letra maiúscula: o Nada que a preleção meditou como seu único tema (Ibidem, p. 87).

Referências bibliográficas

CIORAN, E. *Le mauvais démiurge*. “Luvres”, Paris: Gallimard, 1995.

GALIMBERTI, U. *Invito al pensiero di Heidegger*. Milão: Mursia, 1986.

GIVONE, S. *Storia del nulla*, Roma-Bari: Laterza, 2003.

HEIDEGGER, M. *Que é a metafísica?*, tradução do port. de Ernildo Stein. São Paulo, Editora Nova Cultural, 2005. Coleção “Os pensadores”

LEIBNIZ, *Monadologia. Principi della natura e della grazia*. Milão: Rusconi, 1997.

PAREYSON, L. La ‘domanda fondamentale’: ‘Perché l’essere piuttosto che il nulla?’. In: *Annuario filosofico*, 1992, n. 8.

SHELLING, F.W.J. *La filosofia della rivelazione*. Bolonha: Zanichelli, 1972.

SHELLING, F.W.J. *Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia da natureza como parte integrante da primeira*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção “Os pensadores”

TAUBES, Jacob. Dall’avverbio ‘nulla’ al sostantivo ‘il Nulla’. Alcune riflessioni sulla questione del nulla in Heidegger. In: ESPOSITO, R-GALLI, C-VITIELLO, V. *Nichilismo e Politica*. Roma-Bari: Laterza, 2000.

⁴ IBIDEM, p. 71. Grifo nosso. Mas, antes (*piuttosto, plutôt*) não é o Nada que (já) assumiu a guarda do ser, do homem, e das coisas do mundo?

A questão metodológica na história da filosofia brasileira e sua inserção na tradição universal

RESUMO

Neste trabalho examinamos a criação filosófica, suas características e a tradição que ela forma desde suas origens gregas. Ao tratar a história da filosofia universal indicamos que podemos admitir a hipótese das filosofias nacionais como uma chave interpretativa para entendê-la.

Palavras-chave: Filosofia; Tradição; História universal da Filosofia.

RÉSUMÉ

Dans ce travail nous examinons la création philosophique, leurs caractéristiques et la tradition que elle forme depuis leurs origines grecs. Au traiter de la histoire universelle de la philosophie nous admettons la hypothèse de las philosophies nationaux comme une clef de l'interprétation pour la comprendre.

Mots-clefs: Philosophie; Tradition; Histoire universelle de la Philosophie.

* Doutor em Filosofia e Professor da UFSJ.

Considerações iniciais

O reconhecimento de que a história da filosofia universal forma uma tradição dentro da qual se pode identificar trilhas particulares suscitou, nas últimas décadas, uma revisão na forma de entendê-la. A origem dessa preocupação é antiga e remonta às filosofias de Johann Gottfried Herder (1744-1803), Emmanuel Kant (1724-1804) e Friedrich Hegel (1770-1831). O entendimento hegeliano revisto por Wilhelm Dilthey (1833-1911) de que a consciência humana é histórica e a intuição de José Ortega y Gasset (1883-1956) de que é da circunstância vivida de onde se parte para pensar as questões universais da filosofia são descobertas fundamentais que ajudaram a aprofundar a meditação em torno ao sentido da originalidade e universalidade do pensamento filosófico. A elas acrescenta-se a observação de Karl Jaspers de que a unidade da história da filosofia não é um fato, mas uma ideia. "Procuramos esta unidade, mas alcançamos apenas unidades particulares." (p. 124), diz o filósofo. O que Jaspers indica é que a história da filosofia universal é estudada por métodos diferentes e aceita abordagens diversas, pois nenhuma elaboração "coincide com a facticidade da história" (*Idem*, p. 125).

Entre os autores que examinaram a questão da história da filosofia construída sob tradições nacionais estão: Alexandre Morujão (1922-2009), Antônio Bráz Teixeira (nascido em 1936), Eduardo Silvério Abranches de Soveral (1927-2003) e Francisco da Gama Caieiro (1928-1994), em Portugal; Antônio Heredia e José Luis Abellán (nascido em 1933), na Espanha; Horácio Guldberg e José Gaos (1900-1969), no México; e Leonardo Prota (nascido em 1930), Ubiratan Borges de Macedo (1937-2007), Antônio Paim (nascido em 1927) e

Ricardo Vélez Rodríguez (nascido em 1943), no Brasil.

O reconhecimento dessas veredas, isto é, a existência de uma tradição singular dentro da grande história universal da filosofia por assim dizer, influi na forma de pensar a filosofia brasileira, embora existam estudiosos que falem de uma filosofia brasileira sem necessariamente tratar das filosofias nacionais. Esta é a posição de Julio Cabrera (nascido em 1945) e Aquiles Cortes Guimarães (nascido em 1937) no Brasil e Delfim Santos (1907-1966) em Portugal, por exemplo. E há, ainda, os que como Gerd Bornheim (1929-2002) que simplesmente afirmam não se poder falar de filosofia brasileira, nem mesmo de filósofos brasileiros porque aqui nunca tivemos uma meditação consistente, original e profunda.

Há notáveis historiadores da filosofia, como o português Joaquim de Carvalho (1892-1958)¹, que se valeram das noções de temporalidade e situação difundidas pela fenomenologia para refazer a história da filosofia, retirando das lições de Hegel a referência a um espírito absoluto. E ao tratar a criação filosófica no tempo Carvalho acabou compondo uma magnífica história da filosofia portuguesa, como indicamos em *História da filosofia e tradições culturais, um diálogo com Joaquim de Carvalho* (2001), publicado na coleção filosofia da EDIPUCRS, embora não enfrentasse a questão teórica de sua singularidade face à outras tradições nacionais.

Nesta comunicação adotamos o entendimento de que fazer uma história da filosofia brasileira é uma hipótese plausível e que podemos entendê-la como uma tradição peculiar dentro da história da filosofia universal. Trata-se de um procedimento estimulante para o historiador da filosofia, mas que não interfere conscientemente no ato da criação filosófica, isto é, um pensador como Tobias Barreto não estava preocupado

¹ Destacamos a contribuição de Joaquim de Carvalho porque ele é um historiador da filosofia reconhecido em todo o continente europeu. Sua tese de doutoramento foi *Antônio Gouveia e o aristotelismo da renascença* defendida em Coimbra em 1917. Em 1918 tornou-se catedrático em Coimbra com o trabalho *Leão Hebreu, filósofo*. Como mostramos em *História da Filosofia e tradições culturais, um diálogo com Joaquim de Carvalho* (2001), "seus estudos de história da filosofia tem como referência a existência das filosofias nacionais. Assim sugere-nos que a Filosofia, sem perder o propósito de criar explicações universais, constitui tradições" (p. 14).

em se inserir numa tradição nacional, mas usar as lições de Kant para entender a posição do homem na natureza e fundamentar o Direito. Ao fazê-lo da forma que fez, combatendo o positivismo jurídico e seus desdobramentos epistemológicos, aí sim revelou que integra uma trilha de estudos sobre o processo cultural que é parte da tradição universal de estudos sobre Kant², mas que é singular no gravitar a questão em torno da pessoa humana.³

Dificuldades para o estudo da história da filosofia brasileira: o diagnóstico de Julio Cabrera

Podemos tomar a exposição de Julio Cabrera como exemplar entre os que percebem dificuldades no estudo da filosofia brasileira. Na parte inicial do livro *Diário de um filósofo no Brasil*, publicado pela Unijuí em 2010, o autor examina se há no Brasil filósofos autênticos ou apenas intérpretes e comentadores que ele denomina “técnicos da filosofia.” (p. 11). Para dirimir a questão parte de uma compreensão ampla dos produtos filosóficos: “A Filosofia não é para mim uma coisa única, mas muitas coisas.” (p. 12). Em contrapartida, revela existir uma forma redutiva e permanente de Filosofia partilhada pela quase totalidade dos professores de Filosofia das universidades brasileiras. Eles não enxergam no país reflexão original e fazem a odiosa crítica de desqualificar “como não sendo Filosofia.” (p. 17) ou como não tendo relevância filosófica tudo que não se enquadra na própria forma de conceber Filosofia.

Em seguida, diferencia Filosofia brasileira, no Brasil e desde o Brasil. Rejeita a ideia de tradições nacionais, mas defende,

em contrapartida, uma filosofia elaborada desde o Brasil. Avalia que essa meditação originária no Brasil não se consolida pela ausência de “mecanismos informacionais, institucionais e valorativos que permita visualizá-la.” (p. 21). O filosofar desde o Brasil é o resultado do esforço para enfrentar os problemas filosóficos com um modo de ser brasileiro, explica. Ele rejeita o argumento dos técnicos em filosofia que julgam necessário construir primeiro um grupo de comentaristas experientes antes que um pensamento original e significativo possa ser tentado. Afirma que aquilo que o levou à reflexão não foi o ser um exímio técnico, mas possuir: “uma experiência primordial e a vontade de explicitá-la por meio da escrita e da exposição oral.” (p. 25) e acrescenta:

foi também a infelicidade, o desamparo, um certo tipo de sensibilidade diante da desonestidade das pessoas, um grande inconformismo com maneiras falaciosas com que as pessoas raciocinavam. (p. 25).

Aponta a bizarra situação de que o critério prevalente em nossas universidades que se bem aplicado reprovava Emmanuel Kant em qualquer exame de qualificação

pois apesar de ele ter feito muitas leituras de história da filosofia, esses conhecimentos sempre vêm à tona, em suas obras, num viés crítico e dentro do seu próprio projeto filosófico. (p. 29).

Ele tem razão pois se, por hipótese de investigação ou por certa visão limitada de filosofia, desqualificamos a leitura que Miguel Reale fez da fenomenologia de Husserl por considerarmos que ela não é fiel interpretação, desconhecemos que os filósofos sempre construíram explicações dos antecessores segundo suas próprias ideias,

² Lembremos que foram as posições aprendidas de Kant que o levaram a concluir que o Direito é expressão da cultura e de seus valores. Ele o disse em *Introdução ao estudo do direito* (1977): “Dizer que o direito é um produto da cultura humana importa negar que ele seja, como ensinava a finada escola racionalista e ainda hoje sustentam os seus póstumos sectários, uma entidade metafísica, anterior e superior ao homem.” (p. 431).

³ Estudamos esta tradição em *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998). No livro mostramos que o culturalismo é uma das tradições da filosofia brasileira. Trata-se de vertente neokantiana, mas construída em torno da questão da pessoa humana e de sua natureza. Conforme lembra Leonardo Prota no prefácio da obra (1998): “os temas a que essa corrente filosófica dá preferência estão centrados em torno da pessoa humana. Não foram os culturalistas que o inventaram. A filosofia brasileira é que estabeleceu esse caminho” (p. XIV).

como o fez recentemente José Ortega y Gasset, ao referir-se a Wilhelm Dilthey (1833-1911) como o grande filósofo do século XIX.

Cabrera afirma que o nível de profissionalização obtido pelas universidades brasileiras é elogiável, mas que com ele se perdeu a autonomia e a liberdade de criação filosófica reveladas por Farias Brito (1862-1917), Tobias Barreto (1839-1889), Djacir Menezes (1907-1966), Miguel Reale, Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), Vilém Flusser (1920-1991) e tantos outros. Para Cabrera perdeu-se no país o impulso livre para pensar devido ao critério estruturalista veiculado pela USP nos anos sessenta quando a instituição era a principal referência da Universidade brasileira. O método difundido por aquela universidade desqualificou o trabalho dos filósofos brasileiros. Ao usá-lo conclui-se que: "as obras de Tobias Barreto, Farias Brito ou Mário Ferreira dos Santos (1907-1968) simplesmente desaparecem" (p. 41). Há também uma razão prática: "prejudica relações proveitosas para a política universitária" (p. 46) e/ou não dão futuro na vida acadêmica. Mesmo os mais sérios e dedicados trabalhadores da filosofia "não pensam, nem fazem questão de terem um pensamento próprio ou de viverem uma experiência filosófica que os identifique como pensadores" (p. 49). Também é fato que ninguém, nas universidades brasileiras, faz questão de ser um especialista em Miguel Reale ou Djacir Menezes. Conclui que será preciso vencer tal circunstância para que no futuro se reconheça o valor dos brasileiros que se dedicam à reflexão filosófica. O quadro descrito desvaloriza a história da filosofia brasileira também porque cada pensamento próprio só se consolida como teoria filosófica quando descobre no passado filosófico o caminho que conduz ao próprio esforço.

Cabrera afirma que se esta realidade mudar ninguém precisará deixar de ser competente intérprete de Husserl ou Heidegger para pensar por si mesmo e a História

da filosofia no Brasil deixará de ser uma disciplina marginal dos cursos de Filosofia. A descrição da situação atual parece correta e explica a razão do desprestígio da filosofia brasileira, pois a meditação própria exige um retorno ao passado de sua reflexão.

Cabrera está correto quando busca na tradição estruturalista uma explicação para o que se passa entre nós, mas há elementos menos nobres no processo. Basta recordar as disputas ocorridas no departamento de filosofia da PUC-Rio que nos anos setenta do último século, fato que levou à censura pública do uso de um texto de Miguel Reale, vazando para a imprensa em episódio contado detalhadamente por Antônio Paim no livro *A liberdade acadêmica e a opção totalitária* (1979). A disputa acabou nos editoriais dos principais jornais do país "denunciando uma crise na PUC-Rio." (p. 4), logo contestada pela reitoria. É difícil, ainda hoje, avaliar a extensão do mal estar que o episódio deixou. Contudo, há sinais importantes de que o episódio caminha para a superação, dos quais esta Semana de Filosofia da UnB é uma indicação.

Miguel Reale e um método para se fazer a história da filosofia brasileira

Para tratar da filosofia brasileira deve-se partir da criação filosófica, isto é, da questão enfrentada por Cabrera. Miguel Reale, um dos mais notáveis de nossos pensadores no século XX, desenvolveu um método de estudo da história da filosofia. O método rejeita o afastamento da tradição intelectual que começou na Antiga Grécia e se desenvolveu na Idade Média. Portanto, ele entende que a criação filosófica forma uma tradição geral. No entanto, ele rejeita a ideia de que se formos fiéis a essa tradição universal concluiremos que nada de original tenha sido feito no Brasil e na América La-

⁴ Miguel Reale elabora uma reflexão singular e valiosa quando aproxima os antecedentes existenciais do ser dos componentes lógicos de sua compreensão. Já indicamos que (2007): "A esta posição o filósofo denominou ontognoseológica. Ao aproximar o ato de conhecer da tessitura concreta da existência ele aproxima a subjetividade kantiana da noção de *a priori* material, sem perder o que havia de mais relevante no kantismo." (p. 49).

tina e muito menos que nossa missão seja a de sermos comentadores do que se produz nos centros norte americanos e europeus.⁴

Em *A Doutrina de Kant no Brasil, dois ensaios* (1949), Miguel Reale observa que as ideias do mestre alemão tiveram, entre nós, desenvolvimento criativo, bastando lembrar as reflexões da última fase de Tobias Barreto nas quais ele antecipa elementos que foram desenvolvidos somente vinte anos mais tarde pelo neo-kantismo alemão.⁵ Os filósofos brasileiros, quando se colocam a pensar livremente, são capazes de construir obra inovadora e contribuir para o aperfeiçoamento da tradição filosófica ocidental. Aqui podemos recordar, também, as teses do espiritualismo eclético, desenvolvidas por Eduardo Ferreira França (1809-1857) e Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882) e que significarão uma interpretação inovadora do legado de Victor Cousin (1792-1867).⁶

O método de Miguel Reale possui três partes que podem ser assim resumidas:

I. identificar os problemas que o filósofo busca solucionar sem se preocupar em classificá-lo como integrante desta ou daquela corrente de pensamento;

II. abandonar a comparação entre a interpretação feita pelo filósofo de aspectos

da história da filosofia universal e outras interpretações possíveis, privilegiando uma em detrimento da outra;

III. apontar, na tradição brasileira, os elos de ligação e afastamento que permitam perceber continuidade no seio da grande tradição ocidental.

Ao lembrarmos o método de Miguel Reale, não há como não perceber a aproximação entre o que ele concebeu e o que escreveu Ortega y Gasset sobre a circunstância⁷ e, ao estudar os filósofos desde dentro referir-se à relação de cada um com a sua circunstância.

Outras contribuições importantes na constituição de uma história da filosofia com base nas tradições nacionais

Depois de Reale, no Brasil e Joaquim de Carvalho, em Portugal vemos surgir uma nova geração de estudiosos da história da filosofia que vai além do estudo de autores, no caso dos brasileiros e portugueses.⁸ O português António Bráz Teixeira entende que o problema de distinguir uma verdade universal presente nos múltiplos sistemas

⁴ Miguel Reale trata do culturalismo em vários momentos de sua obra, mas no livro *Variações II*, ele lembra que o culturalismo brasileiro (2003): "teve como precursor Tobias Barreto ao correlacionar Kant com o antropólogo Hermann Post e o jurista Jehring." (p. 26). O fato singulariza a tradição que se segue e pede complementos. Um dos mais relevantes momentos de sua reflexão filosófica é o reconhecimento de um novo *a priori*: "o relativo às condições existenciais da correlação sujeito/objeto no plano do conhecimento: é o *a priori* cultural ou histórico, transcendentalmente inerente ao ato de conhecer." (*idem*, p. 26).

⁶ No livro *A escola eclética*, Antônio Paim examina os detalhes do pensamento eclético brasileiro, mostra como ele antecipa e desenvolve originalmente teses debatidas na França no século XIX. Afirma no início da obra (1999): "Victor Cousin foi escolhido como diretor espiritual por alguns brasileiros que viveram em Paris na década de trinta. Na condição de seus discípulos realizaram no Brasil um movimento empolgante, instaurando no país o debate filosófico autêntico, editando livros e revistas, formando professores e participando ativamente da discussão teórica que então tinha lugar em parte da Europa." (p. 1).

⁷ O problema da circunstância no raciovitalismo de Ortega y Gasset é o tema principal do artigo *O conceito de circunstância em Ortega y Gasset*. Ali escrevemos (2009): "O conceito de *circunstância* contempla o entorno que não se resume à paisagem representada pelo ambiente social ou o nós. Este ponto é marcante no raciovitalismo, o entorno ao eu inclui a intimidade representada pelos mecanismos fisiológicos da vida, das leis que regem a alma e pelas expressões do pensamento ou espírito, tudo isto histórico e escondido em cada homem. Diz o filósofo em *Sobre la expresión fenómeno cósmico* (1925): "A diferença de todas as demais realidades do universo, a vida é constitutiva e irremediavelmente uma realidade oculta, inespacial, um arcano, um segredo!" (p. 578). A intimidade ou o lado de dentro que representa a parcela oculta da vida também circunscreve o eu, como também o envolve a situação exterior, a realidade social, econômica, política, temporal, em resumo cultural onde vivemos. O lado de fora do indivíduo, aquilo que se manifesta para os outros, é expressão do interior que se deixa ser conhecido pelo que aparece fora. O homem tem, pois um lado de fora e um de dentro e ambos circunscrevem o eu, sendo que o corpo põe à mostra a alma, diz o filósofo: "quando falamos com alguém estamos vendo sua alma como um mapa marinho diante de nós. E elegemos o que se pode dizer e desculpamos o que se deve calar, esquivando dos recifes daquela alma." (*idem*, p. 589). O que Ortega y Gasset está dizendo é que não somos de todo opacos, de algum modo nosso corpo deixa ver a alma, é transparente." (p. 335\6).

⁸ Um resumo dos estudos de Delfim Santos sobre a filosofia portuguesa e a questão da circunstância está no capítulo 2 do livro *A ideia de filosofia em Delfim Santos*. Ali escrevemos (1996): "Ele defendeu o sentido circunstancial das formas de pensamento, afirmando que elas são órgãos epocais que dominam os homens contemporâneos dando-lhes possibilidades comuns." (p. 76).

filosóficos, é um problema que está presente na Filosofia desde suas origens gregas. Em outras palavras, a verdade universal não se deixa ver a não ser de forma multifacetada e incompleta no pensamento dos filósofos. Observa Teixeira que, quando se fala de filosofia nacional, não se está afastando o propósito universal ou inovador do discurso filosófico. Universal e inovador no seu anseio e destino, a Filosofia se forma, enquanto pensar do homem e do mundo, de sua própria condição de ser situado no mundo, numa pátria, numa língua, numa cultura, num culto que tipifica a sua existência e influi no processo de criação filosófica. O caráter nacional da elaboração da Filosofia não é antagônico, portanto, nem é inimigo da originalidade ou universalidade do filosofar. Assim, explica-nos o pensador, a Filosofia tanto é particular e única em sua raiz quanto universal no sentido de sua in-dagação e finalidade. É completa o seu argumento com uma alegoria muito sugestiva:

Deste modo, contrapor ao caráter nacional da filosofia a sua universalidade seria o mesmo que negar a ave o voar só por ter pernas. (TEIXEIRA, 1997, p. 146).

O que Teixeira nos diz é que as filosofias nacionais apresentam-se como uma forma diferenciada de abordar problemas no seio da tradição filosófica. Os estudos de Braz Teixeira reforçam o entendimento de que filosofia nacional é uma hipótese razoável. A ele parece possível traçar os problemas fundamentais em torno dos quais evoluem as chamadas filosofias nacionais. No caso da filosofia portuguesa, o que forma uma tradição é o problema da teodicéia. Não é que não se estude outros assuntos, mas o problema de Deus é o tema privilegiado da história das ideias, em Portugal. O que ele quer dizer é que, em nenhum outro país desde o início da modernidade, formou-se na história da filosofia igual tradição te-

odicéia. Nos últimos dois séculos de história da filosofia portuguesa, ele diz: "é a problemática teodicéia que assume importância decisiva." (*idem*, p. 11). A filosofia portuguesa, completa, diferencia-se das demais, evoluindo da teodicéia. O seu problema de origem é entender a realidade do mal, considerando que tal realidade convive com a bondade divina. A exigência ética move os pensadores lusitanos a encontrar uma explicação para a questão, tendo em vista que o universo caminha, numa espécie de consenso admitido, para uma progressiva espiritualização. É isso que propõem, Teixeira detalha, as filosofias de Amorim Viana (1822-1901), Cunha Seixas (1836-1895) e Antero de Quental (1842-1891). Eles consideram que a presença do mal no mundo é parte de um processo que traz em si os germes de sua superação, processo que culmina num final glorioso. Diferentemente dos autores mencionados, Sampaio Bruno avalia a presença do mal não como parcela de um processo controlado por Deus, mas como fruto da decadência da divindade, que perdeu, com a criação do cosmo, sua primordial onipotência. Ao contrário de todos os filósofos considerados, Basílio Teles explica o mal como decorrência da natureza do homem, que está integrado a uma realidade cósmica brutal e que em nada lembra a ordem metafísica ou o melhor dos mundos de G. W. Leibniz (1646-1716). Para Teles, a presença do mal no homem e no mundo resulta da inexistência de qualquer Absoluto transcendente. A filosofia portuguesa, ao longo do século XIX, abandona a idéia de um Deus pessoal e distinto do mundo, vindo a substituí-lo por um monismo panteísta, às vezes de cunho materialista, no entanto, preserva a teodicéia como a preocupação mais importante.⁹ Maria Helena Varela examina detidamente o mesmo problema. No capítulo 9 do livro *Conjunções filosóficas*, intitulado *A Fi-*

⁹ No livro *O essencial sobre a Filosofia Portuguesa* (2008), Braz Teixeira elabora e desenvolve a idéia de que a história da filosofia portuguesa passa por cinco ciclos diferentes nos últimos pouco mais de duzentos anos. No último dos ciclos procura aproximar o que foi feito no Brasil e Portugal, ampliando a noção de filosofias nacionais para incluir grandes grupos lingüísticos representados na história da filosofia moderna ocidental e chega a falar de uma tradição luso-brasileira "que não pode deixar de levar em conta o diálogo expresso ou implícito, que entre elas se vão travando ao longo do tempo." (p. 8).

losofia no Brasil, hoje, ela descreve as dificuldades em torno do tema. Toma como referência as críticas de Gerd Bornheim e Antônio Joaquim Severino a esta hipótese, além dos estudos de Bráz Teixeira. Combinou-os com as próprias observações, especialmente com a leitura pessoal da obra de Euclides da Cunha (1866-1909) e Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) para concluir pela validade da hipótese de Braz Teixeira quando examinamos os autores brasileiros.

No Brasil é Antônio Paim quem melhor desenvolve a metodologia. E o que diz Antônio Paim? Ele elabora a justificativa teórica do que Teixeira fez na prática. Ele principia sua explanação na clássica *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997), realçando o fato de que nem todos os pensadores são igualmente reconhecidos em todo o mundo. O mesmo já observaram notáveis historiadores da filosofia como Rodolfo Mondolfo (1877-1976) e Joaquim de Carvalho. Não lhe parece que isso seja um fato novo ou pouco conhecido entre os especialistas da área. Ele lembra que Alexis Philonenko escreve um ensaio na célebre coleção de *História da Filosofia* organizada por François Chatelet, onde afirma que os franceses desconheciam solenemente as contribuições de Hermann Cohen (1842-1918) e de Paul Natorp (1854-1924), apesar de serem eles os principais representantes do neokantismo alemão. Ernst Cassirer (1874-1954) somente foi traduzido recentemente na França, e a Escola de Marburgo não foi estudada na União Soviética. Exemplos iguais revelam uma espécie de ignorância seletiva, fenômeno observado recentemente com a filosofia analítica. Para continuar o exame da questão volta-se para a estrutura básica da Filosofia. Distingue perspectivas, sistemas e problemas e conclui que é possível organizar as filosofias nacionais pela preferência que elas atribuem a estes últimos, concordando com o que fez Braz Teixeira em Portugal. Afirma (1997):

○ O reconhecimento da magnitude dos problemas no curso histórico da filosofia é que permite solucionar satisfatoriamente

a questão das filosofias nacionais. Elas não poderiam consistir de algo insulado em si mesmo porquanto, para ser filosofia, precisariam obrigatoriamente vir dotadas de universalidade. (p. 34).

Depois de observado a descrição de Braz Teixeira vejamos a base teórica a partir da qual é possível se falar de filosofias nacionais. Para Antônio Paim são os seguintes os pontos que diferenciam as filosofias nacionais:

1. *Ênfase na linguagem*. Paim afirma que há uma relação entre as línguas e a criação filosófica, aspecto que ele entende tenha sido primeiramente reconhecido por Hegel. Quando Hegel se refere ao sistema de Christian Wolff (1679-1754) comenta que uma ciência pertence a um povo quando é praticada em sua própria língua. Hegel é mesmo radical na *Introdução à História da Filosofia* onde afirma (1988):

os homens não criam uma filosofia ao acaso: é sempre uma determinada filosofia que surge no seio dum povo, e a determinação do ponto de vista do pensamento é idêntica à que se apodera de todas as demais manifestações históricas do espírito desse povo. (p. 121).

2. *Peculiaridade da tradição cultural*. Além da percepção já mencionada no item anterior, Hegel observa que o caráter diferenciado das culturas influencia no modo como se constitui o Direito. O sucesso do comtismo no Brasil, por exemplo, explica-se pela continuidade da tradição pombalina, a adesão lusitana ao historicismo de inspiração espiritualista remonta à tradição católica. Em outras palavras, a dinâmica simples da atividade filosófica não consegue explicar o sucesso desta ou daquela vertente numa dada tradição.

3. *Relação da tradição nacional com a tradição universal*. Já no item anterior ele menciona que o pano de fundo das tradições culturais é uma espécie de raiz comum. Ele volta a esse aspecto, aprofundando-o e esclarecendo. Será que a preferência por determinados problemas é contraditória com o propósito de elaborar explicações

universais? Ele explica que não. Para justificar sua hipótese retoma a discussão empreendida por Gama Caieiro, para quem multiplicidade e unidade são determinações da Filosofia. Uma não exclui a outra.

4. *Correlação entre filosofia nacional e a estrutura da filosofia.* O que ele quer dizer com a assertiva? Aqui Paim examina como ocorre a criação filosófica. Ele parte das observações elaboradas por dois renomados estudiosos da história da filosofia: Jean Wahl e Rodolfo Mondolfo. O *Tratado de Metafísica* (1953) do primeiro chama atenção para a força dos problemas na origem da filosofia, mas a questão somente ganha profundidade com o livro *Problemas e métodos de investigação na história da filosofia* (1960) do segundo. Afirma Paim em *As Filosofias Nacionais* (1999): "A maior densidade foi alcançada pelo debate com o aparecimento do livro *Problemas e métodos de investigação na História da Filosofia.*" (p. 24), onde a discussão de problemas forma uma tradição.

Na segunda edição de *As Filosofias Nacionais* (1999), explicita-se a hipótese compartilhada com Braz Teixeira e que corresponde a uma direção possível do método desenvolvido por Miguel Reale.

Considerações finais

O pensamento filosófico tem especificidades. Ele cria uma tradição iniciada historicamente na Antiga Grécia por volta do século VI a.C. A reflexão filosófica surge sempre original quando emerge das experiências particulares, em meditações com as quais cada filósofo espera responder as questões que o desafiam no seu tempo. Ela tem a pretensão da universalidade, mas não consegue formular uma verdade definitiva para os problemas. Quando falamos em

pretensão e não em posse da verdade é porque a Filosofia tem consciência da falibilidade e dos limites do pensamento humano. Karl Jaspers lembra na sua *Iniciação Filosófica* (1987) que o ser "apenas se anuncia no que é pensado" (p. 29).

Por conta da sua inserção na cultura ocidental, mesmo formando uma tradição singular, a meditação filosófica pode aparecer de muitas formas, em máximas correntes, em provérbios, em linguagem poética, em aforismos e, mais comumente, sob a forma discursiva. Nenhuma das fórmulas ou métodos esgota o sentido da Filosofia e nenhuma pode se arvorar como definitivamente verdadeira porque terá a marca histórica de sua gênese, o que se apreende das lições intocáveis de Hans – Georg Gadamer e Rodolfo Mondolfo.¹⁰

Qual a origem do filosofar? Platão a associa à admiração, Descartes privilegiou a dúvida metódica, Epicteto, a consciência de nossos limites ou a dor da existência e Jaspers considera a necessidade de compartilhar o pensado. Reale e Paim dão destaque aos problemas filosóficos como sendo a inspiração do filosofar. Existem outras possibilidades, mas basta lembrar essas.

O pensamento filosófico formou, desde sua gênese, uma tradição, e estudá-la tem sido uma ocupação importante dos filósofos. Essa tradição universal mostra-nos que a multiplicidade dos problemas, métodos e a pluralidade dos conceitos nasceram em circunstâncias diferentes. Ordinariamente, os historiadores da filosofia identificam etapas bem definidas na tradição. Eles falam de filosofia grega, que estabeleceu as bases da reflexão filosófica; da filosofia medieval, que pretendeu fazer um diálogo com a revelação bíblica em busca de sua compreensão conceitual; da filosofia moderna, a partir da descoberta da subjetiva-

¹⁰ Hans – George Gadamer coloca precisamente o sentido de consciência histórica que se consolida no mundo moderno como a consciência da relatividade do que produz a consciência humana. Ele afirma (1998): "Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno: ter plena consciência da historicidade de todo o presente e da relatividade de todas as opiniões" (p. 17). A consciência histórica aplicada à Filosofia mostra a contraposição entre o projeto universal que ela busca e a forma histórica que a constitui como observa Rodolfo Mondolfo (1969): "Aplicado à filosofia e a seus problemas, este princípio (estabelecido por Vico que dizia que a essência de qualquer realidade, encontra-se, revela-se no seu processo de formação), orienta-nos no reconhecimento da vinculação constante da filosofia com sua história, que constitui o processo de sua formação e desenvolvimento" (p. 31).

vidade e da fundamentação da verdade científica, e da filosofia contemporânea, resultado de um diálogo crítico dos autores que se seguiram ao idealismo alemão.

Tratar de filosofia nacional, como indicamos nesta comunicação, é constituir um novo método para pensar a história da filosofia moderna e contemporânea. O reconhecimento de que o estudo das culturas nacionais forma uma espécie de tradição própria na grande história da filosofia ocidental decorre de tratarmos esta última como uma trilha que pode ser percorrida de muitas formas. O método não invalida a percepção de uma história universal da filosofia, nem afeta o ato de reflexão filosófica no momento de sua elaboração, mas é uma chave para o seu posterior entendimento e estudo. Nesse sentido, a filosofia brasileira pertence a uma tradição que poderíamos dizer nacional, sem que nossos filósofos deixem de tentar um pensamento próprio e original, nem abduquem de propor um discurso com pretensões de universalidade. Trata-se, portanto, de reconhecer uma atenção seletiva para certos problemas e, ao mesmo tempo, uma forma singular de diálogo com a tradição ocidental a partir da circunstância vivida pelo pensador.

A noção de filosofia nacional, onde se inclui a brasileira, é uma hipótese metodológica a serviço do historiador da filosofia e parece hipótese capaz de tratar mais corretamente a criação filosófica no mundo moderno e contemporâneo, por conta de suas múltiplas nacionalidades, línguas e diferenças culturais. Estamos percebendo com o trabalho interpretativo dos textos que os esquemas e enquadramentos circunstanciais não destroem, antes, dão um sentido multifacetado à história universal da filosofia, conforme se apreende da leitura do livro de Leonardo Prota *As filosofias nacio-*

nais e a questão da universalidade da filosofia (2000)¹¹.

Para finalizar, o uso de filosofia nacional nasce como método de estudo da História da Filosofia por inspiração neo-hegeliana. Trata-se de notar no seio da tradição geral do filosofar, que aqui substitui a ideia absoluta, a presença de um desenvolvimento próprio. Referimos a uma forma singular de o povo pensar o aprofundamento continuado dos problemas que o desafiam mais profundamente. Os povos não se interessam pelas mesmas questões com o mesmo interesse, conforme observa Hegel ao se referir ao desenvolvimento das filosofias no tempo¹².

Referências bibliográficas

BARRETO, Tobias. *Estudos de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Grijalbo, 1977.

CARVALHO, José Mauricio de Carvalho. *A ideia de filosofia em Delfim Santos*. Londrina: EDUEL, 1996.

_____. *Antologia do culturalismo brasileiro*. Londrina: EDUEL, 1998.

_____. *Contribuição contemporânea à História da Filosofia Brasileira; balanços e perspectivas*. 3. ed., Londrina: Eduel, 2001.

_____. *História da Filosofia e tradições culturais, um diálogo com Joaquim de Carvalho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia).

_____. *O homem e a filosofia*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

_____. O conceito de circunstância em Ortega y Gasset. *Ciências Humanas*. UFSC. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis, Editora da UFSC, v. 43. n. 2, p. 331-345, out., 2009.

¹¹ Na obra mencionada Leonardo Prota revela que procurou constituir um método que renovasse o estudo da história da filosofia, não só tratando da filosofia brasileira, mas valendo-se de "um entendimento das principais filosofias nacionais" (p. XI), dentre as quais a francesa, a alemã, a italiana e a inglesa que ele estuda cuidadosamente.

¹² Leia o que Hegel escreve em sua análise do desenvolvimento das várias filosofias no tempo no item III da letra A, o conceito da História da Filosofia, no último parágrafo da página 108 que termina na página seguinte. O trecho citado está na sua *Introdução à História da Filosofia*.

- CABRERA, Júlio. *Diário de um filósofo no Brasil*. Unijuí, 2010.
- GADAMER, Hans-George. *O problema da consciência histórica*. Vila Nova de Gaia: Claret, 1998.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- JASPERS, Karl. *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Guimarães, 1987.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Problemas e métodos de investigação na história da filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1969.
- PAIM, Antônio. *A liberdade acadêmica e a opção totalitária*. Rio de Janeiro: Artenova, 1979. Disponível em [http://www.cdpb.org.br/html/debate-final\[1\].pdf](http://www.cdpb.org.br/html/debate-final[1].pdf).
- _____. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 5. ed. Londrina: EDUEL, 1997.
- _____. *A escola eclética*. 2. ed. Londrina: CEFIL, 1999.
- _____. *As filosofias nacionais*. 2. ed. Londrina: CEFIL, 1999.
- PROTA, Leonardo. *As filosofias nacionais e a questão da universalidade da filosofia*. Londrina: Cefil, 2000.
- REALE, Miguel. *A doutrina de Kant no Brasil: dois ensaios*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1949.
- _____. *Variações II*. Rio de Janeiro: Academia de Letras, 2003.
- SANTOS, Delfim. *Filosofia e Filomítia. Obras Completas*. v. II. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1982.
- TEIXEIRA, Antônio Braz. *Espelho da razão, estudos sobre o pensamento filosófico brasileiro*. Londrina : EDUEL, 1997.
- _____. *O essencial sobre a filosofia portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2008.

Leviatã: o monstro racional

RESUMO

O presente artigo visa esclarecer qual o papel desempenhado pela razão no Estado idealizado por Thomas Hobbes. Defenderemos a posição de que a racionalidade apresenta-se não apenas no momento do contrato entre os indivíduos, mas é elemento central para a conservação e alcance da finalidade estatal. Dentre outras ideias, ressaltaremos que, na filosofia hobbesiana, paixão e razão, bem como natureza e artifício não são meras noções contrárias, mas guardam uma complementariedade essencial para a política hobbesiana.

Palavras-chave: Hobbes; Razão; Estado.

ABSTRACT

This paper aims to clarify the role of reason on Thomas Hobbes's state. The main thesis is that rationality is required not only at the contract moment, but is central for the conservation purpose and scope of leviathan. Among other ideas, we will stand out that, in hobbesian philosophy, passion and reason, as well as nature and artifice are not merely contrary notions, being, on some aspects, complementary. Understand this is essential to comprehend hobbesian politics.

Key words: Hobbes; Reason; State.

* Doutora em Filosofia e Professora da UFC/Sobral.

Introdução

O objetivo principal desse artigo é indicar como o Estado idealizado por Thomas Hobbes não pode subsistir sem referência à razão. Longe de desempenhar papel secundário ou ser simplesmente requerida em um instante específico da criação do Leviatã, a razão ocupa uma posição fundamental para a compreensão do que é, como deve se estruturar e quais os procedimentos necessários para preservação do maquinário estatal.

Destacar a centralidade da razão no Estado hobbesiano é confrontar uma percepção reducionista e deturpada da filosofia do filho de Malmesbury que a lê focada na animalidade do humano e, portanto, enxerga no Estado-leviatã um opressor impiedoso que se sustenta apenas pela brutalidade. Ao final, pretendemos ter demonstrado que a função da racionalidade no empreendimento político hobbesiano é imprescindível para sua construção e manutenção, fazendo entender que se é verdadeiro que o Leviatã é um monstro aterrorizante, ele é também um monstro racional.

Razão e estado em Hobbes

Tendo sublinhado a nossa pretensão de tratar do lugar da racionalidade no edifício estatal hobbesiano, a tarefa que nos é imposta a seguir é definir qual o melhor ponto de partida para este empreendimento, dado os limites a que nos propomos. Cremos, então, que o ideal é ouvir os conselhos do próprio Hobbes ao nos sugerir iniciar nossas investigações pelas definições.¹ Eis, portanto, o conceito de razão tal qual o apresenta o ilustre filho de Malmesbury:

Por razão, neste sentido, não entendo senão o Cálculo (isto é, Adição e Subtração) das Consequências de nomes gerais consoantes com as marcas e signos de nossos pensamentos; eu digo marca quando calculamos por nós mesmos; e signos quando nós demonstramos ou submetemos nossos cálculos à aprovação de outros homens. (HOBBS, 1985, *Leviatã*, cap. V, p. 110).

A aceitação da noção hobbesiana de razão nos obriga a entrar, de uma vez por todas, na modernidade: a razão está esvaziada de conteúdos, é método, é pura forma que opera pela via da linguagem. Deixa-se de lado, pois, uma razão que alcança as evidências primeiras do mundo e, em seu lugar, erige-se uma potência capaz de ordenar os nomes, matéria da qual são feitos os conceitos.

Afirmar que a razão é cálculo que ordena o discurso verbal - que está condicionada ao domínio da linguagem - indica a compreensão de que o homem não tem acesso pela experiência às ligações necessárias entre as coisas, nem tampouco à sua essência. O domínio do humano, portanto, é o do artifício. Não surpreende, pois, que o ápice da filosofia natural sejam hipóteses; não podemos conhecer na plenitude aquilo que não causamos.² Os princípios e a verdade estão reservados ao âmbito linguístico. Eis o caráter nominalista da filosofia hobbesiana. Apresenta-se com todas as cores a modernidade hobbesiana: a razão é impotente para ir além dos fenômenos, o mundo só nos chega pela via das sensações que se transformam em imagens, e da imaginação não retiramos verdades; porém, tornamo-nos onipotentes e alçamos à universalidade pelo cálculo racional dos

¹ "And therefore in Geometry, (which is the only Science that it hath pleased God hitherto to bestow on mankind,) men being at settling the significations of their words; which settling of significations, they call *Definitions*; and place them in the beginning of their reckoning." (HOBBS, 1985, *Leviatã*, cap. IV, p. 105).

² Neste sentido, Hobbes faz parte do rol de pensadores que sustentam o "argumento do conhecimento do criador". Segundo Souza Filho (1999) este argumento é típico do início da modernidade, representando uma das principais correntes subterrâneas deste período que, embora apresente várias formulações, tem sempre em comum a ideia de que só conhecemos aquilo que causamos. Sobre esse tema, vide também: OLIVEIRA, 2002, cap. IX e BOBBIO, 1991, cap.2.

nomes. Pela via do artifício o homem é capaz de recriar a realidade.

A partir desse aparente paradoxo que permeia a racionalidade hobbesiana, a saber, de um lado uma impotência e de outro uma onipotência, é que devemos ser conduzidos à filosofia política. Analisando a estruturação do edifício político por este prisma verificaremos como é possível que a mesma razão que inclina e dirige os homens à saída do brutal estado de natureza, seja incapaz de sozinha de garantir a preservação do Estado.

Já estamos cientes que a razão não é um depósito de princípios, que ela é uma faculdade computacional e, logo, formal. Ora, para calcular faz-se necessário determinar os fatores. Mas não sendo ela um reservatório de verdades metafísicas, esses fatores não lhe são imanentes. Quem, então, deve indicar à razão o que calcular?

As paixões são as responsáveis por fornecerem à racionalidade a matéria a partir da qual ela deve operar. São as paixões, esses movimentos voluntários que nos fazem ter desejo ou aversão de algo³, que estabelecem os fins para os quais a razão determinará os meios mais eficientes para alcançá-los. Isso significa asseverar que a razão interfere no processo deliberativo calculando as consequências de uma ação (ou do evitamento de certa ação) em vistas à aquisição de um bem (ou, mais propriamente, do bem) para o indivíduo.

Note-se, porém, que para Hobbes o processo deliberativo não depende da existência da razão. Também os animais, capazes de sentir apetites e aversões, deliberam e tem vontade. A diferença que precisa ser sublinhada, todavia, é que enquanto aos animais irracionais só resta recorrer à experiência para auxiliar na distinção das consequências daquilo acerca do que deliberam, aos humanos tal avaliação pode ser feita com base na razão.

Desta feita, a razão surge como uma habilidade muito mais eficaz para o cálculo dos benefícios ou malefícios de uma ação (ou omissão), pois seus sinais são mais certos do que aqueles retirados da experiência.

[...] suponhamos um homem que possua um excelente uso natural e uma dexterdade em movimentar seus braços, e outro que, adicionado a essa dexterdade, adquiriu uma Ciência sobre onde pode ferir ou ser ferido por seu adversário em todas as posturas e guardas possíveis. A habilidade do primeiro estaria para a habilidade do último assim como a Prudência está para a Sapiência, ambas são úteis, mas a última é infalível. (HOBBS, 1985, *Leviatã*, cap.5, p. 117).

Pelo esforço racional de bem conectar os nomes, o homem é capaz de alcançar uma universalidade nunca acessível à experiência. Eis a superioridade que o acúmulo de ciência tem diante do acúmulo de experiência. Uma razão bem conduzida (leia-se: uma razão que procede metódica e ordenadamente de um elemento para outro do problema) é o instrumento ideal para separar o que apenas parece ser um bem de um bem real.

A razão, assim, sempre junta-se às paixões. A razão toma os apetites e aversões como matéria de cômputo, avaliando como as diversas possibilidades do ato ou da inação irão recair sobre o deliberante. Nesta perspectiva, não há como purgar a razão das "impurezas" das paixões, ela está imersa nelas, atuando como uma balança que pesa cuidadosamente quais efeitos as "ordenações"⁴ dos incontáveis e variados desejos podem desencadear.

Logo, podemos extrair uma conclusão que irá se mostrar importantíssima para a política: paixões e razão não são antagônicas e irreconciliáveis. A razão está a serviço das paixões. A razão não é uma ins-

³ No *Leviatã* (cap. 6, p.118) após a diferenciação entre movimento vital e movimento voluntário, Hobbes explica ao leitor como este último inicia-se na imaginação e se faz a partir de pequenos movimentos internos exteriormente imperceptíveis os quais recebem usualmente o nome de esforço (*endeavour*).

⁴ No cap. VI do *Leviatã*, Hobbes afirma que enquanto o processo deliberativo opera com a linguagem do subjuntivo (se... então...), a operação linguística dos apetites é aquela do imperativo (Faze isso ou evita aquilo).

tância “exteriorizada” e destoante da própria natureza humana, longe disso, o humano se faz pela união indissociável entre os desejos e a racionalidade. Nem anjos, nem animais, os humanos são e sempre serão um misto inextricável de paixões e razão.⁵ A construção da política não pode se furtar de lidar com tal complexidade, pois o preço disso - e o leitor atento das obras hobbesianas sabe-o bem - seria demasiadamente alto: a morte do Estado.

A união entre razão e paixões, que se reveste no par forma/conteúdo, nos leva ainda à inclusão de uma reflexão acerca da ideia de felicidade. Para Thomas Hobbes a felicidade, como era de se esperar, não é pensada a partir de algo transcendente, mas se limita ao eterno processo de prosperar. A concepção de felicidade, pois, requer a de desejo:

Contínuo sucesso em obter aquelas coisas que um homem de tempos em tempos deseja, quer dizer, contínuo prosperar, é o que os homens chamam de FELICIDADE, digo a Felicidade desta vida. Pois não existe algo como uma perpétua tranquilidade da mente enquanto nós vivermos aqui, pois Vida não é senão Movimento e não pode ser sem Desejo, nem sem Medo, assim como não pode ser sem Sensação (Sense). (HOBBS, 1985, *Leviatã*, cap. VI, p. 129/130).

Relegada a felicidade divina para o plano do ininteligível, nosso autor reenvia-nos à materialidade com sua conceituação de felicidade que não pode se dar sem referência às paixões e, por seu turno, às experiências. A felicidade hobbesiana não se identifica com a aquisição de algo que, por si, garante um apaziguamento de uma vez para sempre – a tranquilidade da mente é inatingível nessa vida – mas é a possibilidade mesma de seguir desejando, de continuar o movimento que chamamos de vida.

As noções de felicidade e vida, portanto, não estão distantes. Viver é estar em movimento e ser feliz é manter-se conquistando os meios que permitem que tal movimento prossiga. A investigação acerca da felicidade nos encaminha para um princípio maior que é sua condição de possibilidade: a vida. Paixões, razão e felicidade entrelaçam-se, então, nesse princípio. Na incessante busca de realização dos nossos desejos (que, enquanto bem sucedida, denominamos de felicidade) os homens usam a experiência adquirida, se representam objetivos e calculam o melhor caminho para alcançá-los. O conjunto disso compõe, nas práticas cotidianas, a própria vida.

Neste sentido, temos na filosofia hobbesiana uma eterna coerência entre o que é racional e o que é bom para a vida, ou ainda, o que nos torna “felizes”. Toda computação racional, universal em sua forma, submete-se à realidade irresistível da determinação de seguir vivo.

Por natureza, todavia, os homens estão apartados, na medida em que todos possuem uma igualdade de direitos a todas as coisas. O caótico estado de natureza produz-se, dentre outros agravantes, pelo choque inevitável entre os contínuos desejos de cada indivíduo e o fato de cada um representar para os demais uma potência contrária à realização desses desejos. Eis o porquê de nosso inglês afirmar que por natureza os homens encontram-se num estado de guerra. A guerra, que é mais ampla do que a luta em si, presentifica-se na disposição de todos a buscarem realizar o direito que lhes cabe de ter para si o que lhe aponta seu desejo pelos meios que lhes parecerem mais eficazes. Como nos diz Malherbe (2000, cap. IV), a guerra arma-se porque cada homem, por natureza, é visto pelo outro não necessariamente como desejante

⁵ Cabe cogitar se o escândalo que as obras de Hobbes provocaram – e provocam – não pode ser explicado por essa chave de leitura, ou seja, não há como o homem deixar de ser o que é, no máximo, é dado ao humano a possibilidade de usar de sua potência criadora para melhor conduzir sua vida. Daí que a questão não está em rotular a antropologia do pensador de Malmesbury de pessimista ou otimista, tendo em vista que não é de bondade ou maldade que trata Hobbes, mas da natureza e dos elementos que a compõem. E a natureza é o que é e deve ser vista sem véus. Infelizmente, aos que ousam colocar o espelho diante dos olhos do homem, resta a má-fama.

mas como um obstáculo à aquisição dos meus desejos pessoais.⁶

Não resta dúvidas: o estado de natureza é uma clara ameaça à vida dos indivíduos. Ninguém está isento de morrer violentamente pelas mãos de outro, não há garantias seguras sobre nada e, por isso, todos os empreendimentos que dependem da colaboração entre os homens não podem ocorrer.⁷ Porque todos tem direito a tudo, não há posse sobre coisa alguma. Como bem nos lembra Ribeiro (1999, cap.III), nem mesmo o próprio corpo do indivíduo está sob sua posse, a qualquer instante outro pode tomá-lo para seu uso. Tudo é comum e o fruto dessa "comunidade" desregrada é uma vida "solitária, pobre, sórdida, bruta e curta." (HOBBS, 1985, *Leviatã*, cap. XIII, p.186).

Querer permanecer no estado de natureza, desta forma, é uma contradição com o princípio vital. Sob este prisma, pois, é que ganham destaque três paixões: o medo, o desejo de comodidades e a esperança. O medo da morte violenta somado à esperança de sair do caótico estado de guerra e ao desejo de conseguir uma vida cômoda dão à razão o objetivo sobre o qual ela deve se debruçar.⁸ Do cálculo racional brotam as leis naturais ou, como também são devidamente chamadas, leis da razão.

As leis naturais, que nada mais são senão preceitos que indicam que a vida (individual) deve ser preservada, em sua formulação fundamental diz aos indivíduos que busquem a paz e sigam-na. Simultaneamente, todavia, afirma que, caso essa paz não possa ser obtida que sejam usados os meios que lhes parecerem necessários para defender suas vidas. Nessa formulação, pois, estão contidas as justificativas racio-

nais tanto do estado de natureza como da fundação do estado civil. Mas, o que se deve grifar é a preferência pela paz nos ditames da razão. Somente quando a paz é impossibilitada faz-se valer a guerra como último recurso na tentativa de manutenção da vida.

Mas, como é possível estabelecer a paz? Eis a questão que irá, definitivamente, abri as portas à construção do Estado. A razão por não ser uma potência prática, ou seja, por não ter em si mesma o poder de fazer valer seus conselhos, aponta para a instauração de um artifício que a tornará prática, lei no sentido efetivo do termo. Evidencia-se assim a impotência e onipotência da razão que outrora anunciamos. A reta razão, onipotente em suas operações, universal em seu resultados quando corretamente aplicada, não tem força de, por si, obrigar os homens a ouvi-la. Impotente para lidar sozinha com o real ela inventa as condições que farão dela eficaz: a criação do Leviatã.

Parece legítimo perguntar, neste ponto, porque os indivíduos não ouviriam os conselhos da razão se esta não se contrapõe, essencialmente, às paixões. Para sair dessa suposta cilada, entretanto, basta que recordemos que muitas são as paixões e que, em sua multiplicidade, elas muitas vezes cegam o homem ao principal: para desejar é preciso estar vivo.

É preciso sublinhar que por trás dessa "cegueira" também pode se esconder algo ainda mais grave: o mau emprego da razão. Outrora apontamos, que a razão é adquirida pelo esforço, pelo "treino" no bom uso de um método. Isso equivale a dizer que a falta de treinamento na utilização da racionalidade faz dela um instrumento perigoso que, ao invés de auxiliar na boa previsão das consequências, embassa a visão dos possí-

⁶ A afirmação de Malherbe, obviamente, não pretende negar as três causas da guerra destacadas por Hobbes, a saber, a desconfiança, a competição e a glória. Ao contrário, a assertiva do estudioso francês, põe em relevo aquilo que na base de tais causas, ou seja, os homens guerreiam por verem no outro um obstáculo ao seu desejo de lucro (competição), de segurança (desconfiança) e/ou de reputação (glória).

⁷ Hobbes permiti-nos pensar que alguns indivíduos podem se articular no estado de natureza, contudo, dada a insegurança dessa condição, os frutos desses acordos são demasiadamente restritos.

⁸ Sublinhe-se que o medo isoladamente pode conduzir os homens tanto para a guerra quanto para a paz, uma vez que é por medo do ataque do outro que alguns indivíduos resolvem atacar primeiro. A inclusão da esperança do fim da guerra de todos contra todos, bem como do desejo por uma vida de comodidades, contudo, transforma o medo em aliado da paz.

veis efeitos decorrentes de determinada escolha. Uma razão que não procede de modo geométrico, enreda-se em falsas convicções e, não raro, conclui coisas absurdas.⁹ No nível prático, isso implica num indivíduo que age segundo a crença de que sua ação lhe trará benefícios, quando, em verdade, a probabilidade de que ocorra o contrário é bem maior. O pensador britânico estava tão ciente de que o mau uso da razão era prejudicial que chega a afirmar que aqueles que estão restritos à prudência natural estão em condição melhor do que os que confiam em uma razão incorreta.¹⁰

Seja pelo mau uso da razão, seja pela existência de múltiplas paixões, o fato é que naturalmente estamos imersos num estado de miséria (mesmo que sua existência seja hipotética). O Estado hobbesiano, portanto, só se faz na medida em que a razão não consegue dar a si mesma as garantias de sua efetividade, haja vista que se assim não fosse Hobbes seria obrigado a concordar com a naturalização da política de Aristóteles. No entanto, é o reverso dessa impotência prática da razão que funda o Estado. O leviatã é a produção mais excelente da razão.

O estado civil é um efeito suscitado pela necessidade concreta que cada um encontra de conservar sua vida, individualmente, e de, coletivamente, assegurar a paz. Esta necessidade urgente impõe o estabelecimento de um corpo político... (MALHERBE, 2000, p.135).

Artifício e natureza não são tão distantes como de início se poderia supor. A natureza no homem o impele, nas regras dadas pela razão, ao invento. É a determinação natural de sobreviver que remete o homem para além da natureza. O "animal" humano se preserva na Cidade, assim como a "obrigação" natural – expressa nas leis da razão – se reencontra na obrigação política. Sob esta ótica, a natureza atua como causa

cujo efeito é o Estado e, aquilo que a um olhar superficial mostrava-se como pura contraposição passa a desenhar-se como complementaridade.¹¹

Captar a complexidade que perpassa a relação entre natureza e artifício em Thomas Hobbes possibilita que superemos também a simples oposição entre o interesse individual e o coletivo. Se o que existe por natureza é apenas o indivíduo atomizado e egoisticamente preocupado com sua satisfação e é somente pela inventibilidade humana que o coletivo se produz, é também verdadeiro que é o interesse individual não é anulado por aquele coletivo. Ao invés disso, é na preocupação egoística de manter a própria vida que se ancoram as exigências postas pelo coletivo. Numa reprise do que ocorre com a relação entre natureza e invenção, individual e coletivo se contrapõem, mas também se complementam. O indivíduo precisa abrir mão de seu direito ilimitado em nome da instauração do comum, precisa submeter-se às regulações de outro em tudo aquilo que este achar conviniente, porém, todas essas limitações só se justificam ao passo em que se sustentam no maior de todos os interesses individuais.

Desse modo explica-se porque temos na filosofia política hobbesiana direitos inalienáveis, mas não achamos deveres inalienáveis. A política só se faz porque por natureza compartilhamos com os outros humanos do desejo de salvaguardar a própria vida. O ponto comum dos sujeitos atomizados - e o responsável último pela união entre eles – é a genuína preocupação consigo e com sua vida particular. O indivíduo é a base da política. O "desejo" pelo coletivo só se faz como um efeito do desejo de cada homem tomado na sua individualidade.

A passagem do individual ao coletivo, não era para menos, precisa então ser cuidadosamente explicada. Entram em cena os

⁹ Cabe aqui lembrar da crítica hobbesiana à retórica. Em diversas passagens do capítulo IV do *Leviatã*, por exemplo, o autor inglês alerta o leitor para a dupla possibilidade aberta pela linguagem: a da sabedoria e a da loucura. Sobre um estudo da retórica ao longo da obra hobbesiana, vide Skinner, 1999.

¹⁰ Vide Hobbes, *Leviatã*, cap. V, p. 116.

¹¹ Não negamos, por certo, que natureza e artifício se oponham numa determinada instância. O que desejamos destacar, entretanto, é que a mera oposição dessas instâncias não é suficiente para permitir a compreensão do que é exposto pela filosofia de nosso pensador.

conceitos de autorização e pessoa artificial, soluções que Hobbes só consegue apresentar no *Leviatã* e pelas quais entendemos como da pluralidade passamos à unidade. A representação transpõe para o terreno jurídico algo que era do campo psicológico¹². A vontade de se preservar encerrada em cada homem é a fundação primordial que sustenta a autorização dada ao Soberano que, sendo uma pessoa (artificial), unifica essas vontades e em nome delas age.

A autorização, enquanto ato voluntário, não se faz sem à racionalidade. Autorizamos o Estado em suas ações e nos responsabilizamos por ele, no entanto só o fazemos porque esperamos algo de grandioso em troca: a paz. A razão nos faz abdicar de inúmeros direitos, mas estes são, nas condições de natureza, vãos. Cada indivíduo, ao tomar parte no contrato fundador e fazer-se autor, aumenta significativamente suas obrigações – ou talvez seja melhor dizer: as cria efetivamente, vez que elas passam do plano interno para o externo – mas não atua dessa forma por uma generosidade para com a comunidade e, sim, para resguardar seu próprio bem. Nunca haverão motivos racionais, portanto, que fundamentem a renúncia ao direito à vida. Por isso, nosso filósofo não cessa de repetir seja no *De Corpore* (parte I, cap. XVII), no *Do Cidadão* (parte I, cap. II) ou no *Leviatã* (parte I, cap. XIV) que há direitos que não podem ser abandonados ou transferidos, pois da renúncia deles não se pode supor o bem daquele que contrata, e o bem é sempre a motivação dos atos voluntários.¹³

A racionalidade, portanto, não nos põe diante de uma submissão sem propósito e, tampouco, pede uma obediência cega. O Estado, constructo máximo da arte, precisa ser absoluto e ter direitos irrestritos, mas é assim para poder alcançar sua finalidade: assegurar a sociedade, a paz, o afastamento do terror que o caos instala. O so-

berano está livre de qualquer obrigação (no sentido jurídico do termo), porque a obediência requer a força de mando, mas possui uma tarefa. Seu ofício, sua razão de ser, é o bem social e, *a priori*, o bem social não é avesso ao bem individual.

Obedecer ao Estado, é obedecer a si mesmo, ouvir os conselhos que se fizeram leis por uma arte da razão. Se ao poder civil tanto é dado, é porque a razão, computando a partir dos dados da experiência, sabe que não se pode excluir a força e o medo da punição para refrear as paixões humanas e fazê-las tenderem ao bem do próprio homem. Mas apenas a força não basta, é preciso, como diz Ribeiro (1999) que o soberano faça uma “medicina preventiva”, é necessário ensinar, interminavelmente, aos homens sobre como o racional e particularmente interessante que o maquinário estatal esteja presente. Talvez, indo mais longe, possamos até mesmo afirmar que ao soberano cabe evitar o erro individual dos cálculos daqueles que não são bem treinados no uso da razão, ou seja, aos que não se dedicam ao cultivo do método racional, o Estado oferece, através de suas leis, pesos (castigos, recompensas) que facilitam que o mal não seja tomado por seus súditos como bem. Conduzir as opiniões, e não somente as ações, é parte central da tarefa civilizadora.

Conclusão

Realizado esse trajeto, acreditamos ter demonstrado que Hobbes nos brinda com uma teoria política segundo a qual o Estado, além de ser o maior e mais excelente artifício humano, é – ou pelo menos deve ser, se intenta perdurar no tempo e espantar o fantasma da guerra civil - permeado em todas suas esferas pela racionalidade. As ações e omissões do soberano, portanto, “devem” ser realizadas após o reto cálculo da razão. As leis, as decisões militares, econômicas e

¹² Essa transposição é importante para compreensão do porquê em Hobbes multidão e povo não podem ser tomados como sinônimos.

¹³ Reside nesse ponto a base que suporta a existência de uma desobediência legítima na filosofia política hobbesiana. O indivíduo está sempre justificado e mantém seu direito a resistir àqueles que ameacem a conservação de sua vida, mesmo que seja o Estado. Contudo, frente ao Soberano só se legitimam os protestos apolíticos e individuais.

tantas outras típicas do exercício do poder-mor serão muito mais eficazes e condizentes com o bem de todos – inclusive do próprio leviatã – se pautadas na razão.

Amplificando ainda mais a centralidade do uso da reta razão pelo rei, vemos em nossas experiências cotidianas, tal como Hobbes viu em seu tempo, que as posturas tomadas pelo Estado afetam diretamente as posições que seus súditos assumem. Um Estado que atua à revelia dos ditames racionais, via de regra, arca com ações desaraçadas de seus cidadãos.¹⁴

Talvez não seja demasiado sublinhar que, a única obrigação do Estado é uma obrigação racional. Não há leis civis para o soberano, apenas a lei natural, a lei da razão. De certo, as leis naturais não possuem o poder para exigirem seu cumprimento, mas isso não exclui o fato de que todas as ações necessárias à sobrevivência estatal se sustentam nos bons cálculos da razão. A debilidade racional de um Estado – ou o que é o mesmo, de um povo – engendra, em última instância, a fraqueza real que conduz a mais humilhante das mortes, aquela por causas internas.

Enfim, seja nos cidadãos, seja no soberano; quer na criação, na conservação ou na finalidade do leviatã, o que se depreende da filosofia hobbesiana é que a razão é indispensável ao estado civil.

Referências bibliográficas

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

HOBBS, T. *Do Cidadão*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. De Corpore. In: HOBBS, T. *Elementos da lei natural e política*. São Paulo: Ícone, 2002.

_____. De Homine. In: HOBBS, T. *Man and Citizen*. 3. ed. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.

_____. *Leviathan*. Harmondworth: Penguin Classics, 1985.

MALHERBE, M. *Hobbes ou l'ouvre de la raison*. 2. ed. Paris: Vrin, 2000.

OLIVEIRA, B. J. *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

RIBEIRO, R. J. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

SOUZA FILHO, D. M. O argumento do conhecimento do criador e o ceticismo moderno. In: CHAUI, M. e ÉVORA, F. *Figuras do racionalismo*. Campinas: Ed. ANPOF/CNPq, 1999. p. 1 -30.

SKINNER, Q. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: UNESP, 1999.

¹⁴ Isso, contudo, não retira a responsabilidade dos cidadãos por suas ações, já que os indivíduos são dotados do seu aparato racional que deve “lembrá-los” das mazelas advindas de uma vida fora da Cidade.

Uma metafísica para a ecologia

RESUMO

Nesse artigo argumentamos que há uma *weltanschauung* científica por meio da qual os sistemas vivos são compreendidos a partir do conhecimento sobre como as moléculas se estruturam e funcionam. Este programa de pesquisa vincula-se à concepção metafísica “substancialista”, isto é, para compreender satisfatoriamente a natureza dos fenômenos biológicos, basta conhecer o comportamento das moléculas que constituem os seres vivos. Porém, esta concepção “substancialista” não é suficiente para fundamentar uma compreensão realista dos fenômenos que ocorrem em nível ecológico e evolutivo supramoleculares. Sugerimos a metafísica de processos como a alternativa que melhor fundamenta o entendimento científico em ecologia e evolução. Para tanto utilizamos a teoria sobre construção de nicho e o conceito de ecossistema para exemplificar sobre de que modo esta metafísica é mais coerente com a natureza do conhecimento em ecologia e evolução do que a metafísica baseada em substâncias.

Palavras-chave: Metafísica; Epistemologia; Ecologia; Evolução; *Weltanschauung*.

ABSTRACT

There is a scientific *weltanschauung* about the most fundamental level of understanding in biology. Its cornerstone belief is that studying the behavior and functioning of the organisms from a strict physical and/or chemical point of view is enough to comprehend how life works. This belief is based on the metaphysics of substance. Despite its importance for the understanding of low level biological processes, it does not adequately describe ecological and evolutionary phenomena at individual, population, community and ecosystem levels. We argue that the metaphysics of process provides a better framework under which to address ecological and evolutionary phenomena. We illustrate the reasons for our preference through the ecosystem concept and the theory of niche construction.

Key words: Metaphysics; Epistemology; Ecology; Evolution; *Weltanschauung*.

* Doutor em Educação. Professor do Departamento de Métodos e Técnicas de Ensino da Faculdade de Educação da UFMG.

** Doutor em Ecologia. Professor visitante do Departamento de Biologia da UFC. Universidade Federal do Ceará (UFC), Centro de Ciências, Departamento de Biologia.

*** Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ecologia Conservação e Manejo da Vida Silvestre da UFMG. Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Instituto de Ciências Biológicas, Departamento de Biologia Geral, Laboratório de Ecologia e Conservação.

Introdução

Corre uma anedota entre alunos de biologia segundo a qual, enquanto os filósofos procuram o sentido da vida, os biólogos moleculares o descobriram há algum tempo: 5'→3'. Este é o sentido em que ocorre a leitura da fita de DNA durante o processo de transcrição. Valendo-se da polissemia da palavra "sentido", a piada deixa entrever a concepção sobre vida de que a compreensão sobre os seres vivos pode ser reduzida ao entendimento do que ocorre em seu nível molecular básico. Compreender a natureza dos fenômenos vivos equivaleria a entender o seu funcionamento molecular.

Essa visão biológica sobre a natureza do universo orgânico resulta do desenvolvimento simultâneo de um projeto científico em diversos países, a partir da década de 1930, cujo foco residiu na estrutura e funcionamento molecular dos seres vivos. Nesse período cientistas imaginaram ter descoberto "o segredo da vida." (KAY, 1993, p. 3). Tal projeto, que levou à hegemonia da Biologia Molecular como uma tendência disciplinar (KAY, 1993, p. 3), pode ser assim formulado: a) todos os organismos são compostos de moléculas; b) explicações completas e rigorosas das propriedades dos seres vivos devem ser dadas em referência às interações entre moléculas (KITCHER, 1999).

Do ponto de vista científico a primeira proposição é tão óbvia que não precisa ser discutida ou justificada. Nenhum cientista sério jamais duvidaria da importância das estruturas moleculares para a compreensão de certos fenômenos orgânicos. Todavia, a segunda proposição é problemática, pois o foco de investigação e explicação em Biologia não raro situa-se em níveis hierárquicos de organização mais complexos. Em Ecologia comportamental, por exemplo, procura-se entender a função de determinado comportamento exibido por um indivíduo, e.g. defesa do ninho realizada por uma fêmea, e não os processos neurológicos e moleculares subjacentes ao comportamento. De modo semelhante, questiona-

-se sobre quais seriam os fatores ambientais que atuariam como agentes seletivos de certa característica, por exemplo, tamanho do bico de fringilídeos de Galápagos, e não sobre seus processos fisiológicos. Igualmente, deseja-se entender como determinadas interações ecológicas entre seres vivos se estabeleceram no decorrer do processo evolutivo, por exemplo as co-adaptações evoluídas nos sicônios de figueiras e nas vespas agaonídeos polinizadores de suas flores. Assim, não é possível entender satisfatoriamente certos fenômenos ecológico-evolutivos apenas por meio da utilização de ferramentas conceituais e metodológicas da biologia molecular.

A par disso há um problema mais sério e profundo na proposta de compreensão dos sistemas vivos somente a partir de seu nível molecular. Tal problema diz respeito à nossa expectativa do que seria a realidade em seu nível mais fundamental, o que demanda análises a partir de duas grandes perspectivas filosóficas: epistemológica e metafísica (LADYMAN, 2002, p. 5).

A primeira se preocupa com o conhecimento e sua justificação; para este propósito aborda questões tais como: o que é o conhecimento, em oposição à mera crença? Como podemos estar seguros de que sabemos alguma coisa? De onde provem o conhecimento? Dos sentidos ou da razão? O que é o método científico?

A metafísica se preocupa com a natureza última das coisas, do que o mundo é feito e como ele se comporta em seu nível mais fundamental. Deste modo, a metafísica é uma teoria sobre a realidade (FERRÉ, 1996, p. 1). Sua tarefa é traçar as possibilidades de ser, com vista a articular a estrutura da realidade como um todo, em seu nível mais fundamental (LOWE, 2006). O que são as leis da natureza? O que significa dizer que alguma coisa é causa de outra? (LADYMAN, 2002, p. 7-8). Para quais objetos do universo os conceitos científicos apontam? Estas são perguntas exemplares que se incluem no âmbito da metafísica.

Há uma enorme quantidade de livros e artigos sobre epistemologia e outro tanto sobre

aspectos metafísicos da ciência em geral; no entanto estudos sobre a metafísica da Ecologia permanecem escassos (ULANOWICZ, 2009, p. 8). Não obstante, alguns autores começam a entender que discutir questões metafísicas é central para a elaboração de uma Filosofia da Ecologia (REINERS & LOCKWOOD, 2009, p. 16). Especialmente quando a intenção é obter uma estrutura teórico-conceitual sobre a realidade que seja mais coerente com os objetos-alvo da Ecologia.

Aqui apresentamos duas concepções metafísicas sobre a natureza da realidade: metafísica de substância e metafísica de processos. A partir delas argumentaremos que o projeto de compreensão dos fenômenos vivos tendo como base apenas a biologia molecular se refere à metafísica de substâncias. A metafísica de processos, ao contrário, nos permite uma compreensão dos objetos-alvo da Ecologia mais coerente com a sua estrutura teórico-conceitual.

Metafísicas de substância e de processos

A compreensão molecular da organização e funcionamento dos seres vivos se baseia em uma teoria filosófica sobre a realidade denominada metafísica de substância ou essencialismo. Segundo essa concepção, as coisas têm uma natureza íntima que faz com que elas sejam o que são ou, em outras palavras, sem a qual as coisas não poderiam ser o que são. Tal natureza constituiria as propriedades essenciais ou substância sem as quais as coisas não poderiam continuar a ser o que são. Ao longo da história da filosofia houve muitas tentativas de encontrar tais essências, por exemplo, a procura da base material fundamental da entidade, como é bem exemplificada por meio da conhecida história sobre a concepção do átomo como a suposta parte universal e indivisível da matéria.

Embora o essencialismo remonte a alguns dos primeiros filósofos, Platão e Aristóteles foram os que o sistematizaram. Segundo Platão, o mundo sensível está meta-

fisicamente fundado nas essências (*eidos*), as verdadeiras realidades. Estas estariam situadas em um mundo à parte, além do sensível. O mundo sensível, percebido pelos sentidos, seria apenas uma cópia imperfeita dessa realidade supra-sensível, eterna e imutável. O conhecimento mais elevado (*noêsis*), reservado aos que se dedicam à filosofia, seria a apreensão dessas formas eternas. O conhecimento sobre o mundo sensível, mutável, seria o de mera opinião (*doxa*). Tal apreensão, porém, dar-se-ia por meio da recordação daquele mundo supra-sensível que um dia a alma experimentou. Platão propõe uma teoria do conhecimento de acordo com a qual conhecer algo é se recordar de sua natureza essencial (REALE, 1994, p. 153-161).

Aristóteles parte de um ponto diferente daquele de Platão (LEAR, 1995, p. 269). O que existe é a coisa individual ou substância (*ousia*) (ROSS, 1987, p. 172); os indivíduos seriam compostos de matéria (*hylé*), o princípio de individuação, e forma (*eidos*), a essência ou a natureza íntima. Cada coisa individual é a forma realizada na matéria (LEAR, 1995, p. 280). Portanto, a forma é o que há de universal no indivíduo. Deste modo, João e Pedro diferem em suas matérias, mas compartilham a mesma forma, pois ambos são Homens. Para Aristóteles os indivíduos carregariam em si as condições necessárias e suficientes para a sua própria definição.

De uma forma ou de outra, ambos os filósofos se comprometem com a idéia de que as coisas encontram nas essências suas fundamentações ontológicas: o que possibilita a existência de uma determinada coisa é a sua essência. Essa concepção influenciou significativamente nas tradições filosófica e científica, inclusive no estabelecimento da crença de que os seres individuais poderiam ser agrupados em categorias bem determinadas. O conhecimento que poderia ser obtido sobre eles envolveria a apreensão da essência da categoria em questão. Na filosofia contemporânea podemos citar filósofos "substancialistas" fortemente influenciados pela a biologia molecular, por

exemplo Putnam (1975, p.140) e Kripke (1980, p. 120). O exemplo preferido de Putnam é o do “limão” e o de Kripke é o do “tigre”. Em ambos os casos pertencer à categoria limão ou tigre é portar o código genético de limão ou de tigre (OKASHA, 2002).

A metafísica de substância propõe a existência de tipos naturais discretos, cada qual com um conjunto de propriedades definidoras necessárias e suficientes (HULL, 1973, p. 68). Conforme será mais tarde argumentado, este modo de pensar é um forte obstáculo à compreensão de conceitos e teorias ecológicas. Alternativamente, durante o desenrolar da história da filosofia, vários filósofos desenvolveram uma forma de pensar distinta daquela baseada em essências e substância. A esta metafísica Rescher (1996, p. 1 e 2000, p. 3) denominou metafísica de processo. Baseados nesta metafísica defendemos a tese de que afiliar-se a ela poderá contribuir para uma melhor compreensão de conceitos e teorias em Ecologia. Sob esta perspectiva os conceitos “mudança” e “desenvolvimento”, que são bons descritores de fenômenos ecológicos, seriam os mais adequados para representar o conhecimento sobre a realidade pretendido pela Ecologia (HUSTWIT, 2007).

Embora o maior desenvolvimento da metafísica de processo ocorresse no século XX, por meio de filósofos tais como Whitehead (1978 [1929] e Rescher (1996 e 2000), seus primórdios remontam a Heráclito (aprox. 540-470 a.C) (RESCHER, 1996, p. 1 e RESCHER, 2008), além de passar pela reflexão de autores tais como Hegel, Peirce, William James e Bergson (veja-se RESCHER, 1996, capítulo 1). O que caracterizaria a metafísica de processo como um domínio na história da filosofia não seria apenas o reconhecimento dos processos naturais como iniciadores de tudo que há na natureza, mas sim a insistência de que os processos constituem o aspecto fundamental do real (RESCHER, 1996, p. 8). Tanto Whitehead como Rescher adotaram o princípio de Bergson de que “a natureza é um processo.” (RESCHER, 2000, p. 4) para mostrar que devemos reconhecer a temporalidade, historicidade, mudança e pas-

sagem fundamentais para nossa compreensão adequada sobre a realidade do mundo.

Heráclito é o iniciador desse modo de pensamento (RESCHER, ano p. 9). Ao comparar a realidade ao fluir de um rio – “De quem desce o mesmo rio vêm ao encontro águas sempre novas” (frag. 12 *apud* REALE, 1994, p. 64) –, Heráclito marca a perenidade de todas as coisas e o fato de que nada permanece imóvel e estável. Dizia ainda Heráclito:

Esta ordem, idêntica para todas as coisas, não a fez nenhum dos Deuses, nem os homens, mas era sempre, é será fogo eternamente vivo, que em medida se acende e em medida se apaga. (frag. 30 *apud* REALE, 1994, p. 68).

Heráclito, portanto, atribui o fundamento de todas as coisas não a uma substância material, mas a um processo natural, nomeadamente, fogo. A variação de diferentes estados e condições do fogo produziria toda mudança. O devir é, sem dúvida, o aspecto central da doutrina de Heráclito e que se tornou célebre na fórmula “tudo flui” (*panta rhei*). Para Heráclito o mundo não é uma coleção de coisas, mas uma constelação de processos (RESCHER, 1996, p. 10). De forma semelhante, Whitehead (1978 [1929]) estabeleceu o processo como a categoria central de sua filosofia, considerando o tempo, a mudança e a criatividade como fatores metafísicos distintivos (RESCHER, 1996, p. 20). Assim, a metafísica de processo prioriza a atividade, ao invés da substância; o vir-a-ser, ao invés do produto; a mudança, ao invés da persistência; e, finalmente, a novidade, ao invés da mesmice (RESCHER, 1996, p. 31).

Exemplos da inadequação da metafísica substancialista para a ecologia

Embora um dicionário não seja o lugar apropriado para buscarmos definições científicas, o recurso a essa ferramenta pode auxiliar, pois ali encontramos concepções

muito próximas daquelas que a maioria das pessoas utiliza na comunicação cotidiana. No Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa (2002) encontramos que “ambiente” significa “Tudo que rodeia ou envolve os seres vivos e/ou as coisas; meio ambiente; recinto, espaço, âmbito em que se está ou vive”.

Nessa definição o que se pode perceber é que o ambiente comporta-se como um recipiente, algo que envolve o organismo. O organismo está contido nesse entorno que ele encontra ao “nascer”. Embora possa estar implícito que haja interações entre o organismo e o ambiente, estas estão veladas nas definições. Assim, esta definição está comprometida com uma metafísica de substâncias que coloca o organismo e o ambiente como coisas distintas e, por vezes, opostas. No entanto, as coisas mudam quando atentamos para processos de relações entre o ambiente e os organismos. Para exemplificar a questão da metafísica de substância, recorre-se aqui à teoria de construção de nicho.

Construção de nicho é o processo pelo qual os organismos modificam o ambiente por meio de seus metabolismos e comportamentos (LALAND *et al.*, 2009). Os organismos constroem cavidades, ninhos, teias e tocas; modificam os níveis de gases na atmosfera; decompõem outros organismos; fixam nutrientes. Esta teoria procura sanar uma falha na estrutura teórica da Biologia Evolutiva: o papel desempenhado pelo ambiente na evolução orgânica. Conceitos realmente importantes, tais como aptidão darwiniana, adaptação e seleção natural receberam enorme atenção na Biologia e filosofia da biologia, mas de certa forma o ambiente foi praticamente ignorado como um componente ativo e também importante na efetivação do processo evolutivo (BRANDON, 1992, p. 81).

A idéia fundamental da teoria de construção de nicho diz respeito à base causal das relações dos organismos e seus ambientes, bem como do papel ativo que os organismos desempenham nos eventos evolutivos e co-evolutivos (LALAND & STE-

RELNY, 2006; LALAND *et al.*, 2009). Na visão clássica, moldada pela teoria sintética, a evolução é um processo no qual a seleção natural conforma os organismos para adaptá-los a um “padrão” ou “gabarito” ambiental pré-existente.

Nesta concepção a seta causal aponta somente em uma direção: o ambiente é a fonte de seleção e determina as adaptações dos seres vivos (LALAND *et al.*, 2009). O que pode ser resumido como “adaptação é sempre assimétrica: os organismos se adaptam aos seus ambientes, nunca o contrário.” (WILLIAMS, 1992, p. 484). A visão clássica pode ser formalizada por meio de um par de equações diferenciais no tempo (LEWONTIN, 2002, p. 105):

$$(1) \quad dE/dt = f(E)$$
$$(2) \quad dO/dt = g(O,E)$$

Ou seja, a mudança temporal dt no ambiente dE é função de variáveis ambientais (equação 1). Mas a mudança temporal dt no organismo dO é função do estado vigente do organismo e do ambiente (equação 2). Estas duas equações indicam que a história evolutiva completa do organismo é impulsionada pelo processo ambiental autônomo. No entanto, a situação real no processo evolutivo é melhor descrita pelo par de equações diferenciais acopladas:

$$(3) \quad dE/dt = f(O,E)$$
$$(4) \quad dO/dt = g(O,E)$$

A equação (3) mostra que a mudança do ambiente dE também depende da atividade modificadora dos organismos. As equações (3) e (4) descrevem coevolução entre o organismo e o ambiente: ambos atuam como causa e efeito (LEWONTIN, 2002, p. 105-106). A equação (3) introduz uma seta causal adicional nas relações entre o organismo e seu ambiente e indica os impactos que os organismos têm sobre seus ambientes. A tais impactos Odling-Smee *et al.* (1996) denominam construção de nicho. A questão principal aqui é a de que os organismos são entidades ativas e

reativas (LALAND *et al.*, 2009). Para estarem vivos os organismos devem perturbar componentes específicos de seus ambientes e modificar as pressões de seleção às quais eles e outros organismos coexistentes estão expostos (BOOGERT *et al.*, 2006). Enfim, há uma interdependência causal entre seres vivos e os componentes abióticos.

Na concepção da construção de nicho o processo evolutivo não deve ser pensado como acomodação dos organismos às exigências de moldes ambientais pré-existentes. Os organismos mudam ativamente os seus ambientes, constroem nichos. Portanto, o que temos é uma situação de causalção recíproca que os coloca em uma relação de co-evolução simétrica.

A idéia de construção de nicho está intimamente ligada à nossa posição de que uma metafísica de substâncias não dá conta da Ecologia, pois a tentativa de compreensão do ambiente requer que os conceitos operadores sejam *interatividade, atividade, novidade, totalidade e fluidez*. Voltando-se ao quadro 1, são justamente os conceitos associados à metafísica de processos.

O conceito de ecossistema é um bom exemplo de como uma abordagem essencialista pode comprometer a compreensão dos fenômenos ecológicos, tornando sua aceção simplista e limitada. Assim como o 'nicho-ecológico', o conceito de ecossistema buscou sanar uma deficiência existente na época de sua proposição referente à falta de integração na Ecologia entre o ambiente e a assembléia biótica. O conceito de ecossistema, definido amplamente como um sistema físico que integra os meios bióticos e abióticos, foi proposto por Tansley em 1935, mas já vinha sendo elaborado pelo menos desde 1864 por Botkin (veja O'NEILL, 2001, p. 3275). Ao longo do seu amadurecimento, esse conceito foi ganhando contornos de uma metafísica de substâncias, ao ser considerado uma unidade relativamente fechada, com limites espaciais mais ou menos definidos, estável e auto regulável, sendo capaz de recuperar seu equilíbrio diante de mudanças através de alças de retroalimentação. O ecossistema é visto, portanto, como

uma unidade discreta, um micro-cosmo, como fica implícito na definição de Odum:

(O ecossistema é uma) unidade natural que inclui partes vivas e não vivas interagindo para produzir um sistema estável no qual a troca de materiais entre as partes vivas e não vivas seguem vias circulares [...] (ODUM, 1953 *apud* O'NEILL, 2001).

Os exemplos arquetípicos são um lago ou uma bacia hidrográfica (veja O'NEILL, 2001, p. 3277). Em síntese, a concepção clássica de ecossistema refere-se a sistemas naturais fechados, estáveis e auto-reguláveis, o que denota uma concepção de metafísica de substâncias, com características como individualidade discreta, fixidez, uniformidade e estabilidade (Quadro 1). Durante décadas, essa concepção predominou, sendo usada por muitos até o presente. Entretanto, críticas e revisões atuais do conceito de ecossistema tem lhe atribuído contornos mais próximos da metafísica de processos, ao incluir na sua definição a importância de processos como dispersão de populações e fluxos de organismos.

As críticas à concepção tradicional de ecossistema têm as seguintes razões. A noção de 'sistemas naturais fechados' compete com o fato de que a distribuição espacial das populações pode ocorrer muito além dos limites que supostamente determinam o ecossistema (O'NEILL, 2001, p. 3277-3282). Segundo a concepção contemporânea, a área mínima necessária para se definir o ecossistema não é seu limite espacial, mas o âmbito de dispersão dos seus componentes bióticos, o qual pode variar ao longo do tempo, por exemplo, devido a mudanças climáticas (O'NEILL, 2001, p. 3277-3282). A noção de 'homogeneidade espacial' é irrealista, já que sem a heterogeneidade espacial um sistema não tem como se recuperar de distúrbios. Por exemplo, se todo um ecossistema sustenta uma comunidade clímax de floresta e sofre um distúrbio, ele não tem como se recuperar, a menos que espécies pioneiras sejam mantidas devido à heterogeneidade espacial. A concepção

contemporânea propõe que a homogeneidade espacial depende da escala de observação (O'NEILL, 2001, p. 3277-3282). Por fim, a noção de 'estabilidade' também é irrealista e dependente da escala de observação e do tamanho do ecossistema, já que, dado tempo suficiente, a probabilidade de ocorrência de eventos catastróficos que superem a capacidade do ecossistema de se recuperar, como desertificação ou colisão de um asteróide, é de 100%. Nesse caso, a concepção contemporânea propõe que a estabilidade de um ecossistema local seja dependente da escala de tempo de observação (O'NEILL, 2001, p. 3277-3282).

Em suma, a nova concepção de ecossistemas os considera como sistemas abertos, com padrões definidos por escalas espaciais e incapazes de se manter em equilíbrio em longo prazo (O'NEILL, 2001, p. 3277-3282). Isso denota uma concepção de metafísica de processos, com características como relação interativa, fluidez e evanescência (quadro 1).

Quadro 1: Contraste conceitual entre metafísica de substância e metafísica de processo (Modificado a partir de RESCHER, 1996, p. 35).

Metafísica de Substância	Metafísica de Processos
Individualidades discretas	Relação interativa
Separação	Totalidade
Condição (fixidez da natureza)	Atividade
Uniformidade da natureza	Inovação/novidade
Estabilidade classificatória	Fluidez e evanescência

Considerações finais

Argumentou-se que há uma tradição científica que procura compreender os sistemas vivos a partir do entendimento de sua base molecular e de que este projeto está associado a uma concepção metafísica "substancialista". Por acharmos que esta concepção não fundamenta uma visão realista do universo ecológico e evolutivo, sugerimos a metafísica de processos como uma alternativa. Para tanto utilizamos a teoria sobre construção de nicho e o conceito de ecossistema para exemplificar como esta metafísica é mais coerente com a natureza do conhecimento ecológico-evolutivo do que a baseada em substância.

Embora a expressão "processos ecológicos" seja de uso corrente, a verdadeira compreensão do que isso significa ainda está por ser construída. A construção de uma Ciência Ecológica que possa servir a projetos práticos que visem o manejo e conservação de ecossistemas, bem como orientar uma educação científica do cidadão, necessita colocar-se sobre bases que a tornem mais compreensível e unificada. Assim, torna-se necessário que, a par do acúmulo de conhecimentos teóricos e empíricos gerados pela Ecologia, seja empreendido um esforço adicional a fim de que sejam estabelecidas as bases epistemológicas e metafísicas da Ecologia.

Referências bibliográficas

BOOGERT, N. J.; PATERSON, D. M. & LALAND, K. N. *The implications of niche construction and ecosystem engineering for conservation biology*. *BioScience*, v. 56, n. 7, 2006. p. 570-578.

BRANDON, R. N. Environment. In: KELLER, E. F. & LLOYD, E. A. *Keywords in evolutionary biology*. Cambridge: Harvard University Press, 1992. p. 81-86.

FERRÉ, F. *Being and value. Toward a constructive postmodern metaphysics*. Albany: State University of New York Press, 1996.

HOUAISS, A. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*, versão 1.0.5a. São Paulo: Editora Objetiva, 2002.

HULL, D. *Darwin and his critics: the reception of Darwin's Theory of Evolution by the Scientific Community*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

HUSTWIT, J. R. *Process Philosophy*. Internet Encyclopedia of Philosophy. Acesso em: 29/dez/2010 encontrado e disponível em: < <http://www.iep.utm.edu/processp/> >.

KAY, L. E. *The Molecular Vision of life: caltech, the Rockefeller Foundation, and the Rise of the New Biology*. New York: Oxford University Press, 1993.

KITCHER, P. *The Hegemony of Molecular*

- Biology. *Biology and Philosophy*, Holanda, v. 14, 1999. p. 195–210.
- KRIPKE, S. *Naming and necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- LADYMAN, J. *Understanding philosophy of science*. London: Routledge, 2002.
- LALAND, K. N. STERELNY, K. P. Seven reason (not) to neglect niche construction. *Evolution*, USA, v. 60, n. 9, 2006. p. 1751-1762.
- LALAND, K. N., ODLING-SMEE, F. J., FELDMAN, M. W. & KENDAL, J. R. Conceptual barriers to progress within evolutionary biology. *Foundations of Science*, Holanda, v. 4, n. 3, 2009. p. 195–216.
- LEAR, J. *Aristotle: the desire to understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- LEWONTIN, R. *A tripla hélice: gene, organismo e ambiente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- LOWE, E. J. 2006. *Metaphysics as the Science of Essence*. Acesso em: 19/09/11, disponível em: <http://ontology.buffalo.edu/06/Lowe/Lowe.pdf>
- ODLING-SMEE, F. J.; LALAND, K. N. & FELDMAN, M. W. Niche construction. *American Naturalist*, USA, 147, 1996. 641-648.
- ODUM, E. P. *Fundamentals of ecology*. W. B. Philadelphia: Saunders, 1953.
- OKASHA, S. Darwinian metaphysics: species and the question of Essentialism. *Synthese*, USA, 131, 2002. 191–213.
- O'NEIL R. V. *Is it time to bury the ecosystem concept?* (With full military honors, of course!). *Ecology*, USA, 82, 2001. p. 3275-3284.
- PUTNAM, H. *Mind, language and reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994.
- REINERS, W. A. & LOCKWOOD, J. A. *Philosophical Foundations for the Practices of Ecology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- RESCHER, N. *Process metaphysics*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- _____. *Process philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.
- _____. 2008. *Process philosophy*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Acesso em: 03/jul/09, disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>>.
- ROSS, D. 1987. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote.
- ULANOWICZ, R. E. *A third window: natural life beyond Newton and Darwin*. West Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2009.
- WHITEHEAD, A. N. *Process and reality*. New York: Macmillan, 1978 [1929].
- WILLIAMS, G. C. 1992. Gaia, nature worship, and biocentric fallacies. *Quarterly Review of Biology*, USA, 67, 1992. p. 479-486.

Observação: Os autores agradecem ao Marcos Soares Barbeitos pela tradução do abstract.

Liberdade, propriedade e trabalho em Locke e Hegel

RESUMO

A intenção do artigo é relacionar os conceitos de propriedade, trabalho e liberdade no pensamento de Locke e Hegel, apontando as aproximações existentes no pensamento de ambos ao discutirem estes conceitos. Parte-se das idéias fundamentais de Locke sobre estado de natureza e direito natural, expondo o sentido da liberdade, da propriedade e do trabalho neste contexto. Em seguida, serão confrontadas as visões de Locke e Hegel, assinalando como este último recupera e rompe com a teoria contratualista de Locke.

Palavras-chave: Propriedade; Trabalho; Liberdade; Estado de Natureza; Teoria Contratualista.

ABSTRACT

The aim of this paper is to relate the concepts of ownership, work and liberty in the Locke and Hegel thought's, pointing the similarities between both philosophers about them. It starts with Locke's basic ideas of state of nature and natural law, explaining the sense of freedom, ownership and work in this context. In the next moment, it will be confronted the positions of Locke and Hegel, demonstrating how Hegel retains and at the same time breaks with Locke's contractarian theory.

Key words: Ownership; Work; Liberty; State of nature; Contractarian theory.

* Doutoranda em Filosofia pela UFMG.

Introdução

A tradição jusnaturalista moderna assume a pressuposição de uma convivência humana em um estado de natureza onde os indivíduos são portadores de direitos naturais inalienáveis. Seja defendendo o estado de natureza como âmbito de guerra de todos contra todos onde predomina a insegurança, como pensou Hobbes, ou como um estado de plena igualdade e liberdade, da maneira que entendeu Rousseau, ou como lugar de direitos naturais fundamentais, como afirmou Locke, os filósofos jusnaturalistas concordam com a fundação de um estado ou sociedade política que assegure juridicamente os direitos naturais dos indivíduos e, assim, defendem o contrato ou pacto como o acordo que os indivíduos realizam entre si a fim de preservar seus direitos naturais originários de um estado de natureza.

A visão de Locke é clara: os homens se unem em sociedade para garantir o direito à propriedade que já existe no estado de natureza. Portanto, a proteção da propriedade é o direito natural fundamental a ser preservado em uma sociedade política. A propriedade em Locke tem amplo sentido, pois é entendida como vida, liberdade e bens, indicando tanto o direito do homem de tomar posse das coisas quanto o direito natural supremo que o homem tem sob sua vida e sua capacidade de trabalhar.

Corroborando com Locke, Hegel irá entender a propriedade em sentido amplo, pois a define como esfera externa que ganha sentido na medida em que uma vontade livre dela se apossa dando sentido e racionalidade, por intermédio de seu trabalho, as coisas do mundo. Entretanto, Hegel amplia ainda mais a concepção de propriedade e rompe com a visão de Locke e dos jusnaturalistas, antes de tudo porque não concorda com a existência de direitos originários de um estado de natureza, pois o convívio hu-

mano e os direitos a ele adstritos, inclusive a propriedade, são historicamente constituídos. O direito à propriedade em Hegel é adquirido como um maior ganho da particularidade de uma vontade livre e o trabalho é uma das mediações sociais que efetiva a liberdade da vontade configurada como pessoa jurídica.

O sentido da liberdade, da propriedade e do trabalho em Locke

Seguindo a tradição jusnaturalista, John Locke parte da hipótese de uma convivência natural dos homens em um dado estado de natureza no qual todos gozam de liberdade e igualdade. Em visão opostora a de Thomas Hobbes, Locke não acredita que o estado de natureza é sinônimo de estado de guerra, vivendo os indivíduos aí em permanente intenção de destruir o outro, tão pouco pensa como Rousseau que acredita ser a propriedade a origem das desavenças das harmoniosas relações naturais.¹

Na obra *Segundo tratado sobre o Governo* (1690), Locke defende que a propriedade é um direito natural inalienável de homens livres e iguais existente já no estado de natureza, pois a propriedade representa o direito à vida, a liberdade e aos bens. Todos os indivíduos têm plena propriedade de seu corpo e de todos os bens que produzem com a atividade do mesmo, ou seja, com o seu trabalho. Assim, a propriedade é o direito natural supremo a ser preservado. Partindo desta assertiva é que Locke irá defender no *Segundo tratado sobre o Governo* a existência de um estado político que garanta a propriedade de todos.

A questão posta é: nascendo os homens no estado de natureza livre e iguais, gozando do direito ilimitado a propriedade de seu corpo e trabalho, por que precisam

¹ Para Rousseau o estado original onde reina a felicidade e inocência termina quando alguém cerca um pedaço de terra e diz "é meu". Para Rousseau a divisão do "meu" e do "teu", isto é, da propriedade privada, origina um processo civilizatório que perturba a harmonia natural das relações humanas, sendo preciso constituir um estado fundado em um pacto social que cria a vontade geral que expressava a vontade de cada indivíduo.

transitar para uma sociedade política? A resposta parece contraditória, mas é sustentada em argumentos plausíveis por Locke. Reinando no estado de natureza o pleno gozo da liberdade, da igualdade e da propriedade, surgem conflitos em relação aos direitos legítimos da propriedade, pois se todos são iguais é difícil definir quem é o verdadeiro proprietário e se é justo esta ou aquela apropriação, e mais ainda, quem irá definir, longe das arbitrariedades, a legitimidade da propriedade. A propriedade e o trabalho nela empregado propiciam relações cada vez mais complexas entre os indivíduos, sendo necessária a criação de um estado político que assegure imparcialmente a propriedade de todos os indivíduos para evitar um possível estado de guerra (LOCKE, 1973, § 19).

Locke é incisivo ao identificar a lei natural à razão, sendo esta o fundamento do direito natural. Para Bobbio, é evidente que na concepção de Locke “a lei natural é descoberta pela razão, depois de criada pela vontade de Deus.” (BOBBIO, 1997, p. 119), assim ela é reconhecida como uma lei que obriga a ação dos indivíduos. Esta concepção de lei é o ponto de partida para o filósofo inglês elaborar sua argumentação sobre a necessidade da passagem a uma sociedade política. Todos os indivíduos são dotados de razão, devendo agir de acordo com o que determina a lei natural: conservar a vida, os bens e a propriedade. Por isso, Locke é contrário a idéia hobbesiana de que em um estado de natureza os indivíduos vivem em permanente destruição um do outro, pois é avesso à lei da razão querer prejudicar o outro em sua vida:

e a razão que é essa lei, ensina a todos os homens que tão-só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses. (LOCKE, 1973, § 6).

Portanto, o estado de natureza, em que todos são livres e iguais, não representa uma esfera de permissividade absoluta, ou seja, um estado onde é permitida a destruição do outro e daquilo que está em sua posse. Segundo Locke:

Contudo, embora seja um estado de liberdade, não o é de licenciosidade; apesar de ter o homem naquele estado de liberdade incontrolável de dispor da própria pessoa e posses, senão quando o uso mais nobre do que a simples conservação o exija. (LOCKE, 1973, § 6).

Retomando a questão: por que é necessária a reunião em um estado político, tendo em vista que os indivíduos parecem viver em perfeita igualdade no estado de natureza? Ao passo que o direito natural baseado na lei natural ou na razão põe limites para ação do homem em um estado de natureza, o indivíduo pode não obedecer a estas limitações, pois embora a lei seja reconhecida no homem, não predomina em toda a humanidade. Segundo Locke, é devido ao desrespeito a lei da razão

[...] que Deus, com toda certeza, estabeleceu o governo com o fito de restringir a parcialidade e a violência dos homens”, sendo Deus o assegurador de que “[...]o governo civil é o remédio acertado para os inconvenientes do estado de natureza.” [...] (LOCKE, 1973, § 13).

Contrariando a teoria contratualista de Hobbes, para Locke

[...] o estado de natureza e o estado de guerra que, muito embora certas pessoas tenham confundido, estão distantes um do outro como um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, violência e destruição mútua. (LOCKE, 1973, § 19).

Deste modo, o estado de natureza não é um estado de guerra², mas pode tomar este caminho quando alguns homens re-

² No entender de Dunn, para Locke “o estado de natureza é a condição na qual Deus põe todos os homens no mundo, anteriormente às vidas que eles levam e às sociedades que são moldadas por esse modo de viver. O que ela visa mostrar é não como os homens são, mas que direitos e deveres eles possuem como criaturas de Deus”. Assim, não é aceitável identificar estado de natureza e estado de guerra, pois no estado natural os homens vivem de acordo com os mandamentos de uma lei divina, não tendo esta o objetivo a destruição dos indivíduos, ao contrário, a preservação de todos (DUNN, 2003, p. 66).

solvem agir orientados por desejos de paixão e vingança, por isso deve-se instaurar uma sociedade política que garanta os direitos fundamentais criados no estado de natureza.

Compreende-se, assim, que para Locke, em um dado estado de natureza, os homens vivem de acordo com a lei natural, tendo direito a dispor de todos os bens e agir de acordo com os limites impostos pelo direito natural, independentemente da autorização de qualquer outro homem. Deste modo, tudo será julgado e punido a partir de uma individualidade. É neste contexto, em que cada um é juiz e executor da lei, que é necessário a criação de um estado civil mediado por um pacto ou contrato social, originado do consentimento livre dos indivíduos em participarem da comunidade política³. Na sociedade civil existe um juiz imparcial para assegurar o direito de todos à propriedade, aqui entendida em sentido amplo, sendo este o mais alto objetivo do governo: "a preservação da propriedade é o objetivo do governo, e a razão por que o homem entra na sociedade." (LOCKE, 1973, § 87).

Para Locke, o direito de propriedade é tão valioso que ele chega até mesmo a defender a aplicação da pena de morte como forma de proteção deste direito. Nas palavras de Locke:

Considero, portanto, poder político o direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade. (LOCKE, 1973, § 3).

Estas palavras expressam a defesa de Locke à propriedade, atitude que pode ser entendida pelo contexto histórico em que

vivia na Inglaterra, marcada pela revolução gloriosa em que predominava o poder despótico do soberano em detrimento dos direitos particulares, incluindo o direito a propriedade.⁴ Segundo Bobbio,

A posição de Locke, desde suas primeiras linhas, é contra o poder fundado na força, o poder despótico, o poder que tem o senhor sobre os escravos. (BOBBIO, 1992, p.159).

Locke, assim, reage ao despotismo, ao governo baseado na força e não em um acordo ou consenso de todos.

O esforço de Locke é, deste modo, elaborar um argumento que defenda a propriedade privada dos abusos gerados pelo poder. A saída é afirmar a existência do direito de propriedade ainda no estado de natureza, pois, fazendo isso, concebe a tese de que tudo na natureza foi criado para a apropriação e utilização comunitária, precisando haver um meio igualitário para que todos se apropriassem privadamente daquilo que contribui para sua preservação e sustento. Como os homens podem definir o que é de um ou de outro? Como pode ser o direito à propriedade igualitário? Quais os limites da propriedade privada? São questões que podem ser extraídas da tese de Locke.

A via para que o homem considere algo como o seu e não de outro é o trabalho, pois está é capacidade humana de tornar um objeto disposto na natureza para a satisfação de todos em algo seu, em uma coisa privada, isto é, em sua propriedade:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem

³ Sobre a necessidade da criação do estado político, afirma Locke: "Sendo os homens, conforme acima dissemos, por natureza, todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder político de outrem sem dar consentimento. A maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz umas com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela. Quando qualquer número de homens consentiu desse modo em constituir uma comunidade ou governo, ficam, de fato, a ela incorporados e formam um corpo político no qual a maioria tem o direito de agir e resolver por todos." (LOCKE, 1973, § 19).

⁴ Segundo Dunn, Locke ao tratar da propriedade no *Segundo Tratado sobre o governo* tinha como meta negar o direito absoluto de um monarca. Comentando sobre Locke diz: "o principal estímulo que o levou, no capítulo V do *Segundo tratado* a discutir a propriedade em nosso sentido, direito a posses materiais, foi o desejo de negar o direito, por parte de um monarca reinante, de fazer o que quisesse com as posses de seus súditos, sem seu expresso consentimento." (DUNN, 2003, p.60).

qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriedades dele. Seja o que for que ele retire do estado em que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe a algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que exclui do direito comum de outros homens. Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que se juntou, pelo menos quando houver bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros. (LOCKE, 1973, § 27).

O parágrafo é chave para se compreender o papel fundamental do trabalho na teoria política de Locke. O trabalho do corpo é uma propriedade privada daquele que empreende esforços em transformar o dado natural em algo diferenciado para sua satisfação pessoal. Assim, o elemento retirado de seu estado bruto por intermédio do trabalho também se torna uma propriedade privada, pois ao adicionar o trabalho a qualquer coisa da natureza, o homem transforma o que era de todos em algo seu, em propriedade privada, excluindo o direito dos outros sob tal propriedade. Destarte, qualquer energia despendida pelo homem para apropriar-se da natureza é um ato de trabalhar e caracterizar os elementos naturais em propriedade privada, ainda que seja o simples ato de colher uma fruta, isto já é uma forma de desprender energia na aquisição e transformação do natural em alimento seu.

Precisamente por isso que ao considerar o elemento do trabalho, Bobbio considera que aquisição de propriedade em Locke expressa um "processo de individualização" justificado "com a aplicação à coisa daquilo que é inconfundivelmente individual: a energia despendida para apossar-se de algo, ou para valorizar essa coisa economicamente." (BOBBIO, 1997, p. 194). O trabalho marca, portanto, a apropriação individual da natureza.

Outra evidência importante que aparece nesta citação sobre o trabalho de Locke é a impossibilidade de uma pessoa se apropriar de outra, já que é afirmado o direito que cada um tem da propriedade de sua pessoa e dos bens produzidos pelo trabalho de seu corpo, não tendo nenhum outro esse direito sobre sua personalidade. Assim, é possível perceber em Locke uma idéia contrária a escravidão, pois no cerne desta prática existe a apropriação do corpo e do trabalho de uma pessoa por outra, não como venda de força de trabalho e, sim, como exploração física e mental da pessoa de outrem.

Em justificativa ao trabalho e a propriedade, afirma Locke:

De tudo isso, é evidente que, embora a natureza tudo nos ofereça em comum, o homem, sendo senhor de si próprio e proprietário de sua pessoa e das ações ou do trabalho que executa, teria ainda em si mesmo a base da propriedade e o que forma a maior parte do que aplica ao sustento ou conforto do seu próprio ser, quando as invenções e as artes aperfeiçoam as convivências da vida, era perfeitamente dele, não pertencendo em comum a outros. (LOCKE, 1973, § 44).

Esta afirmação de Locke pode ser compreendida como a explicação necessária para consolidar a forma de aquisição da propriedade no estado de natureza. Isto porque ainda que a natureza dê tudo em comum e em abundância para a preservação do indivíduo, ele precisava demarcar os limites de sua propriedade através do trabalho sem esperar pelo consentimento de toda a comunidade natural, pois se assim fosse não conseguiria satisfazer suas necessidades mais imediatas como, por exemplo, comer e beber, tendo como consequência a perda de sua vida. Por esta razão, Locke entende a propriedade como o direito essencial do indivíduo, estando a justificativa desta circunscrita no interior do próprio indivíduo, na propriedade da sua pessoa e de tudo aquilo que provém de seu trabalho. A propriedade privada e o trabalho nela empregada devem ser respeitados como a própria vida dos indivíduos,

pois esta representa o seu direito de ser e ter na comunidade natural e, posteriormente, na sociedade política.

Analisando a ampla relação entre trabalho e propriedade, Locke percebe que o trabalho agrega mais valor à propriedade, já que ao transformar elementos naturais para fins de consumo e/ou industriais os homens realizam melhorias naquilo que é fornecido pela natureza:

[...] Considere qualquer um a diferença que existe entre um acre de terra plantado com fumo ou cana-de-açúcar, semeado de trigo ou cevada e um acre da mesma terra em comum sem qualquer cultura e verificará que o melhoramento devido ao trabalho constitui a maior parte do valor respectivo na verdade é o trabalho que estabelece em tudo. (LOCKE, 1973, § 40).

O trabalho, assim, introduz valores que a coisa por si mesma não possui. No exemplo dado por Locke, uma terra que recebeu cultivo humano passa a ter maior valor do que aquela que foi deixada para o uso comum em sua forma natural sem nenhuma intervenção laboral. Isto significa que a natureza fornece o elementar para a sobrevivência humana, mas os indivíduos trabalham e embutem novos valores nos objetos e deles desfrutam de maneiras diversas, diferenciando do uso habitual que deles fazem em seu estado natural.

Pode-se aferir, portanto, que em Locke a propriedade privada é um direito universal natural, já sendo todos os indivíduos no estado de natureza portadores de tal direito, por isso devem ser mantidos na sociedade política. Esta defesa de Locke da propriedade privada como direito natural, leva a pensar sua postura diante da aquisição ilimitada da propriedade privada. A visão partilhada por muitos é a de que Locke é defensor da propriedade privada ilimitada, não é, no entanto, o que se pretende averiguar aqui. O intuito é destacar que no interior das suas argumentações sobre a propriedade privada, Locke estabelece uma visão negativa ao acúmulo indiscriminado de propriedade, pois para ele a lei natural

que concede o direito a propriedade, impõe os limites para sua aquisição. Assim, é a própria lei natural ou racional que outorga e limita o direito a propriedade.

Nodari considera que o próprio trabalho impõe limites a propriedade, pois

O limite da propriedade é fixado de acordo com a capacidade de trabalho do ser humano e o direito de usar aquilo do qual o homem se apropriou e criou [...]. (NODARI, 1999, p. 129).

Portanto, os limites da propriedade serão fixados na medida em que existe o respeito daquilo que cada homem se apropriou por intermédio de seu trabalho. Seguindo este raciocínio é inconcebível o desperdício, pois nenhuma pessoa tem direito de se apropriar de algo a mais do que realmente necessita para a manutenção de sua existência, isto se aplica tanto as terras quanto aos alimentos e a tudo que pode ser alvo de propriedade pessoal.

Diante o que foi exposto, pretende-se confrontar três teses concluídas aqui sobre o pensamento de Locke acerca da liberdade, do trabalho e da propriedade, com a filosofia de Hegel. As teses são: 1) existe um estado de natureza onde todos são livres e iguais; 2) A liberdade e a igualdade são direitos naturais fundamentais; 3) a propriedade privada é um direito universal e inalienável; 4) o trabalho é o fundamento para apropriação da natureza. A seguir serão analisados os pontos de aproximação e afastamento de Hegel e Locke tendo como base estas conclusões retiradas do pensamento do jusnaturalista.

O sentido da propriedade e do trabalho em Hegel

Contrariando a Locke e a tradição jusnaturalista, Hegel rejeita a hipótese de um estado natural ou pré-político. Para o filósofo, toda sociedade é constituída historicamente, não existindo relações e direitos humanos fora de uma realidade histórica. Desde suas formações mais elementares, as associações entre indivíduos sempre acon-

teceram e se desenvolveram no mesmo curso em que se desdobra o espírito espaço-temporalmente, isto é, na medida em que o espírito livre põe as mediações necessárias para sua efetivação no mundo objetivo, ele ergue instituições históricas que têm como meta a realização da liberdade universal, leia-se a liberdade comunitária identificada à liberdade individual. No pensamento de Hegel, o direito, a moral, a ética, e as instituições, representam a manifestação do espírito em seu âmbito objetivo, histórico. Deste modo, cabe aos homens individualmente e coletivamente realizarem esta substância livre que é o espírito.

Certamente a teoria política de Hegel tem maior complexidade do que a doutrina jusnaturalista, em especial as idéias de Locke, isto porque o filósofo alemão articula um sistema filosófico que pretende demonstrar os momentos necessários de desdobramento da totalidade ou absoluto, tendo a política e a ética o importante papel de expor as mediações imprescindíveis para que a liberdade histórica, uma das formas de manifestação do absoluto, seja efetivada.

Desde a juventude, Hegel pretende conciliar princípios aparentemente antagônicos em sua filosofia política, marcando esta atitude a originalidade em compreender as tensões sociais e propor novas mediações para solucionar tais conflitos que emergem do seio das comunidades históricas. O projeto político do jovem filósofo pode ser resumido em identificar os princípios da eticidade grega com as modernas teorias políticas, estando estas últimas relacionadas tanto ao modo do jusnaturalistas compreenderam o funcionamento da sociedade, como a compreensão da subjetividade moderna pelo idealismo alemão. Assim, Hegel articula uma teoria política que concilia a liberdade da *pólis* ou coletiva, ao modo dos gregos, com a liberdade individual, ao modo dos modernos, fazendo de sua filosofia política um sistema que tem como meta criticar e retomar os conceitos jurídicos, subjetivos e éticos já produzidos pela filosofia historicamente.

Na formação deste seu sistema de filosofia política, Hegel introduz uma visão peculiar no modo de conceber o direito, pois não pensa o direito apenas como um sistema positivo de leis e, sim, como direito ético efetivador da liberdade no plano institucional. Ratificando esta noção, Bavaresco e Christino afirmam:

O Projeto jurídico hegeliano é de um direito especulativo, ou seja, um direito de natureza ética [...]. Este será o projeto de fato, desenvolvido ao longo da trajetória hegeliana, consolidando-se, posteriormente, em todos os momentos de sua obra sistemática. (BRAVESCO & CHRISTINO, 2007, p. 31).

As idéias elaboradas na juventude continuam a se desenvolver na maturidade de Hegel, de modo que ele coroa seu sistema político como a obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (1821), esboço dedicado à apresentação do sistema filosófico do direito, considerado por Hegel uma ciência que expõe a ideia do direito como sendo a liberdade efetivada na instituição comunitária suprema, a saber, o estado.

A crítica e retomada ao jusnaturalismo é presente em Hegel já em escritos da juventude. Em um escrito datado de 1802, "As diferentes maneiras de tratar cientificamente o direito natural," são criticadas e atualizadas as posturas de duas vertentes filosóficas que discutem o direito natural. Estas são as formas empírica e formal que, no entender de Hegel, não conseguem compreender o direito em sua universalidade, pois enquanto uma fica presa as regras empíricas (concepção jusnaturalistas), a outra parte de um formalismo subjetivo (concepção de filósofos como Kant e Fichte), errando ambas no modo de entender o direito, pois este não é fundamentado apenas na particularidade empírica dos fatos ou na particularidade da subjetividade, contudo concilia a particularidade com a universalidade ou substância ética. Portanto, o direito hegeliano é de natureza ética, pois concilia a particularidade com a totalidade orgânica da vida social (BRAVESCO & CHRISTINO, 2007).

Considerando a crítica de Hegel dirigida ao jusnaturalismo e tomando como referencial as argumentações de Locke já apresentadas, destacam-se quatro pontos centrais a serem analisados: 1) a liberdade é imanente à condição de pessoa, logo efetivada historicamente, portanto não existe na natureza; 2) a identidade entre indivíduo e sociedade é um nexos substancial e não artificial; 3) a propriedade é forma de exteriorização da vontade livre figurada na pessoa, mas não é um direito natural; 4) o trabalho é a mediação pelo qual o homem satisfaz suas necessidades naturais e sociais, portanto é sinônimo de cultura e não apenas capacidade natural. Nestas premissas é possível identificar a retomada e rompimento de Hegel com Locke.

Já é sabido que Hegel discorda de Locke em relação a existência de um estado de natureza. Analisando melhor a crítica do filósofo alemão a uma convivência humana pré-política, encontram-se as razões para Hegel discordar de Locke e dos jusnaturalistas. A indagação é: por que não é possível pressupor um estado natural onde existe igualdade e liberdade? Segundo Hegel, conceber um estado de natureza em que todos são livres e iguais é partir de um pressuposto abstrato que considera a liberdade da pessoa ancorada na natureza individual de cada um. Para Hegel o princípio da liberdade é diverso deste apresentado por Locke, pois a liberdade não é deduzida simplesmente da natureza humana como se fosse um fenômeno dado anteriormente ao processo reflexivo do homem (representação mais concreta do espírito objetivo), que busca ser livre historicamente. Foi visto que em Locke, o direito natural é fundado na lei da razão ou lei da natureza que é acessada pela razão individual, esta concepção é insustentável para Hegel, então se põe outra pergunta: por que para Hegel a lei da razão ou natural não pode ser o pressuposto para um direito natural?

Porque para Hegel a natureza é o reino da necessidade, não é possível pensar em liberdade, pertencente ao âmbito do espírito, na natureza, pois o que predomina nesta esfera são acontecimentos que seguem as leis necessárias e universais da própria natureza, sendo impossível ser livre em uma convivência puramente natural. Assim, uma lei natural não pode servir de parâmetro para a vida dos indivíduos que buscam ser livres, já que a natureza representa necessidade, devendo estes agir de acordo com as determinações do espírito que se desenvolve livremente. Destarte, o direito natural para Hegel é uma ficção, pois se de um dado estado de natureza existisse, não haveria direitos, pois o que reinaria era a não-liberdade e a violência.⁵

Deste modo, deduzir da natureza humana os princípios de uma sociedade política é ignorar que a liberdade é uma qualidade essencial do espírito, que deve ser efetivada mediante a reflexão e ação histórica. Na compreensão de Kervegán, os filósofos jusnaturalista ao quererem deduzir princípios da política de uma liberdade natural, desconhecem "o caráter essencialmente mediatizado" da liberdade. Hegel se esforça para apontar as mediações institucionais da liberdade, insistindo na necessária integração "da vontade subjetiva em uma vontade objetiva que não é sua negação a não ser na medida em que se desejaria pensar a primeira como auto-suficiente". Assim, para Kervegán, a liberdade, da forma que foi pensada por Hegel, "somente é possível onde as leis as tornam efetivas ao mesmo tempo em que parecem restringi-la." (KEVERGAN, 2006, p. 206-7).

Neste sentido, o direito, o estado e tudo aquilo que se desenvolve na vida política dos indivíduos não pode ser derivado de uma natureza pré-política, pois o vínculo entre indivíduo e estado deve ser substancial e não artificial como pensou Locke.

⁵ Segundo Hegel: "Por isso, o direito da natureza é o ser-aí da força, e o fazer-valer da violência, e um Estado-de-natureza é um ser aí da força-bruta e do não-direito, do qual nada melhor se pôde dizer senão é preciso sair dele. Ao contrário, a sociedade é antes o Estado em que somente o direito tem efetividade: o que tem de sacrificar é justamente o arbítrio e a força-bruta do Estado de natureza." (HEGEL, 1995, §502).

Tendo em vistas estas considerações, pergunta-se: por que Hegel não concorda com a fundação do estado em um contrato social como sugere Locke? O estado hegeliano é definido como a instituição ética por excelência que concilia a liberdade particular e a liberdade universal, isto porque ele é uma totalidade orgânica e a vontade reconhece que participar dele é o seu mais alto dever:

○ Estado, como realidade efetiva da vontade substancial, realidade efetiva que ele tem na autoconsciência particular erguida à universalidade do Estado, é o racional em si e por si. Esta unidade substancial é auto-fim absoluto, imoto, no qual a liberdade chega ao seu supremo direito, assim como este fim último tem o direito supremo em face dos singulares, cujo dever supremo em face dos singulares, cujo dever supremo é o de ser o membro do Estado. (HEGEL, 1998, §258).

Esta compreensão de estado é basilar para identificar a contraposição de um estado político gerado mediante um contrato e de um estado que é uma realidade substancial. A visão de Locke é a do estado como fruto de um contrato livre entre indivíduos que concordam participar de uma vida política no intuito de preservar o direito à propriedade, isto indica que o elo que liga o indivíduo ao estado não é imanente e necessário à própria realidade social e, sim, uma ligação artificial não necessária, já que é possível uma existência coletiva fora do estado político.

Qual é, então, o fundamento da relação indivíduo e estado na filosofia política de Hegel? Em Hegel indivíduo e estado estão ligados por uma necessidade imanente ao próprio âmbito ético, isto é, a existência efetiva dos indivíduos só é possível dentro de um estado ético que identifica o privado ao coletivo, já estando este pressu-

posto no fundamento de uma vontade livre que é "ser uma pessoa e respeitar os outros como pessoas." (HEGEL, 1990, §36). Isto indica que a vontade livre já tem inscrito conceitualmente em sua interioridade a busca pela coletividade, sendo impulsionada para a efetivação de sua liberdade em uma esfera coletiva que possa realizar este fim: o estado. Assim, em Hegel o indivíduo só tem existência efetiva como membro do estado, não por exigência puramente natural, mas por um impulso racional e livre da vontade que precisa desenvolver-se no âmbito concreto da eticidade.

Não obstante, Hegel define o estado como

realidade efetiva da Idéia ética, - o espírito ético enquanto vontade substancial, manifesta, clara a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza plenamente o que ele sabe e na medida em que o sabe. (HEGEL, 1998, §257).

Nestas definições é possível compreender porque em Hegel a relação indivíduo e estado é substancial e livre, não sendo fruto de um contrato originado de um estado de natureza onde reina a violência e não liberdade.

Ao passo que Hegel se opõe a um estado de natureza, também é contrário os direitos que aí poderiam existir, não concebendo, como fez Locke, o direito a propriedade em uma sociedade pré-política. No entender do filósofo alemão o direito de propriedade é sim essencial a uma vontade livre, entretanto foi efetivando-se ao longo do curso da história. Do mesmo modo que para Locke, em Hegel o homem tem o direito de apropriar-se das coisas do mundo, situando sua vontade em uma exterioridade, dando um fim substancial aos objetos mundanos que em si mesmo não possuem.⁶

A propriedade privada para Hegel é direito fundamental de uma vontade livre

⁶ Segundo Hegel: "Alguma coisa há que o Eu tem submetido ao seu poder exterior. Isso constitui a posse; e o que constitui o interesse particular dela reside nisso de o Eu se apoderar de alguma coisa para a satisfação de suas exigências, de seus desejos e seu livre arbítrio. Mas é aquele aspecto pelo qual Eu, como vontade livre, me torno objetivo para mim mesmo na posse e, portanto, pela primeira vez real, é esse aspecto que constitui o que há naquilo de verídico e jurídico, a definição da propriedade" (1990, §45).

que aparece na esfera do *direito abstrato* como pessoa. O *direito abstrato* é o momento do sistema do direito hegeliano em que o indivíduo é pressuposto como portador de direitos jurídicos, isto é, como pessoa que reconhece o outro como pessoa, pois a pessoa é o eu consciente capaz de pensar sobre si mesma, tendo direitos e deveres em relação aos outros. Segundo Rosenfield, a pessoa determina sua individualidade na apropriação das coisas do mundo, criando uma objetividade fundada na vontade livre (ROSENFELD, 1983. p. 72). As coisas do mundo são apropriáveis porque não são livres, e conseqüentemente desprovidas de direito, já que o direito é expressão da vontade livre:

o que é imediatamente diferente do espírito livre, e considerado este como em si, é a extrinsecidade em geral: uma coisa, qualquer coisa de não livre, sem personalidade e sem direito. (HEGEL, 1995, §42).

Pensando assim é que Hegel ao discutir a alienação, chama atenção para o fato de somente as coisas poderem ser alienadas. Hegel expõe que o proprietário pode abandonar ou transmitir sua coisa a outra pessoa na medida em que ela é por natureza exterior. Hegel diz, então, que aquilo que não se constitui como uma coisa não pode ser alienada:

São, portanto, inalienáveis e imprescritíveis, como os respectivos direitos, os bens ou, antes, as determinações substanciais que constituem a minha própria pessoa e a essência universal da minha consciência de mim, como sejam a minha personalidade em geral, a liberdade universal do meu querer, a minha moralidade objetiva, a minha religião. (HEGEL, 1995, §78).

Nesta premissa é notório que Hegel, do mesmo modo que Locke, volta-se contra a escravidão, já que considera como inalienável os direitos substanciais da pessoa, resumidos como a capacidade de ser, existir e agir. É aceitável que uma pessoa aliene parte de seu trabalho ou de sua produção a outrem em troca de dinheiro e outros pro-

duetos, pois o que se estabelece nesse tipo de troca é uma relação entre coisas, o que se alienam são as coisas produzidas e não a totalidade da vontade livre.

Até aqui se percebe a similitude das concepções de Hegel e Locke sobre a propriedade privada, todavia há um elemento fundamental que irá distanciar tais definições. Como já foi mencionado, a propriedade privada não é um direito natural para Hegel, como conjeturou Locke e sim um direito a ser efetivado socialmente. A esfera do *direito abstrato* representa na filosofia do direito de Hegel a forma jurídica mais imediata dos indivíduos se relacionarem, podendo ser identificada ao convívio do estado de natureza como pensou Locke e os jusnaturalista. Mesmo que para Hegel os direitos da pessoa não sejam originários de um estado de natureza pré-ético ou social, Hegel remonta o pressuposto da pessoa livre presente na teoria jusnaturalista, entretanto se esforça para demonstrar que a liberdade, pressuposta na condição de pessoa, somente é efetivada historicamente.

Isto significa que na esfera do *direito abstrato* as pessoas se reconhecem ainda formalmente como portadoras de direitos e deveres jurídicos, sendo necessário instituições históricas para mediar universalmente os direitos abstrato da pessoa. A esfera econômica em que o direito de propriedade, entendida em sentido amplo como em Locke, será garantida por um sistema jurídico é a sociedade civil.

Na sociedade civil os direitos da personalidade jurídica são protegidos por intermédio de leis positivas, portanto neste domínio o direito é lei, vale como justiça, é o direito positivo em geral. Nas palavras de Hegel:

O que é em si direito, está posto (gesetzt) no seu ser-aí objetivo, isto é, é determinado pelo pensamento para a consciência e conhecido como o que é direito e vale como tal, a lei (Gesetz); e o direito é, por esta determinação, direito positivo em geral. (HEGEL, 2000, §211).

Deste modo, a sociedade civil é uma instituição erguida historicamente na modernidade que tem a função de tornar os direitos abstratos da pessoa numa garantia universal legítima através das leis positivas, isto é, em concordância com Locke, a meta da sociedade civil é proteger a propriedade da pessoa⁷. Contudo, esta não surge, assim como o estado ético hegeliano, de forma artificial, sendo fundada em um contrato como sugeriu Locke e sim das relações sócio-econômicas que são travadas no âmbito comunitário no decorrer do tempo.

Hegel atribui grande importância ao trabalho na sociedade civil, pois concebe este como uma mediação fundamental das relações econômicas. É por intermédio do trabalho que o indivíduo satisfaz suas carências e contribui para a satisfação das carências coletivas (Idem, p. 33, § 199). Locke, também, atribui larga importância ao trabalho no estado de natureza, considerando que é pelo trabalho que a pessoa agrega valores à propriedade, legitimando como seu algo que antes era de todos. Qual a relação da concepção de trabalho em Hegel e Locke? Na esteira de Locke, Hegel considera que o trabalho também é uma forma de assegurar a propriedade privada, já que o trabalho é a mediação pelo qual o homem satisfaz suas necessidades naturais e sociais, é por intermédio dele que o homem transforma a exterioridade natural em interioridade humana.

O processo de trabalho aperfeiçoa-se pela evolução histórica, pois o homem com o passar do tempo adquiriu mais habilidades produtivas, desenvolvendo novas técnicas para transformar a matéria natural em matéria social no intuito de suprir suas carências:

[...] pode ser chamado hábil o trabalhador que produz a coisa como ela deve ser e que no seu fazer subjetivo não encontra

nada de esquivo face ao fim. (HEGEL, 2000, § 197).

Deste modo, é assertivo afirmar que o trabalho é um produto da cultura humana, já que a cultura pode ser entendida como a manifestação do desenvolvimento do povo e o aprimoramento do domínio de técnicas para o trabalho institui-se como uma importante expressão cultural de um povo, tanto intelectual, pela criação das técnicas, como prática, por suas aplicações com a finalidade de suprir as carências sociais. O trabalho aparece em Hegel como a mediação fundamental dos vínculos estabelecidos entre os indivíduos na sociedade civil.

Lefebvre e Macherey apontam que a sociedade civil é formada pela união de indivíduos que buscam em primeiro lugar a satisfação de suas carências, resultando tal ligação entre eles na reflexão de

que a necessidade não pode mais ser satisfeita imediatamente de maneira simplesmente natural; enquanto necessidade social, ela requer a mediação do trabalho. (LEFEBVRE & MACHEREY, 1984, p. 41).

Destarte, o trabalho é na sociedade civil o elemento que integra o indivíduo a um sistema universal, já que o trabalho de um representa a satisfação social de todos.

Por fim, Hegel aproxima-se de Locke quando considera que o trabalho transforma a natureza exterior em interioridade humana, isto quer dizer que nos dois filósofos o trabalho introduz racionalidade à natureza, pois o homem modifica a natureza porque é ser inteligente e consegue transformá-la em objeto de satisfação de carências, não apenas imediatas, mas também de carências criadas socialmente. Nesta última afirmativa, porém, aparece uma última divergência no pensamento de Locke e

⁷ Na sociedade civil-burguesa, portanto, os indivíduos se unem em busca de satisfazer suas carências, esta união representa o princípio da universalidade, formando um sistema de dependência recíproca, *sistema de carências* que tem como base o fim egoísta de cada um, mas este fim não pode ser alcançado sem a contribuição, ainda que involuntária, do outro. Desta forma, as pessoas autônomas na sociedade civil mantêm uma relação de dependência mútua, a fim de satisfazer seus carecimentos privados: "Na sua realização efetiva, o fim egoísta, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência omnilateral, tal que a subsistência e o bem-próprio do singular, bem como seu ser-aí jurídico, estão entrelaçados com a subsistência, o bem próprio e o direito de todos, estão fundados nestes e só nesta conexão são efetivamente reais e assegurados. Pode-se encerrar esse sistema, num primeiro momento, como o Estado externo, - O Estado de necessidade constringente e do entendimento". (HEGEL, 2000, § 183).

Hegel, pois o filósofo alemão assegura que muitas carências são criadas socialmente e que o homem inventa habilidades por intermédio do trabalho para satisfazer suas carências, apropriando-se e aperfeiçoando os objetos naturais. Isto denota que para Hegel o trabalho não é uma mediação característica da apropriação de um estado natural, como pensou Locke, no entanto, um elemento intelectual e prático constituído historicamente para a satisfação das carências humanas.

Referências bibliográficas

BOBBIO, N. *Locke e o direito natural*. Tradução por Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1997.

BRAVESCO, A. & CHRISTINO, S. B. Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano. In: HEGEL. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

DUNN, J. *Locke*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (III- A Filosofia do Espírito)*. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Sociedade civil-burguesa)*. Tradução Marcos Lutz Muller. 2. ed. São Paulo: IFCH/ UNICAMP, 2000.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em Compêndio (Estado)*. Tradução Marcos Lutz Muller. 2. ed. São Paulo: IFCH/ UNICAMP, 1998.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Lisboa, 1990.

KEVERGAN, J- F. *Hegel, Carl Schmitt: O político entre a especulação e a positividade*. Tradução Carolina Huang. São Paulo: Manole, 2006.

LEFEBVRE, J. & MACHEREY, P. *Hegel e a Sociedade*. Tradução Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Wantanabe. São Paulo: Discurso editorial, 1984.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril cultural, 1973. Coleção "Os Pensadores".

NODARI, P. C. *A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

ROSENFELD, D. L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

STEIN, Ernildo. *Inovação na Filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí. Coleção Filosofia 38, 2011.

Foi publicado, recentemente, pela Editora Unijuí, o livro *Inovação na Filosofia* do Prof. Ernildo Stein (PUCRS). A obra capta algo que está pairando sobre os nossos investimentos acadêmicos, os desafios e as demandas que nos espreitam. É indiscutível o repto proveniente da ampliação da pós-graduação em Filosofia, da obrigatoriedade da Filosofia no ensino médio, dos *media*, especialmente a WEB, na pesquisa, no ensino, na divulgação e na extensão filosófica hoje. Essa situação, somada ao contexto da globalização da economia, do conhecimento e da técnica, fonte maior de extração da mais valia e da organização da vida e do capitalismo contemporâneo, constituem o pano de fundo das importantes indagações levantadas pelo livro em pauta. Esses eventos facilitaram o aparecimento da prática da interdisciplinaridade que está alterando nosso cotidiano, provocando a quebra das torres de marfins que nos enclausuravam e questionando a prática corporativa, por vezes autista e/ou autofágica, da pesquisa e das demais atividades filosóficas. Pensar o modelo da formação e da atividade filosófica, a partir de uma perspectiva nova de diálogo, com as várias atividades humanas, mormente as especialidades do conhecimento, é o horizonte a partir do qual o tema da inovação na Filosofia é articulado pelo autor.

Âncorado numa vasta experiência de filósofo e de professor de Filosofia, o autor reflete sobre o tédio, o mimetismo e o isolamento das práticas acadêmico-filosóficas. Questionando a falsa profundidade das repetidas leituras do cânone filosófico, mostra o quanto a autonomia filosófica serviu para isolar e proteger o trabalho interpretativo do sopro do mundo, das dores e das alegrias de viver. Contudo, ao mesmo tempo, o autor alimenta uma

expectativa de fugir do tédio das constantes repetições que ocorrem em geral nos trabalhos acadêmicos e na atividade acompanhada por orientadores e professores de Filosofia [...] e uma fantasia de ver despontar posições e argumentos que pudessem surpreender os ambientes acadêmicos, mesmo que surgissem em seu contexto [...] de tal modo que disso resultassem novos modos de pensar e se expressar daqueles que se dedicam ao trabalho teórico na Filosofia. (p. 16).

Segundo Stein, a redução da pesquisa em Filosofia a um retorno à história da Filosofia é o primeiro grande obstáculo a ser superado para que haja renovação na Filosofia. Os sistemas, as escolas, as tradições de pensamento têm uma capacidade enorme de amortecer e neutralizar o novo. Somente a imersão dos filósofos na cultura que os

* Doutor em Filosofia e Professor da UFC.

cercam e a tomada de consciência do ambiente científico em que estão situados poderão levá-los a mudar de comportamento. Conforme o autor, decisivo, para a inovação na Filosofia, será o contato dos filósofos com os campos das ciências particulares, num caminho de mão dupla entre Filosofia e conhecimento científico.

A formação dos nossos pós-graduados tem seguido o modelo ultrapassado dos demais campos das ciências e tem se organizado para formar o especialista, conhecedor de uma pequena fatia de textos filosóficos. O trabalho de interpretação de textos mostra-se insuficiente em razão do surgimento dos novos instrumentos na era da informação e das novas tecnologias. Houve uma multiplicação de novos espaços teóricos e de temas, de novos modos da humanidade conviver, novo contexto de formas de integração trazidas pela globalização. Isso provocou uma ação rápida e direta sobre o trabalho da Filosofia, embora essa nova complexidade não tenha seus efeitos imediatos naqueles que estão ocupados com o ensino da Filosofia. O fato é que não basta mais ser um especialista bem informado na Filosofia, pois as funções que o filósofo terá de exercer, no seu trabalho, vão bem além das atividades de um especialista. Ele terá de descobrir o que é relevante para Filosofia hoje. Constitui-se, assim, uma nova paisagem filosófica, surgem novas ideias e desafios aos modos de fazer Filosofia.

Nesse novo contexto, o conhecimento circula livremente e a universidade não é mais a detentora exclusiva das informações e do conhecimento. Hoje o mundo não é mais comandado por instituições de conhecimento. Vivemos numa época em que a forma de saber constitui-se basicamente por uma circulação ilimitada de informação. Os filósofos devem ser preparados para lidar com a situação atual na qual, devido à circulação da informação, os cidadãos estão bem informados. Isso exige que o pesquisador de Filosofia seja mais que especialista ou perito, deve ser um "poliperito". O filósofo-poliperito é capaz de emitir um parecer não apenas baseado no conhecimento dos

textos de sua especialidade, mas, também, a partir de informações provenientes de outras áreas do saber e da cultura em geral em que está situado. Sua atividade de pesquisa não visa apenas à reprodução de um modesto quadro informativo em Filosofia, agrega, além disso, saberes de outras áreas e, assim, dialoga e tem acesso às questões provenientes de diversos setores do conhecimento. Acabou a era do especialista em Filosofia. Ser filósofo hoje é ser capaz de ir além da própria Filosofia e se mover pelos saberes dos outros. Não é mais suficiente a informação sobre os filósofos, os temas e a História da Filosofia. O titulado em Filosofia terá de ser contemporâneo dos grandes debates do seu tempo. O estudo da Filosofia aumentará o potencial do seu estoque do saber não por meio de uma atividade de filosofar solitária e, sim, pelo diálogo e a discussão *inter e extra pares*.

A renovação da formação do titulado em Filosofia, na direção do "poliperito", exigirá várias combinações e convergências. Em especial, será necessária a agregação de distintos conhecimentos que complementem a formação do filósofo especialista. Essa ampliação será obtida no confronto com o conhecimento científico e no convívio com especialistas de diferentes campos de atuação, fora do âmbito simples da operação de interpretação e discussão de textos. A especificidade da Filosofia será garantida no espaço de discussão e não do isolamento. A Filosofia deverá dizer a que veio num espaço teórico interdisciplinar e não mais como a rainha, a instância isolada, acima ou na base dos demais saberes. Papéis e posições novas serão conquistados no embate dos discursos, no entrecruzamento de posições que se estriparão nas razões e nas justificações postas em circulação na comunidade do conhecimento.

Essa nova prática exigirá a superação da ideia de superioridade metodológica da Filosofia e da sua autossuficiência. A Filosofia, desse modo, lidará com as ciências na forma de complementaridade das razões, sem conclusões absolutas e sem posição privilegiada. Por isso, mais importante do

que o consenso sobre hipóteses ou axiomas será a criação de espaços interdisciplinares de discussão. O campo específico da Filosofia, o seu *a priori*, hoje, é o campo das razões cunhadas na boa argumentação, na interpretação e nas discussões que dispensam a absolutização de uma posição. Essa é uma postura apropriada para provocar uma abertura da Filosofia às demais ciências, resolver o problema do conhecimento e encontrar uma ponte entre as nossas representações e as das ciências e o mundo.

Isso não significa a aceitação do aligeiramento e da superficialização da formação filosófica. Esse perigo é detectado pelo autor. Ele questiona o prestígio conquistado por quem é capaz de articular soluções com informações rápidas. A adaptação da produção filosófica à produção de *papers* levou à renúncia a um padrão de trabalho que implica em amplas pesquisas de bibliografia em diversos idiomas. Isso tem levado a modos de organização e de modelos de ensino que reduzem o aprofundamento na Filosofia. O desafio é: conservar a profundidade filosófica e favorecer o contato com a amplitude do saber. Isso é mais do que uma "interdisciplinaridade de final de semana" ou apenas formal, na qual se entrecruzam formalmente pesquisas isoladas e individuais. Esse novo modo torna possível o vir à tona do interesse em compartilhar posições e razões para além dos saberes encastelados nas práticas tradicionais. Essa interdisciplinaridade não é resultado de uma fabricação, não é algo que possa ser artificialmente produzido, deve resultar de uma disposição pessoal que aos poucos irá penetrar e será acolhida institucionalmente. Se as ciências lidam com objetos, realizam experimentos, propõem soluções para os problemas dos homens, os filósofos podem dialogar com eles a partir da problematização dessas soluções (p. 110). Para isso, deve deixar de lado a compreensão de si como juiz ou instância superior e assumir uma postura de interlocutora e de parceira do conhecimento.

O autor vê na reviravolta transcendental kantiana, na passagem da natureza

para o sujeito como paradigma filosófico, um momento de inflexão, capaz de nos apontar que a inovação, na Filosofia, sempre esteve presente e caminha *pari passu* com o olhar retrospectivo. Vale dizer, outro humor, além da melancolia, pode dar o tom do filosofar. Nesse sentido, Stein aponta o giro linguístico como postura fundamental para quem se propõe a filosofar nos dias de hoje. A perspectiva transcendental complementa-se e atualiza-se na postura hermenêutica e analítica. O *a priori* linguístico-compreensivo é o horizonte, segundo o autor, que está mais apropriado para acolher a demanda atual de abertura e de inovação do filosofar e da Filosofia em tempos pós-modernos. Nesse horizonte, a atividade filosófica não é apresentada como busca de um fundamento absoluto, mas de dar e de trocar razões que podem ser compreendidas como um movimento conversacional (p. 65). Isso implica uma nova forma de relação com o cotidiano e com a linguagem. O filosofar está enraizado nas formas socialmente aprendidas e nos diversos jogos de linguagem e, diz respeito, não apenas a uma história trans-histórica da Filosofia. O procedimento viciado da análise interna dos textos deve ser contrabalançado com o enraizamento do filósofo em seu tempo, na sua cultura e no seu mundo. Essa é a nova plasticidade intelectual exigida dos que pretendem trabalhar com o pensamento filosófico hoje (p. 72).

Segundo o autor, a prática da Filosofia inclina-se a produzir dois tipos de obra: a sistemática e a inovadora. Paradigmáticas, nesse sentido, são *Verdade e Método*, de Hans-Georg Gadamer, e *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. Esse faz entrar, no seu texto, o espaço em que o vivido projeta-se num nível existencial, para além da duplicação dos mundos na Filosofia tradicional. A ideia era a de que, de alguma forma, o filósofo pudesse sentir-se em casa no mundo. Já Gadamer tem uma pretensão sistemática, a de encontrar a historicidade que determina toda cultura e todo vivido, entretanto, "no final, nada de História aprendemos no seu texto". A busca de Heidegger é explicitar o horizonte do ser pre-

sente no cotidiano do mundo da técnica e do progresso, já a de Gadamer, é realizar a síntese de todos os projetos interpretativos da hermenêutica.

Esses são exemplos de obras escritas por dois tipos de filósofos: os descobridores e os inventores. Os primeiros enriquecem a história da Filosofia, os últimos são inovadores, percebem novos problemas e novos paradigmas de abordagem do real. A inovação envolve tanto mudança teórica quanto das práticas. O filósofo inventor produz novos conceitos, ressignifica as categorias e torna a Filosofia contemporânea do presente. No filósofo inventor, a produtividade dos textos surge de uma abordagem externa ao texto, mas não à Filosofia. Trata-se do confronto do texto com a cultura e o mundo do intérprete. Gadamer é descobridor, Heidegger é inventor.

Esses são os principais delineamentos que colhemos em *Inovação na Filosofia*, de Ernildo Stein. Muitos outros aspectos poderiam ser debatidos. Escolhemos esses porque incidem diretamente sobre o conceito de Filosofia e tem implicações diretas na concepção de formação do titulado em Filosofia. Estamos diante de um livro que

abre caminhos, aponta direções e assume riscos. Afinal de contas, o tema da inovação é proveniente do ambiente tecnicista, ansioso por novidade, bem distante da *philosophia perennis* ambicionada pela tradição filosófica. Trazer a discussão sobre a inovação para o campo da filosofia é, em si mesmo, inovador. Contudo, a maior contribuição do livro não é apresentar receitas, mas socializar uma reflexão sobre um assunto que merece mais atenção da comunidade nacional formadora em Filosofia. Trata-se de um problema e de um tema espinhoso, cuja solução não é apenas teórica, pois exige alterações institucionais e, principalmente, mudanças pessoais.

Por último, vale salientar que ficamos perplexos com a ênfase dada à interdisciplinaridade e, portanto, ao conhecimento formal como ponto de partida para pensar a inovação filosófica. A existência, o psíquico, campos frequentados pelo autor, a política e demais aspectos da vida terão de passar pela formalização lógico-cognoscitiva para provocar o *thaumadzein*, o espanto filosófico? Desconfiamos que não. O mérito maior do livro foi lançar a discussão, o aprofundamento do assunto é uma tarefa que cabe a todos nós.

DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

O livro de André Duarte, *Vidas em risco*, compõe-se de um conjunto de ensaios com o propósito de pensar os riscos a que está exposta a vida humana na modernidade tecnocientífica, visto que na modernidade a vida se torna um problema central. Sua obra está organizada por uma introdução e três partes, partindo das narrativas filosóficas da modernidade, passando pela técnica e a biopolítica, até chegar às questões éticas. A proposta de Duarte é formular um diagnóstico filosófico da modernidade, a partir das reflexões de Foucault, Arendt e Agamben, cotejadas com as ideias de Nietzsche e Heidegger. Não é pretensão do autor esgotar o problema, tão pouco forçar “combinações e aproximações sem ser obrigado a estabelecer hierarquias, influências e linhas entre eles” (p. 3). O objetivo maior é estabelecer tal diagnóstico a partir de uma ontologia crítica do presente, pensada dentro da história, comum a esses autores, em sua atualidade e em relação ao passado e ao futuro.

Na primeira parte do livro de André Duarte, dedicada às narrativas filosóficas da modernidade, o autor começa por apresentar a filosofia de Heidegger, não como uma filosofia que trata especificamente da modernidade, mas que tem como preocu-

pação fundamental a questão filosófica do ser. Heidegger definiu a modernidade como um período de esquecimento do ser, que se oculta nos entes e se perde em meio ao desenvolvimento tecnocientífico moderno. O homem esqueceu sua relação com o ser, que é despotencializado, “o espírito se converte em meio para outros fins, isto é, em razão instrumental.” (p. 23). Temos, então, na modernidade, um novo projeto metafísico fundamental, baseado numa nova interpretação do ente e numa nova concepção da verdade. Para Heidegger, a ciência moderna é marcada por uma descontinuidade ontológica entre a ciência da Idade Média e a *épistémè* da Antiguidade. O homem assume, na modernidade, a medida e o centro do ente. Segundo Duarte, ao refletir sobre o final da metafísica,

Heidegger procura mostrar a identidade essencial entre a determinação nietzschiana do ser como vontade de poder e o fenômeno moderno da tecnificação planetária do mundo, em função do qual o mundo passa a ser compreendido como o produto das ações calculadas e planejadas do homem. (p. 34).

Dando continuidade ao diagnóstico sobre a modernidade, André Duarte busca aproximar o pensamento de Heidegger a

* Mestrando em Filosofia pela UFC – CAPES.

problemas abordados por Michel Foucault, quando trata dos conceitos de poder disciplinar e biopolítica. Na mesma perspectiva, busca também na concepção arendtiana da modernidade e do mundo moderno sinais de proximidade na distância de Heidegger. Desse modo, afirma Duarte que

para Arendt e para Heidegger o mundo tecnológico nos confronta com o perigo da perda de sentido, de compreensão e de pensamento, isto é, nos ameaça com a perda das capacidades genuinamente humanas. (p. 53).

Quanto a proximidade do pensamento de Heidegger ao de Foucault, um ponto comum seria a avaliação crítica que ambos fazem do humanismo moderno, sendo o humanismo o centro da avaliação crítica entre esses filósofos, pois ambos

buscaram pensar para além do dogmatismo antropológico, e para isso se fazia necessário desenraizar o pensamento moderno de suas determinações subjetivistas e humanistas. (p. 89).

Outra proximidade, proposta por Duarte, a esses autores, seria as considerações de Foucault a respeito da *épistémè* e a reflexão de Heidegger a respeito do ser como abertura historial.

Para André Duarte, uma das maneiras de aproximar o pensamento de Heidegger e Foucault seria através do conceito foucaultiano de biopolítica, uma política que visa disciplinar os corpos das populações e a vida do homem e está relacionada a uma nova forma de poder, que passa a ser o elemento central de todas as relações, tornando a modernidade uma época determinada pelo humanismo metafísico onde o homem se tornou sujeito e objeto do conhecimento científico. Nessa perspectiva também é feita em seu livro a ligação entre Arendt e Foucault como pensadores que viram na modernidade uma "objetivação científica da natureza e do próprio homem" (p.111). É nesse sentido que ele tenta unir os pensamentos de Foucault, que viu nos mecanismos de disciplinamento e vigilância institucionais a fabricação daquilo que ele

denominou sujeitos sujeitados, ao pensamento de Arendt quando conclamou a vitória do *animal laborans* na modernidade, isto é, a redução do homem aos processos de trabalho e consumo. Assim, Duarte encerra o primeiro capítulo de seu livro com a crença de que as reflexões de Foucault e Arendt "podem nos auxiliar a compreender e experimentar aquilo que autonomia e liberdade podem significar nos tempos que correm." (p.118).

A segunda parte de *Vidas em risco* é dedicada à técnica e a biopolítica. André Duarte começa por apresentar, segundo o pensamento heideggeriano, a essência da técnica moderna, que não pode mais ser vista somente como um conjunto de meios destinados ao alcance de fins, técnica instrumental ou antropológica. Heidegger denomina de dispositivo a essência da técnica moderna, modo pelo qual o ser vem à tona na modernidade tardia. Para Heidegger, a técnica não pode mais ser pensada de maneira instrumental ou antropológica, pois ela configura a abertura ontológica na qual os entes fazem sua aparição em nosso tempo, ou seja, a técnica não é somente um instrumento que o homem controla para obter fins determinados, pois o homem moderno é demandado pela técnica e não seu agente controlador, "o ente vem a ser pela técnica e pela ciência moderna." (p. 149). Deste modo, o homem moderno encontra-se entregue, de maneira incontrolável, ao destino da técnica, desfrutando de seus benefícios e padecendo de seus males. Tanto a natureza humana quanto a própria natureza tornaram-se entes de reserva da técnica moderna, por isso precisamos pensar e continuar a pensar sobre o destino moderno em que nos encontramos.

Duarte confronta o diagnóstico heideggeriano da técnica moderna com as fábricas de morte, "quando o filósofo se dedica a pensar os perigos que assolam a essência do humano na era da técnica." (p. 170). As fábricas de morte geram um processo terrível de descartabilidade do homem, tornando os que morrem apenas matéria viva e não seres mortais. De acordo

com André Duarte, não faria sentido propor uma crítica a Heidegger baseada na ideia que ele teria mantido a lei do silêncio sobre os assassinatos em massa cometido pelo nazismo, pois ao interrogar o ser como tal, Heidegger não deixa de se preocupar com os próprios entes. Assim, pode-se dizer que ao pensar a essência “o filósofo se dedica a pensar os perigos que assolam a essência do humano na era da técnica.” (p. 170). Desse modo, sua análise da essência da tecnologia moderna pode ser capaz de nos levar a entender o horizonte de desocultamento em que tais horrores puderam se realizar. André Duarte aponta, ainda, em seu livro, para o fato de Heidegger ter tentado responder ao perigo da des-essencialização tecnocientífica do humano. Todo diagnóstico que vem sendo abordado em *Vidas em Risco* assinala para o grande potencial tecnológico de destruição da vida alcançado na contemporaneidade. É nesse sentido que o conceito foucaultiano de biopolítica se torna uma importante ferramenta na compreensão da crise política do presente. Assim sendo, somos levados a refletir também sobre a importância do conceito deleuziano de sociedade de controle, que nos possibilita entender a centralidade que alcançou os fenômenos vitais da população. Afirma Duarte:

o conceito deleuziano de sociedade de controle ressaltou uma vez mais a centralidade dos fenômenos vitais da população como alvo constante de investimentos, produções e controles que, na maioria das vezes, são inclusive desejados pelos próprios cidadãos, aspecto que chamou a atenção de vários pensadores contemporâneos para o conceito foucaultiano de biopolítica, ao mesmo tempo em que ofereceu condições para sua apropriação e transformação. (p. 207).

Para Foucault, existe, em nossa sociedade, uma grande rede de poderes disciplinares que vigiam e controlam a vida dos indivíduos, poderes esses que são exercidos sobre os corpos das populações, como uma tomada de poder sobre a vida. De acordo com André Duarte, seria necessário o conhecimento de algumas teses da *Microfísica*

do Poder de Foucault para uma melhor compreensão do seu conceito de biopolítica, pois é nessa perspectiva que a pesquisa genealógica foucaultiana visa fazer uma “análise das relações de poder em seu caráter histórico e produtivo.” (p. 212). Outro conceito foucaultiano abordado por Duarte e totalmente relacionado ao problema da biopolítica, é o conceito de governabilidade, que substitui a forma de poder soberana ou a assim chamada razão de Estado por um poder baseado na gestão governamental, onde o alvo principal são os problemas da população e o exercício do poder sobre a massa populacional. Muito central nesse debate e presente no livro é, também, a discussão em torno do neoliberalismo, tema abordado por Foucault, principalmente, em seu curso *Nascimento da biopolítica*, onde frisa criticamente a necessidade neoliberal de governar para o mercado e não por causa do mercado.

No décimo capítulo de *Vidas em risco*, André Duarte abre um espaço para apresentar o conceito de biopolítica em Giorgio Agamben. Segundo ele,

é a partir da combinação das noções de poder soberano e estado de exceção que Agamben começa a delimitar seu conceito de biopolítica. (p. 274).

Diferente de Foucault, Agamben não vê a biopolítica como um fenômeno apenas da modernidade, mas presente em toda tradição do pensamento político do Ocidente. Assim, seguindo a linha do pensamento de Agamben, a democracia moderna é caracterizada pela promoção da *zoé*, vida nua, em detrimento da *bios*, vida qualificada dos cidadãos, e o campo de concentração torna-se “o paradigma oculto do espaço político na modernidade.” (p. 287). Para Duarte, o grande problema da reflexão de Agamben sobre a biopolítica e o biopoder, é o fato dele interromper sua reflexão antes de refletir sobre as possibilidades de resistência a esses fenômenos,

nas poucas oportunidades em que ele se dedica a transcender o diagnóstico do presente a fim de pensar formas de

resistência à biopolítica contemporânea, o que ele nos oferece são interessantes experimentos de pensamento, sintomaticamente elaborados a partir de um diálogo, ainda quando crítico, com Arendt, Foucault e Heidegger. (p. 299).

Nas linhas seguintes de *Vidas em risco*, Duarte nos apresenta uma proposta de leitura entre Hannah Arendt e a biopolítica. Embora a hipótese interpretativa da biopolítica em Hannah Arendt pareça algo conflituoso, ela é proposta a partir da reflexão arendtiana das crises políticas da modernidade tardia. Nesse sentido, o autor tenta “estabelecer as bases para um diálogo de seu pensamento com o de Agamben e Foucault.” (p. 308). Assim, para Arendt, a modernidade é marcada por um processo de subordinação da atividade política pela econômica, que gera uma naturalização das relações políticas dos homens, promovendo a ascensão do *animal laborans* e convertendo o espaço público em espaço privado onde predomina o reino das necessidades e a liberdade é banida do meio dos homens. A noção de biopolítica que se encontra ausente em Arendt pode iluminar suas reflexões a respeito da violência totalitária e da violência cotidiana, de modo que, “a vida ou mesmo a natureza humana não podem fundamentar adequadamente qualquer direito ou política.” (p. 324-325). Qual seria então a alternativa para a biopolitização da vida na modernidade tardia? De acordo com Duarte, Arendt não propõe um retorno à experiência política do mundo antigo, mas propõe “uma política da natalidade fundada na potência criativa da vida que transcende a própria vida.” (p. 332), ou seja, na capacidade que o homem tem, pelo fato de ter nascido, de criar algo inteiramente novo, assumindo sua singularidade e ação política.

A última parte de *Vidas em Risco* é dedicada à ética em tempos de risco de vida. A hipótese inicial proposta por Duarte seria a possibilidade de uma reflexão ética na filosofia heideggeriana. Essa reflexão não teria como pano de fundo uma teoria ética sistemática. Assim, a presente proposta levanta

pelo autor parte da possibilidade de uma ética da *finitude*, presente em *Ser e tempo*, uma ética e ontologia que não deve ser pensada a partir de categorias metafísicas, mas deve ter como referência a “essência do *ethos*.” Desse modo, é a partir das sentenças da analítica existencial de Heidegger, que se apresentará um questionamento ético, capaz de reconhecer o outro em sua alteridade,

compreendendo a si e aos demais a partir do mundo compartilhado nas ocupações do mundo circundante, o *Dasein* existe segundo o modo de ser em que o eu pode vir a se confundir com o outro. (p. 359).

No entanto, o poder ser do *Dasein* não pode permanecer preso consigo a preocupação cotidiana e com os outros, o que Heidegger chamou de “abertura no modo de fechamento.” O *Dasein* em sua relação de alteridade para consigo deve abrir-se ao outro enquanto outro e, nesse ponto, reside o caráter ético da analítica. Afirma Duarte,

É por meio da escuta e resposta dedicada à voz do outro que já trago junto a mim que eu me torno responsável, não apenas por quem sou e pelo que faço no mundo, mas também pelos outros em sua alteridade, no modo específico da “preocupação libertadora” (p. 376).

Outra proposta levantada por Duarte são as implicações éticas presentes nas reflexões ontológicas de Heidegger sobre a linguagem, contidas em *Ser e tempo*. A abordagem de Heidegger sobre a linguagem propõe uma crítica à concepção da linguagem como mero instrumento de comunicação e propõe, ainda, pensar a hipótese de que o acolhimento do ser, presente na reflexão heideggeriana tardia sobre a linguagem, possibilita pensar o acolhimento do outro, gerando implicações de caráter ético, de modo que, acolher o outro é deixar ele ser o que é, livre de regras e critérios e iluminado pela abertura no qual aparece. Assim, o pensamento e a linguagem, não podem ser causados por procedimentos lógicos, “mas acontecem como resposta à es-

cuta de um apelo, o apelo do ser doador do outro *ek-sistente*." (p. 410).

O penúltimo capítulo do livro em questão aborda a ética do cuidado de si como cuidado político do outro, fazendo, então, uma aproximação entre o pensamento do último Foucault e sua hermenêutica do sujeito e a analítica ontológico-existencial de Heidegger. Segundo o autor, tanto Foucault como Heidegger fazem uma radical interrogação sobre o estatuto ontológico da subjetividade, o que possibilita novamente uma aproximação entre ambos. Destarte, para Heidegger, estamos entregues a nossa mundanidade e nos encontramos passivos de recebermos definições que forjam a nossa identidade, onde "o ser-aí se afasta do que pode ser para se compreender apenas como aquilo que já se disse a seu respeito." (p. 420). Baseado nisso, é proposto uma desconstrução das certezas primeiras da filosofia moderna. Também Foucault em sua tese da constituição do sujeito sujeitado aponta para a trama que predefine cotidianamente a nossa identidade através das relações entre saber e poder. Nesse aspecto, tanto Heidegger quanto Foucault apontam uma modificação da relação consigo que "é condição para o encontro e o cuidado de si e dos outros." (p. 422), escapando a redução do Outro ao Mesmo e as normatizações da subjetividade, levando o homem a se singularizar e tornar-se um sujeito autônomo do cuidado de si, alterando sua relação com os outros, pois o cuidado ético de si é sempre também cuidado ético do outros. Assim, seguindo André Duarte, podemos dizer que

a resistência aos poderes subjetivadores pode vir a ensejar a transformação e a modificação estético-política de si, dos outros e, portanto, do próprio mundo. (430).

O livro termina com um capítulo dedicado a Hannah Arendt e a ética da exemplaridade subversiva. No texto, Duarte busca extrair, a partir das reflexões arendtianas, "uma alternativa de resistência à violência política do mundo contemporâneo." (p. 431).

Para o autor, Arendt não é uma pensadora ética no sentido tradicional, mas uma pensadora que se propôs fazer uma reflexão entre o ético e o político, questionando a subordinação da ética e da política a metafísica. Assim, ele afirma que segundo Arendt "a ação, o pensamento e o juízo não metafísicos são simultaneamente éticos e políticos." (p. 437), isto é, a política pressupõe o acolhimento ético do outro enquanto outro. Segundo Arendt, estamos imersos aos perigos da normatividade das sociedades de massa, que visam neutralizar a ação espontânea e o exercício autônomo de pensar e do julgar, o que torna necessário a aparição pública de exemplos, mesmo que silenciosos, de ações subversivas a essa ordem estabelecida, possibilitando a iniciação de éticas e políticas de resistência. Assim, o autor expõe o fato de Arendt ter observado a atitude de alguns cidadãos que resistiram e se opuseram ao mal pregado pelo totalitarismo, ousando pensar e julgar por si próprios, importando para ela "o fato de que tal conduta resistente constitui a manifestação exemplar da discreta subversão possível." (p. 443). Pensar e julgar é ao mesmo tempo escolher para si um outro eu que me possibilita avaliar todos os demais, tornando essa escolha de si uma escolha do outro capaz de aceitar a felicidade pública e acolher as decisões políticas que visam a todos. Desse modo, Duarte afirma que Arendt

soube reconhecer as fundamentais implicações éticas e políticas de atividades solitárias, individuais, silenciosas e intransferíveis, tais como o pensar e o julgar por si mesmo. (p. 450).

Atividades essas muitas vezes de resistência e subversão, que devem torna-se modelo de exemplaridade ético-política para as outras pessoas e para a pluralidade dos homens.

Por fim, a crítica do presente exposta por André Duarte em seu livro *Vidas em risco* a partir dos pensadores Heidegger, Arendt e Foucault constitui uma grande análise do risco a que está exposta a vida nos dias atuais. Nas sociedades modernas a

vida passou a ser o grande problema, de modo que sua manutenção torna-se alvo de políticas de governamentalidade, impedindo o homem de exercer seu potencial de espontaneidade e criatividade e normatizando o destino de suas vidas. A grande questão que se apresenta é: como escapar a essa tendência biopolítica e biotecnológica em que se encontra a humanidade? Logo, é a partir dessa questão que Duarte propõe seu diagnóstico crítico do presente. Foi justamente por perceber que a vida encontra-

-se em risco que pensadores como Heidegger, Arendt e Foucault propuseram uma crítica do presente e a busca de alternativas que permitissem ao homem, no uso de suas potencialidades, escapar a essa destruição éticas e políticas propostas pela modernidade tecnocientífica. Portanto, utilizando as palavras de Oswaldo Giacóia Junior na apresentação do presente livro, podemos dizer que a leitura do livro *Vidas em risco* de André Duarte nos possibilita um exercício filosófico e cientificamente proveitoso.

KUHN, Thomas S. *A Estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

A obra *A Estrutura das Revoluções Científicas* do consagrado físico e pesquisador da História e da Filosofia das Ciências, Thomas Kuhn, apresenta um trabalho mais acabado de uma de suas pesquisas que ele tem iniciado na sua própria pós-graduação em Física para apresentar a “ciência física para os não cientistas.” (KUHN, 2009, p. 9). Pesquisa essa que lhe foi de tão grande importância a tal ponto de ter redirecionado seus próprios planos profissionais da física em si para a própria História e Filosofia das Ciências.

Através de suas pesquisas a partir de grandes escritores da História e Filosofia das Ciências tais como, Alexandre Koyré, Émile Meyerson, Hélène Metzger e Anneliese Maier, sistematizou a re-edição da presente obra de 1969 com um novo posfácio de mais sete capítulos esclarecedores de alguns conceitos centrais de sua teoria, e, mantendo o prefácio da edição de 1962, a antiga introdução e os doze capítulos já presentes na primeira edição deste tratado. Tratado esse que foi para além da tarefa de simplesmente expor um apanhado histórico da própria Física. Isso porque, ele foi além ao apresentar e defender a própria tese dos *paradigmas*. Ele mesmo afirmou que o “estudo da história da ciência deveria nos levar a obter uma nova imagem de ciência.” (KHUN, 2009, p. 22). Em outras pa-

lavras é o que deixa claro já no prefácio da extensa obra:

A tentativa de descobrir a fonte dessa diferença levou-me ao reconhecimento do papel desempenhado na pesquisa científica por aquilo que, desde então, chamo de ‘paradigmas’ as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência. Quando esta peça do meu quebra-cabeça encaixou no seu lugar, um esboço preliminar deste ensaio emergiu rapidamente. (KHUN, 2009, p. 13).

Deste modo, se até Copérnico, todos viram o céu estrelado e sua relação com o planeta da mesma forma, o que mudou a interpretação dele para com os anteriores foi sua forma diferenciada de pensar, raciocinar e se posicionar de forma heurística. Analisar diferentes formas do pensar é uma parte essencial do surgimento do paradigma filosófico e da evolução das próprias ciências (KUHN, 2009, p. 158). Se por ciência, por muito tempo entendeu-se como um conjunto de conhecimentos necessários e universais, algo como imutável, como pretendia Immanuel Kant (prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*) e se pode corroborar nos demais dicionários de língua

* Mestre em Filosofia pela UFRGS. Professor da Rede Federal de Ensino – IFRS Campus Rio Grande.

portuguesa ou nos próprios manuais de ciências vigentes até hoje, para Kuhn (2009), a ciência é afetada por constantes revoluções que vão modificando-a. Ela é um constante processo, um vir-a-ser jamais pronto, acabado, pois a todo o momento podem e devem surgir novos paradigmas que vão aperfeiçoando-a.

É na ciência normal, diz Kuhn (2009) que a história das ciências é vista como um repositório de cronologias. Se ela fosse vista de modo diferente, "poderia produzir uma transformação decisiva da imagem da ciência que atualmente nos domina" (KHUN, 2009, p. 19). Nela, o conteúdo da ciência é "exemplificado de maneira ímpar pelas observações, leis e teorias descritas em suas páginas." (KHUN, 2009, p. 20). Afirmando que os

métodos científicos são simplesmente aqueles ilustrados pelas técnicas de manipulação empregadas na coleta de dados de manuais, juntamente com as operações lógicas utilizadas ao relacionar esses dados às generalizações teóricas desses manuais. O resultado tem sido um conceito de ciência com implicações profundas no que diz respeito à sua natureza e desenvolvimento. (KHUN, 2009, p. 20).

Afirmam também que a "ciência é a reunião de fatos, teorias e métodos" (KHUN, 2009, p. 20). A pesquisa, por sua vez, "firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas" (KHUN, 2009, p. 29). Mas há hipóteses que não querem calar como a de que "talvez a ciência não se desenvolva pela acumulação de descobertas e invenções individuais" (KHUN, 2009, p. 21). E, para tanto, analisa-se muitas investigações em torno de perguntas que não querem calar, tais como: Quando foi descoberto o oxigênio? Quem foi o primeiro a conceber a conservação de energia? Quem de fato descobriu a luz?

Analisando para tal fim a

"Física de Aristóteles, O Almagesto de Ptolomeu, Os Principia e a Optica de Newton, a eletricidade de Franklin, A Química de Lavoisier, A Geologia de Lyell,

esses e muitos outros trabalhos." (KHUN, 2009, p. 30), conclui que todas as grandes descobertas científicas não serviram a não ser "por algum tempo, para definir implicitamente os problemas e métodos legítimos de um campo de pesquisa para as gerações posteriores e praticantes da ciência" (KHUN, 2009, p. 30).

Ou seja, na verdade, toda nova e grande descoberta científica é como se tivesse uma 'espécie de validade'. Ao mesmo tempo em que ela responde perguntas até então não respondidas e "consiste na atualização da promessa do sucesso de um paradigma." (KHUN, 2009, p. 44), e suas verdades "são essenciais para o desenvolvimento das ciências." (KHUN, 2009, p. 45), deixa outras perguntas em aberto que poderão ser respondidas por futuros e novos paradigmas ao ser a ciência dinâmica e não estática e permanente.

Deste modo, a partir da análise da própria ciência normal exposta nos três primeiros capítulos desta obra, passa primordialmente a defender, no restante da obra, que "esses estudos históricos sugerem a possibilidade de uma nova imagem da ciência." (KHUN, 2009, p. 22). Uma nova imagem da ciência que não é desenvolvida pela mera memorização de tudo o que se tem feito no passado, mas de

uma pesquisa eficaz que raramente começa antes que uma comunidade científica pense ter adquirido respostas seguras para suas perguntas e [...] na mudança das regras anteriormente aceitas e sua reconstrução. (KHUN, 2009, p. 23-25).

A própria história da química e da física têm nos mostrado que foi exatamente a partir de suas crises, seus conflitos e problemas "que abriu caminho para a emergência de novas teorias como a da relatividade." (KHUN, 2009, p. 100). A consciência do problema (anomalia) é "um pré-requisito para todas as mudanças de teoria aceitáveis." (KHUN, 2009, p. 94). Para tanto, exemplifica que

a astronomia ptolomaica estava numa situação escandalosa antes dos trabalhos de Copérnico. E, as contribuições de Galileu ao estudo do movimento estão estre-

tamente relacionadas com as dificuldades descobertas na teoria aristotélica pelos críticos escolásticos. (KHUN, 2009, p. 94).

A própria descoberta da teoria do heliocentrismo por Copérnico “foi resultado de uma grande crise enfrentada nas ciências de seu contexto histórico.” (KHUN, 2009, p. 104).

A nova concepção de ciência apresentada é assim a que constantemente procura resolver outros quebra-cabeças a partir do “fracasso das regras existentes e do prelúdio [...] de novas regras.” (KHUN, 2009, p. 100). Além é claro, da “sólida rede de compromissos ou adesões – conceituais, teóricos, metodológicos e instrumentais.” (KHUN, 2009, p. 66). Isso pois, “a interpretação dos dados é essencial para o empreendimento que o explora.” (KHUN, 2009, p. 160). E, “nenhuma história natural pode ser interpretada na ausência de pelo menos algum corpo implícito de crenças metodológicas e teóricas.” (KHUN, 2009, p. 37). A

descoberta de um novo tipo de fenômeno é necessariamente um acontecimento complexo, que envolve o reconhecimento tanto da existência de algo, como de sua natureza. (KHUN, 2009, p. 81, *itálicos do autor*).

Uma descoberta é um processo que exige observação, novos conceitos, a assimilação de uma nova teoria e uma mudança para novos paradigmas. A nova descoberta só surge após a estreita articulação entre a experiência e a teoria! (KHUN, 2009).

As novas descobertas “incluem a consciência prévia de um problema, de um plano de conceitos, de um plano de observações e a conseqüente mudança de procedimentos.” (KHUN, 2009, p. 89).

A novidade somente surge da dificuldade [...] contra um pano de fundo fornecido pelas expectativas. [...] É com maior familiaridade que dá origem a consciência de uma anomalia ou permite relacionar o fato a algo que anteriormente não ocorreu conforme o previsto. (KHUN, 2009, p. 91).

Das novas descobertas surgem os novos paradigmas. Paradigmas são

as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo,

fornece problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência. Quando esta peça do meu quebra-cabeça encaixou no seu lugar, um esboço preliminar deste ensaio emergiu rapidamente (KHUN, 2009, p. 13).

É um conceito estreitamente vinculado com ‘ciência normal’ e com a escolha do mesmo, pretende tal autor apresentar modelos já

aceitos na prática científica real – exemplos que incluem ao mesmo tempo, lei, teoria, aplicação e instrumentação – proporcionem modelos dos quais brotam as tradições coerentes e específicas da pesquisa científica. (KHUN, 2009, p. 30).

É “um objeto a ser melhor articulado e precisado em condições novas ou mais rigorosas.” (KHUN, 2009, p. 44). Eles são importantes porque afetam a estrutura do grupo que atua nesse campo. Além disso, eles

forçam os cientistas a investigarem alguma parcela da natureza com uma profundidade e de uma maneira tão detalhada que de outro modo seria inimaginável. (KHUN, 2009, p. 45).

Pela exposição e análise dos paradigmas busca-se assim colaborar com o empreendimento das revoluções científicas que são “as investigações extraordinárias que finalmente conduzem a profissão a um novo conjunto de compromissos, a uma nova base para a prática de ciência.” (KHUN, 2009, p. 24). São elas que “desintegram a tradição da ciência normal e apontam novas teorias.” (KHUN, 2009, p. 25):

As descobertas não são eventos isolados, mas episódios prolongados, dotados de uma estrutura que aparece regularmente. a descoberta começa com a consciência de anomalia, isto é, com o reconhecimento de que, de alguma maneira, a natureza violou as expectativas paradigmáticas que governam a ciência normal (KHUN, 2009, p. 78).

Mas como surgem novos paradigmas? Novos paradigmas surgem das crises e problemas. Nas palavras de Khun (2009, p. 120):

É sobretudo nos períodos de crises reconhecidas que os cientistas se voltam

para a análise filosófica como um meio para resolver as charadas de sua área de estudos. Em geral os cientistas não precisam ou mesmo desejam ser filósofos. Na verdade, a ciência normal usualmente mantém a filosofia criadora ao alcance da mão e provavelmente faz isso por boas razões. (KHUN, 2009, p. 119).

A crise é

como um prelúdio apropriado à emergência de novas teorias, especialmente após termos examinado uma versão em pequena escala do mesmo processo, ao discutirmos a emergência de descobertas. (KHUN, 2009, p. 117).

Ela traz a experiência do pensamento que desempenhou um papel tão importante no progresso da pesquisa científica. Isso porque, foi exatamente através da experiência de pensamento analítico que Galileu, Einstein, Bohr e outros conseguiram avanços paradigmáticos, impossível de obter-se no laboratório. Acima das qualificações do laboratório estão os atributos da mente. Logo, o processo do desenvolvimento científico não é um processo meramente cumulativo!

A transição de um paradigma em crise para um novo [...] está longe de ser um processo cumulativo obtido através de uma articulação do velho paradigma. É antes uma reconstrução da área de estudos a partir de novos princípios, reconstrução que altera algumas das generalizações teóricas mais elementares do paradigma, bem como muitos de seus métodos e aplicações. Durante o período de transição haverá uma grande coincidência (embora nunca completa) entre os problemas que podem ser resolvidos pelo antigo paradigma e os que podem ser resolvidos pelo novo. Haverá igualmente uma diferença decisiva no tocante aos modos de solucionar os problemas. Completada a transição, os cientistas terão modificado a sua concepção da área de estudos, de seus métodos e de seus objetivos (KHUN, 2009, p. 116).

A resposta a crise e o desenvolvimento de novas revoluções científicas pressupõem a

atenção científica sobre uma área problemática bem delimitada e ao preparar a mente científica para o reconhecimento das anomalias experimentais pelo que realmente são, as crises fazem frequentemente proliferar novas descobertas. (KHUN, 2006, p. 120).

O novo paradigma “emerge repentinamente, algumas vezes no meio da noite, na mente de um homem profundamente imerso na crise.” (KUHN, 1996, p. 122). “Confrontados com anomalias ou crises, os cientistas tomam uma atitude diferente com relação aos paradigmas existentes.” (KHUN, 1996, p. 123). Paradigmas esses que vão mudando a partir das novas Revoluções Científicas. A natureza e a necessidade das revoluções científicas são assim analisadas pelo oitavo capítulo da obra onde o autor se questiona pelo que de fato “são revoluções científicas e qual sua função no desenvolvimento científico?” (KUHN, 1996, p. 125). E responde:

Consideramos revoluções científicas aqueles episódios de desenvolvimento não-cumulativo, nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com um anterior. (KUHN, 1996, p. 125).

Mas como elas teriam início? Assim Kuhn sintetiza:

As revoluções científicas iniciam-se com um sentimento crescente, também seguidamente restrito a uma pequena subdivisão da comunidade científica, de que o paradigma existente deixou de funcionar adequadamente na exploração de um aspecto da natureza, cuja exploração fora anteriormente dirigida pelo paradigma [...] O sentimento de funcionamento defeituoso, que pode levar a crise é um pré-requisito para a revolução. (KUHN, 1996, p. 126).

É dessas revoluções que surgem novos paradigmas, mas qual é o critério para a escolha de um paradigma? Como nas Revoluções políticas, não há critério superior ao do consentimento de uma comunidade! Toda revolução científica tem a sua filosofia, sem a mesma, ela torna-se nula!

“Para descobrir como as revoluções científicas são produzidas, teremos, portanto, que examinar não apenas o impacto da natureza e da lógica, mas igualmente as técnicas de argumentação persuasiva que são eficazes no interior dos grupos que constituem a comunidade dos cientistas” (KUHN, 1996, p. 128).

As novas descobertas emergem “na medida em que as antecipações sobre a natureza e os instrumentos do cientista demonstrem estar equivocados [...] buscando-se assim a destruição dos paradigmas vigentes.” (KUHN, 1996, p. 130-131). Daqui resulta a importância da anomalia. Apenas as anomalias reconhecidas é que fazem surgir novas teorias! Exemplifica, para tanto, que “unicamente após a rejeição da teoria calórica é que a conservação da energia pôde tornar-se parte da ciência.” (KUHN, 1996, p. 132).

Se as teorias existentes obrigam o cientista somente com relação às aplicações existentes, então não pode haver surpresas, anomalias ou crises. Mas esses são apenas sinais que apontam o caminho para a ciência extraordinária. (KUHN, 1996, p. 135).

Ciência essa, a verdadeira e respeitável, pois são todas as suas mudanças “que governam os problemas, conceitos e explicações admissíveis.” (KUHN, 1996, p. 141). Mas que para tanto, depende de investigações que produzam novos resultados, novos paradigmas. São

as mudanças de paradigmas que realmente levam os cientistas a ver o mundo definido por seus compromissos de pesquisa de uma maneira diferente. [...] Após uma revolução, os cientistas reagem a um mundo diferente. (KUHN, 1996, p. 148).

Ao aprender um paradigma adquire-se “ao mesmo tempo uma teoria, métodos e padrões científicos, que usualmente compõem uma mistura inexplicável.” (KUHN, 1996, p. 144). Os “paradigmas são parte constitutiva da ciência [...] e são eles que nos ensinam coisas diferentes acerca da população do universo e sobre o comportamento dessa população!” (KUHN, 1996, p. 137-145). Em outras palavras,

quando mudam os paradigmas, muda com eles o próprio mundo. Guiados por um novo paradigma, os cientistas adotam novos instrumentos e orientam seu olhar em novas direções. (KUHN, 1996, p. 147).

Deste modo,

um paradigma é um pré-requisito para a própria percepção [...] Embora o mundo não mude com a mudança de paradigma, depois dela o cientista trabalha em um mundo diferente, [...] o cientista que abraça um novo paradigma é como o homem que usa lentes inversoras [...] o que eram patos no mundo do cientista antes da revolução posteriormente são coelhos. (KUHN, 1996, p. 148-150).

Sendo assim, os quatro últimos capítulos expõem além das objeções a Popper e a defesa de que a ciência não é cumulativa, a ideia de que há uma própria filosofia que acompanha o cientista ao não apenas observar, mas interpretar e selecionar dados! A interpretação, como já exemplificou no capítulo dois, desempenha um papel central para seu próprio desenvolvimento. “Dois homens com as mesmas impressões na retina podem ver coisas diferentes.” (KUHN, 1996, p. 165). Há um mundo interior e mental do cientista que lhe é pressuposto.

O mundo do cientista devido a experiência da raça, da cultura, e finalmente, da profissão contida no paradigma, veio a ser habitado por planetas e pêndulos, condensadores e minerais compostos e outros corpos do mesmo tipo. Comparadas com esses objetos da percepção, tanto as leituras de um medidor como as impressões da retina são construções elaboradas às quais a experiência somente tem acesso direto quando o cientista, tendo em vista os objetivos especiais de sua investigação, providencia para que isso ocorra. (KUHN, 1996, p. 166, grifo nosso).

Por fim, no último capítulo do desenvolvimento desta obra, analisa o progresso resultante através destas revoluções. O “resultado do trabalho criador bem sucedido é o progresso.” (KUHN, 1996, p. 206), mas um progresso que não deve ser unicamente

material, mas também moral e cultura. Há também um progresso moral e cultural que muitas vezes é alienado pelas revoluções da ciência normal, contudo também é de suma importância para a ciência extraordinária. O posfácio busca esclarecer tanto as dife-

rentes acepções de paradigmas empregados na presente obra, como a diferença entre o conhecimento tácito e a intuição, bem como a relação entre as revoluções, o relativismo e a natureza da própria ciência já expostas ao longo da obra.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará e visa divulgar, prioritariamente, resultados de pesquisas nas linhas: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e resultar de pesquisa, devem ser revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e devem enviar seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência logo abaixo do título.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5.
- Parágrafo recuado em 1,25 à esquerda, espaço interlinear de 1,5 e espaçamento antes e depois zero.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.). As notas explicativas devem vir em notas de rodapé. As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso].

Informações e envio dos artigos para o e-mail:
argumentos@ufc.br e odilio@uol.com.br



Impressão e Acabamento
Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará - UFC
Av. da Universidade, 2932 - Fundos, Benfica
Fone/Fax: (85) 3366.7485 / 7486 - CEP: 60020-181
Fortaleza - Ceará - Brasil
iu.arte@ufc.br - www.imprensa.ufc.br