

ISSN 1415 - 4668



ANO 2010

REVISTA IDEACÃO
Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia

Conselho Editorial

Antônia Pereira Bezerra (Universidade Federal da Bahia - UFBA)
Antônio José Romera Valverde (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP)
Aurino Ribeiro Filho (Universidade Federal da Bahia)
Carlos Ziller Camenietzki (Museu de Astronomia e Ciências Afins/CNPQ)
Catherine Moreira Bryan (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWU/USA)
Charbel NiñoEl-Hani (UFBA)
Constança Marcondes César (Pontifícia Universidade de Campinas-PUCCAMP)
Desidério Murcho (King's College - UK)
Dante Augusto Galeffi (UFBA)
Eduardo Chagas Oliveira (UEFS)
Edvaldo Souza Couto (UFBA)
Eliab Barbosa Gomes (UEFS)
Elyana Barbosa (UFBA)
Graça Simões (Bibliotecária da UEFS)
Hugo Aznar (C.E.U. San Pablo–Valencia/Espanha)
Israel de Oliveira Pinheiro (UFBA)
James Fieser (The University of Tennessee at Martin)
João Alves Campos (UEFS)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Joceval Bitencourt (Universidade Estadual da Bahia/UNEB)
Jorge Alberto da Costa Rocha (UEFS)
Jorge Vital de Brito Moreira (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWU/USA)
José Crisóstomo de Souza (UFBA)
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos (UEFS)
Lêda Silva Guimarães (Psicanalista)
Leonidas Hegenberg (Instituto Brasileiro de Filosofia)
Maria Constança Pissara (PUC/SP)
Mariluze Ferreira de Andrade e Silva (Universidade Federal de São João Del-Rei/UFES)
Nilo Henrique Neves dos Reis (UEFS)
Olivier Freire Júnior (UFBA)
Raquel de Matos Cardoso Vale (UEFS)
Sérgio Antônio Carlos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Periodicidade: Semestral

Os artigos e demais textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores. A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

Ficha Catalográfica: Biblioteca Central Julieta Carteadó

Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana - Feira de Santana - v. 1, n. 1 (1997-)
n.23, jul./dez. 2010

Semestral

ISSN 1415 - 4668

1. Filosofia - Periódicos I Universidade Estadual de
Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos
Filosóficos.

CDU 1



**Núcleo Interdisciplinar
de Estudos e Pesquisas em Filosofia
[NEF/ UEFS]**

Coordenador Geral
Eduardo Chagas Oliveira

Vice-coordenador
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos

Secretária
Jaciene Silva e Carvalho

Membros
Ângelo Márcio Gonçalves / Antônio César Ferreira da Silva /
Caroline Vasconcelos Ribeiro / Eduardo Chagas Oliveira / Elyana
Barbosa / João Alves Campos / Jorge Alberto da Costa Rocha /
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos / Nilo Henrique Neves dos Reis

Membros Associados
Edvaldo Couto (UFBA) / Geovana da Paz Monteiro(UFRB) /
Israel Pinheiro (UFBA) / Ivana Libertadoira Borges Carneiro
(UNEB) / Joceval Bitencourt (UNEB) / Jorge Moreira
(UWO/USA) / Marcelo Santana (UFRB) /
Wilson Nascimento Santos (UFBA)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA

REITOR

José Carlos Barreto de Santana

VICE-REITOR

Washington Almeida Moura

DIRETOR DO DCHF

Departamento de Ciências Humanas e Filosofia

Onildo Araújo da Silva

VICE-DIRETOR DO DCHF

Jaimeval Caetano de Souza

EDITOR RESPONSÁVEL

Eduardo Chagas Oliveira

EDIÇÃO DE TEXTO

Leticia Telles (UNEB) — Inglês

Daniela Chagas Oliveira (NEF/UEFS) — Espanhol

PROJETO GRAFICO, EDITORAÇÃO E CAPA

Jaciene Silva e Carvalho

NESTE NÚMERO

Bruno Fontes

Celso de Jesus Silva

Eduardo Chagas Oliveira

Jorge Alberto da Costa Rocha

José Crisóstomo de Souza

Rodrigo Ornelas

Sergio Hugo Menna

Solicita-se permuta. Exchange desired

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia — NEF

Universidade Estadual de Feira de Santana — UEFS



REVISTA IDEÇÃO

Revista do Núcleo Interdisciplinar
de Estudos e Pesquisas em Filosofia da
Universidade Estadual de Feira de Santana

Endereço para correspondência. Address for correspondence

Universidade Estadual de Feira de Santana
Avenida Transnordestina, S/N — Novo Horizonte
CEP: 44.036-900 Caixa Postal 294
Tel: (75) 3161-8209 e-mail: nef@uefs.br
Feira de Santana — Bahia — Brasil

EDITORIAL PROCEDURES

IDEAÇÃO, a UEFS's journal which is published every semester, deals with Philosophical Scientific issues in the format of papers, communications, reviews and others.

Works submitted to this journal must match the following procedures:

a) Preferably be unpublished, originally written in Portuguese, Spanish, French or English, observing the current official orthography and the rules for bibliographical reference according to the ABNT¹;

b) Be formatted for Word for Windows 7.0, in letter-size paper (21,6x27,9 cm), Front side only, double space, 25 lines per page, numbered on the upper right side, with maximum number of 24 pages;

c) Be preceded by an ABSTRACT in both Portuguese and English of 150 words max. This item does not refer to either literary texts or reviews. It should also include as well as 3 (three) KEY-WORDS both in Portuguese and in English;

d) Make use of FOOTNOTES and/or REFERENCES at the end the text, numbered in crescent order (references can come in alphabetical order);

e) Present tables and illustrations with their proper legends in a separate page. There should be reference in the text of where they should be placed. Illustrations must be print in drawing paper;

f) In an extra page, print title of the work, name of the author(s), titles and name of the institution to which he is affiliated. In the abstract of theses/dissertations, indicate: name of the author, his title, title of the thesis/dissertation, institution, course, area of expertise, advisor, date of act.

g) Send two copies of the work to the Editor, along with a copy of it in a floppy disk, with author's authorization for publishing.

ATTENTION: The texts must follow the norms above

NORMAS EDITORIAIS

A Revista IDEIAÇÃO da UEFS, de periodicidade semestral, constitui-se de matéria Filosófica, Científica, sob forma de artigos, comunicações, resenhas e outros.

Todo trabalho que se destina a este periódico deverá:

a) ser, preferencialmente, inédito, redigido em língua Portuguesa ou Espanhola, Francesa ou Inglesa, levando-se em conta a ortografia oficial vigente e as regras para a indicação bibliográfica, conforme a ABNT;

b) Ser em Word For Windows 7. 0, em papel tamanho carta (21,6 X 27,9), numa única face, espaço duplo, 25 linhas por laudas, com numeração à margem superior direita tendo, no máximo, 24 laudas;

c) ser precedido de TÍTULO, em língua Portuguesa e Inglesa, RESUMO, em língua Portuguesa, de no máximo, 150 palavras, com o respectivo ABSTRACT (este item não se refere nem aos textos literários nem as resenhas), bem como, 3 (três) PALAVRAS-CHAVE em língua Portuguesa e os 3 (três) KEY-WORDS em língua Inglesa;

d) trazer as NOTAS e/ou as REFERÊNCIAS indicadas no final do texto e numeradas em ordem crescente (as referências poderão apenas alfabéticas);

e) apresentar as tabelas e ilustrações com suas devidas legendas, em folha à parte (deverá haver indicação, no texto do lugar em que serão intercaladas). As ilustrações deverão ser feitas em papel vegetal;

f) em uma página extra, indicar após o título do trabalho: nome do autor, titulação e nome do órgão a que está vinculado. Nos resumos de tese, indicar: nome do autor e titulação, título da dissertação, instituição, curso, área de concentração, orientador, data de defesa;

g) ser encaminhado em duas vias para o Editor da Revista, acompanhado de uma cópia em disco flexível, com autorização do autor para publicação.

ATENÇÃO: Os textos deverão se encaixar nestas normas

REVISTA IDEACÃO

FEIRA DE SANTANA	n. 23	p. 1 - 179	Ano 2010
------------------	-------	------------	----------

Sumário - Summary

Normas Editoriais - Editorial Rules

Apresentação - Presentation

Artigos - Articles

Artigos - Articles

**HISTÓRICO DO ENSINO DE FILOSOFIA NO BRASIL:
CONTEXTO POLÍTICO-SOCIAL E LEGISLAÇÕES VIGENTES**

Bruno Fontes

17 - 41

**A FABRICAÇÃO DE HUMANOS E O SEQUESTRO DA SUBJETIVIDADE:
O BIOPODER COMO PARADIGMA DO SÉCULO XXI**

Celso de Jesus Silva

43 - 58

**A MOTIVAÇÃO DAS DECISÕES JUDICIAIS:
ENTRE O REALISMO E A PRAGMÁTICA JURÍDICA**

Eduardo Chagas Oliveira

59 - 84

**A FILOSOFIA COMO “DERMATOLOGIA”:
CERTA CONVERGÊNCIA ENTRE FOUCAULT E DELEUZE**

Jorge Alberto da Costa Rocha

85 - 113

UNGER, PRAGMATISMO ROMÂNTICO E DEMOCRACIA RADICAL

José Crisóstomo de Souza

115 - 129

**MAX STIRNER E O LIBERALISMO HUMANO:
CRÍTICA A BRUNO BAUER**

Rodrigo Ornelas

131 - 148

**A FILOSOFIA MODERNA E A DISTINÇÃO
‘RACIONALISMO’/‘EMPIRISMO’**

Sergio Hugo Menna

149 - 179

EDITORIAL

Depois de termos sido agraciados com a excelente seleção de textos apresentada nos dois volumes do número de Ideação que antecedeu esta coletânea de artigos, somos compelidos a aceitar o entendimento de que Ideação alcançou um notório enquadramento de periódico especializado, preponderantemente, em textos filosóficos. Desta vez, no entanto, contrariamente aos volumes temáticos acerca da “Filosofia da Psicanálise”, voltamos a ter uma edição multitemática, que pôde contar com a colaboração de pesquisadores em diversos estágios da formação acadêmica.

O texto de abertura evoca o “histórico do ensino de filosofia no Brasil” à luz do “contexto político-social e legislações vigentes”, conforme o olhar projetado pelo pesquisador Bruno Fontes em estudos desenvolvidos com o intuito de pensar uma (re-)significação da Filosofia, enquanto área do conhecimento, na contemporaneidade brasileira. Para além de contemplar a dicotomia habitual entre a Filosofia enquanto prática e a Filosofia enquanto arcabouço de conhecimentos teóricos historicamente constituídos no ocidente, a proposta do autor procura perceber a Filosofia como disciplina escolar.

Celso Silva, dialogando com ideias remanescentes da teoria de Michel Foucault, elabora uma reflexão acerca do Biopoder como paradigma do século XXI. Para tanto, discute as possibilidades de sustentação de propostas eugênicas amparadas em alicerces científicos. A Genética, neste caso específico, é pensada como um instrumento capaz de consolidar um “poder”, permitindo a padronização das formas de vida, em detrimento da multiplicidade típica da “vida natural”. Seguindo esta argumentação, “A Fabricação de Humanos e o Sequestro da Subjetividade”

propõe uma reflexão filosófica, sobre questões contemporâneas de caráter transdisciplinar.

Em um pequeno texto sobre a Motivação das Decisões Judiciais, sugiro ao leitor que siga as premissas em torno das quais investigo o Realismo e a Pragmática Jurídica. Discutindo as bases do Positivismo Jurídico, edificado sob a égide das ideias de Kelsen, questiono a (suposta) decorrência necessária de uma decisão a partir da subsunção estrita do fato à norma, motivo pelo qual o texto se inicia com o seguinte questionamento: “uma decisão judicial decorre necessariamente da aplicação da norma?”.

Buscando uma convergência entre Foucault e Deleuze, o colega Jorge Alberto Rocha se predispõe a pensar a “Filosofia como Dermatologia”. Com este intuito, oferece ao leitor uma aproximação entre os conceitos elaborados pelos autores franceses, centrando seu campo de interesses no firme propósito de entender a herança kantiana em torno da qual se sustenta o entendimento de que o conceito corresponde a um “dizer de superfície”.

O Professor José Crisóstomo de Souza, em “Unger, Pragmatismo Romântico e Democracia Radical”, resgata questões associadas à possibilidade de transformação dos países emergentes, em especial do Brasil, sob uma ótica de ruptura e continuidade com a tradição dominante, conforme entendimento de Mangabeira Unger. A expressão do pensamento deste intelectual serve de amparo para uma discussão concomitante de igual relevância: o destaque para a construção de uma filosofia original em contraponto a um modelo que privilegia o trabalho hermenêutico de tratamento dos textos canônicos.

Em perspectiva análoga à disposta no texto do Professor Crisóstomo de Souza, enfocando a tradição que herdamos dos jovens hegelianos, encontramos o texto de Rodrigo Ornelas.

Em seu trabalho, Ornelas destaca a afinidade temática e as divergências teóricas existentes entre os pensadores de maior expressão da vertente mais radical da chamada “esquerda hegeliana”: Bruno Bauer e Max Stirner. Concedendo expressivo destaque à crítica que este faz àquele, mostra como esta crítica pode ser compreendida sob um enfoque estendido, capaz de ensejar uma crítica à própria concepção de modernidade.

Encerrando a presente edição encontramos “A Filosofia Moderna e a Distinção ‘Racionalismo’/ ‘Empirismo’”, texto no qual o Professor Sergio Menna discute “as características, os problemas e as limitações” das duas categorias historiográficas enunciadas no título. Propondo uma apropriação meta-historiográfica dos conteúdos associados às respectivas categorias, circunscreve alguns autores modernos, suas respectivas obras e teorias, para desconstruir o entendimento habitual que os encarcera em categorias estanques de modo acrítico.

Como se percebe, Ideação torna a oferecer textos de matizes conceituais bem diferenciados, mas capazes de cristalizar a sua condição de periódico essencialmente filosófico, articulados com a perspectiva interdisciplinar que caracteriza a sua “natureza originária”. Ao leitor, reiteramos o convite para apreciar os entendimentos e propor suas críticas com o fito de aquecer a interlocução entre os membros da comunidade filosófica.

Feira de Santana, Maio de 2012

Eduardo Chagas Oliveira
Editor

HISTÓRICO DO ENSINO DE FILOSOFIA NO BRASIL: CONTEXTO POLÍTICO-SOCIAL E LEGISLAÇÕES VIGENTES

Bruno Fontes

Instituto Anísio Teixeira / SEC - Ba
fontesbp@gmail.com

RESUMO: Sendo a filosofia uma área do conhecimento existente há mais de 2.500 anos, na contemporaneidade, com todo o pragmatismo em voga, em que, para ser considerada importante, qualquer área do conhecimento precisa que seus métodos e pressupostos tenham uso imediato, seu papel e sua significação encontram-se indefinidos, e não é pouco usual ela ser considerada inútil. Mas a despeito do olhar que lhe lança a contemporaneidade, faz-se necessário saber as razões pelas quais ela esteve, durante tanto tempo, indefinida no currículo da nossa Educação Básica. Nessa direção, inventariar o histórico da filosofia, enquanto disciplina escolar ao longo da história da educação do Brasil, abordando seu lugar no currículo escolar brasileiro desde o período colonial até os nossos dias, bem como da legislação vigente nesses períodos, constitui-se em aspecto a ser discutido.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; Educação Básica; Histórico.

ABSTRACT: Philosophy is being a knowledge area that has existed for over 2.500 years. Nowadays, with all the pragmatism in vogue, in which, to be considered important, any knowledge area needs that its methods and presumptions have immediate use, its role and significance are uncertain, and it is not unusual to be considered useless. But, despite the look of nowadays, is necessary to know the reasons why it was undefined in the curriculum of Brazilian Basic Education for so long. In this direction, investigate the history of philosophy as a school discipline throughout the history of education in Brazil, boarding its place in the school curriculum since the colonial period until present days, as well the current legislation in these periods, constitutes itself in an aspect to be discussed.

KEYWORDS: Philosophy; Brazilian Basic Education; History.

Entendendo a filosofia como uma área do conhecimento importante durante processo de escolarização, investigaremos o histórico da disciplina no Brasil, a fim de melhor compreendermos as possíveis razões para sua presença ou ausência no decorrer da história da educação brasileira. Desse modo, Começando pelo Período Colonial, passando pelo Brasil República, Golpe Civil-Militar de 1964, e pela Ditadura pós 1964 até o seu fim, em 1985, far-se-á uma pesquisa acerca da “presença/ausência” (ALVES, 2002) e do caráter da filosofia no contexto educacional brasileiro, bem como os autores e as escolas filosóficas que serviram de base aos paradigmas da disciplina no país.

Neste sentido, relacionar a reverberação dos acontecimentos no mundo dentro do contexto político, econômico e social brasileiro e a concepção pedagógica daí resultante, é imprescindível para se compreender a presença/ausência da filosofia na Educação Básica.

A nossa intenção é esclarecer, dentre outras coisas, que a questão da presença/ausência da filosofia na “educação básica” neste país não é coisa de agora [...]. Voltar-se para a história da filosofia na educação escolar brasileira torna-se, assim, imprescindível para que vejamos, nos vários momentos educacionais implementados no Brasil, qual deles contemplou a filosofia no currículo. E mais ainda: qual filosofia foi contemplada? Em que sentido a filosofia esteve presente ou ausente do currículo? Por quê? (ALVES, 2002, p.8).

Saber em que momento a filosofia foi contemplada no currículo, quais paradigmas serviram de eixos norteadores ao se ministrar o seu ensino e, principalmente, as razões para tal, são pontos de partida para este artigo.

BRASIL COLÔNIA

A colonização do Brasil teve razões as mais diversas. A necessidade do desenvolvimento mercantil, os interesses políticos portugueses, até mesmo motivação religiosa. No século XVI, dada a importância da religião na vida do europeu, os portugueses acreditavam em seu papel missionário (MOTA & BRAICK, 1997).

“(...) a principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica (...)”, relata D. João III (*apud* MOTA & BRAICK, 1997), em carta enviada ao governador geral do Brasil, Tomé de Souza.

Após o fracasso das capitânicas hereditárias, com exceção de São Vicente e Pernambuco, D. João III instituiu um governo geral, governo este que necessitaria de uma estrutura, já iniciada durante as capitânicas, para o seu funcionamento. Desse modo, dentre outras coisas, os portugueses montaram no Brasil um sistema educacional, a propósito: jesuíta.

Até onde a vocação missionária dos portugueses foi um pretexto para a exploração dos povos indígenas? Em que medida a Companhia de Jesus doutrinava a serviço da metrópole, no intuito de formar mão-de-obra portuguesa, disseminando valores europeus?

Sobre a educação jesuíta e seu papel “civilizador” no novo mundo discorreremos em seguida.

OS JESUÍTAS E O *RATIO ATQUE INSTITUTIO STUDIORUM*: FILOSOFIA APENAS NOS *STUDIA SUPERIORA*

No Período Colonial é que temos a nossa primeira experiência pedagógica, no sentido de uma educação escolarizada, decorrente da influência dos colonizadores portugueses, que reproduziram

aqui o modelo educacional aplicado na metrópole, baseado na pedagogia da Companhia de Jesus¹, ou jesuítas, como eram mais conhecidos (ALVES, 2002).

A presença dos jesuítas no Brasil colônia e o ensino por eles aqui ministrado refletia o embate político-ideológico travado na metrópole, sobretudo em decorrência da difusão do ideário liberal, que se disseminava pela Europa.

O *Ratio Studiorum*, plano de estudos e base filosófica dos jesuítas, promulgado em 1599, foi o primeiro sistema organizado de educação católica e dedicava-se à formação da elite burguesa. Pelo *Ratio Studiorum* ensinava-se latim e grego, filosofia e teologia; o método era predominantemente verbal, baseando-se na preleção, contenda, memorização, expressão e imitação (ALVES, 2002; GADOTTI, 2002).

Apesar de fazer-se a leitura dos clássicos do filósofo grego Aristóteles (384 a 322 a.C), a educação ofertada pelos jesuítas era contrária ao espírito crítico. Desse modo, expurgavam-se dos clássicos as partes “nocivas”. Os cursos funcionavam em colégios e seminários, sendo estruturados em quatro graus de ensino.

No curso elementar, das “primeiras letras”, que durava aproximadamente um ano, ensinava-se a ler, escrever e contar, além de cuidar da formação do cristão católico.

O curso de humanidades, cuja duração era de dois anos, era realizado em latim, nele ensinava-se gramática, retórica e humanidades.

No curso de artes, também chamado de curso de ciências naturais *ou curso de filosofia*, ensinava-se lógica, física, matemática, ética e metafísica. Aristóteles era, como em todos os colégios, o principal autor estudado. Esse curso conferia os graus de bacharel e licenciados [...]; o curso de teologia, de quatro anos de duração, conferia o grau de doutor. Seu currículo consistia de duas matérias básicas.

A teologia moral, ou “lição de casos”, tratava de questões éticas relativas às práticas cotidianas [...] a teologia especulativa, consistia no estudo do dogma católico (CUNHA, *apud* Alves, 2002, p.9, grifos nossos).

Com base no *Ratio Studiorum*, o ensino dividia-se em *studia inferiora*, correspondente ao ensino secundário, e *studia superiora*, referente aos estudos universitários. É nesse nível de ensino que a filosofia irá aparecer.

Os *studia superiora* destinavam-se aos filhos dos senhores ricos e proprietários da colônia e, ao lado da posse de terras e escravos, era um sinal de classe.

O curso de filosofia durava três anos,

[...] no primeiro ano lia-se *A lógica*; no segundo, *De Coelo*, *De Generatione*, e *Meteoros*; continuava-se com *De Generatione*, Acrescentando-se *De Anima* e a *Metafísica*; paralelamente a essas obras, liam-se, na cadeira de moral, a *Ética* e, na de Matemática, a *Geometria* (CUNHA, *apud* Alves, 2002, p.10).

São Tomaz de Aquino e, principalmente, Aristóteles, dado as obras supracitadas serem do estagirita, eram os autores mais estudados. No entanto, vale a ressalva de que os escritos de Aristóteles eram estudados tomando-se os devidos cuidados “para que os alunos tomassem contato apenas com aquelas idéias do estagirita que não comprometessem o dogma católico” (ALVES, 2002, p.10).

O mesmo “zelo” era direcionado aos professores. A 15ª regra do *Ratio Studiorum* prescrevia que os professores que “forem amigos de novidade ou de espírito demasiado livre, devem ser

afastados sem hesitação do serviço docente (PAIM, *apud* Alves, 2002, p.11).

O ILUMINISMO E SUA INFLUÊNCIA NA EXPULSÃO DOS JESUÍTAS: PERÍODO POMBALINO

A metrópole portuguesa tentando se adaptar às mudanças que se intensificavam na Europa, em face da hegemonia do ideário liberal; a crise econômica de Portugal, devido a um acordo que subordinava a nação portuguesa à Inglaterra: proteção política e militar em troca de concessões econômicas — estes foram fatores que dividiam a classe política lusitana.

Somando-se a isso, houve a tentativa do partido oposicionista de matar o rei, em 1758. Atentado no qual também esteve envolvida a Companhia de Jesus. É nesse contexto que o marquês de Pombal², determina, em 1759, a expulsão dos jesuítas das terras brasileiras.

Pombal dá início a uma série de reformas, inclusive no campo educacional, que têm como objetivo tornar Portugal independente economicamente da Inglaterra. Para alcançar essa independência, Pombal propunha a implementação de um processo de industrialização em Portugal, tal qual ocorria com os seus “dominadores” (ALVES, 2002). Neste sentido, deter-nos-emos às reformas implementadas no campo educacional e à relação: empreitada pombalina rumo à industrialização / ensino de filosofia.

No período pombalino foram instituídas as chamadas “aulas régias”, sistema de disciplinas isoladas por meio do qual se ministravam cursos de humanidades (...). As aulas régias eram de primeiras letras, gramática, latim, grego, retórica e filosofia (PAIM, 2007, p.36).

AS REFORMAS EDUCACIONAIS NA METRÓPOLE LUSITANA...

A reforma da Universidade de Coimbra, em 1772, é considerada a reforma mais significativa empreendida pelo marquês de Pombal. Nesta reforma criam-se mais duas “faculdades maiores”: as Faculdades de Matemática e Filosofia. Sendo que a Faculdade de Filosofia, do mesmo modo que o Colégio de Artes de Coimbra, quando sob direção jesuíta, mantém o caráter propedêutico nos cursos de medicina, teologia, direito e cânones.

Por outro lado, a Faculdade de Filosofia de Coimbra assumirá o “ensino das ciências naturais como um fim em si mesmo” (CUNHA, *apud* Alves, 2002). Neste contexto, a filosofia será compreendida como ciência natural, de acordo com a perspectiva burguesa, tendo como preocupação o domínio do mundo material, o que viabilizaria o processo de industrialização de Portugal.

A Faculdade de Filosofia seria cursada em quatro anos. No primeiro ano, estudava-se filosofia racional e moral; no ano seguinte, história natural e geometria elementar, esta disciplina na faculdade de matemática; depois, física experimental; e por fim, química teórica e prática.

Nesse período irá se propor, sobretudo, os autores franceses, devendo-se evitar Aristóteles, “tido por Pombal como um ‘filósofo abominável’ (CUNHA, 1980, p.51)” (ALVES, 2002, p.15).

O “antijesuitismo”, no Brasil, aliado ao ideário liberal e iluminista, consistiu, nesse período, na supressão de todo o aparato pedagógico e político da Companhia de Jesus, muito além do que talvez fosse necessário. E é a própria metrópole um exemplo do que poderia ter sido feito, onde se reformou a Universidade de Coimbra em vez de simplesmente a dissolver, como ocorreu com os colégios jesuítas no Brasil colônia (ALVES, 2002, p.16).

... E SEUS REFLEXOS NO BRASIL COLÔNIA

Na colônia, a reforma educacional pombalina assentará uma educação laica e liberal. Através de aulas régias, ou aulas avulsas, realizadas fora dos colégios, a reforma pombalina foi mais prejudicial do que benéfica. Houve o desmantelamento da estrutura pedagógica da Companhia de Jesus: “escolas, professores, materiais didáticos, livros etc., (...) deixando a colônia brasileira sem uma educação escolar consistente, ou equivalente estruturalmente, àquela que estava sendo expurgada” (ALVES, 2002, p.15).

Ao retornar de Portugal, tendo concluído seus estudos na Universidade de Coimbra, Azeredo Coutinho será o responsável pela reativação do Seminário de Olinda. Segundo Alves (2002), a reativação do Seminário de Olinda foi uma tentativa tardia de apresentar uma proposta no sentido de reverter os danos causados pela reforma educacional do marquês de Pombal.

Azeredo Coutinho será “o autor dos *Estatutos* que nortearam os estudos ali realizados, plenamente inseridos na concepção de mundo burguesa, voltados para a solução de problemas práticos e eminentemente econômicos” (ALVES, 2002, p.16). Ele se preocupará com o desenvolvimento da indústria, da agricultura e da mineração. Para isso, será preciso formar indivíduos que possam inventariar as riquezas naturais da colônia, tendo em vista sua exploração econômica.

Para alcançar seus objetivos era preciso formar o filósofo naturalista (um especialista em ciências naturais). No entanto, o filósofo naturalista era um homem de gabinete. Assim sendo, decide-se formar o *cura*, que deveria receber formação em ciências naturais, desenho e geometria. O *cura*, ao contrário do filósofo naturalista, seria aquele que se interiorizaria para inventariar nossa fauna, flora e minérios.

O curso de filosofia do Seminário de Olinda durava dois anos. No primeiro ano, estudava-se lógica, metafísica e ética, além de parte da física experimental; no segundo ano, estudava-se história natural e química.

Depreende-se daí, que os conteúdos de filosofia natural predominavam em relação aos de filosofia racional e moral, algo em perfeita consonância com o “paradigma filosófico” da época.

BRASIL IMPÉRIO

Em 1808 a sede do governo de Portugal é transferida para o Brasil. O contexto: a disputa ente França e Inglaterra pela “hegemonia européia e colonial” (CUNHA, *apud* Alves, 2002). De um lado, Portugal poderia ser atacada pelas tropas de Napoleão, de outro, os navios ingleses poderiam tanto “defender como bombardear a capital lusitana” (ALVES, 2002, p.19).

Portugal e Inglaterra selam um acordo que garantirá a transferência da sede do governo português com a escolta da esquadra Inglesa, em troca da cessão do direito de exploração dos portos brasileiros para o comércio, haja visto o bloqueio econômico imposto por Napoleão. Essa abertura dos portos possibilitará à colônia a “influência de novas idéias” (CARTOLANO, *apud* Alves, 2002).

Até 1822, ou seja, até a nossa “independência”, o ensino escolar será, majoritariamente, estatal e religioso. Visando reproduzir os quadros políticos e administrativos de que carecia o recém-chegado governo português, é que irá se estruturar o ensino superior.

A Academia Militar e a Academia de Marinha, os cursos de medicina e cirurgia e o de matemática destinavam-se à formação de profissionais militares; para os não militares foram criados os cursos de agronomia, de química, de desenho técnico, de economia política e de arquitetura. E mais tarde, no período da independência, foi criado o curso de direito, visando suprir a demanda por especialistas em legislação, bem como preparar os futuros parlamentares que atuariam no congresso [...] *As disciplinas de ciências naturais* (matemática, física, química, biologia e mineralogia) *foram deslocadas do curso de filosofia*, controlado pela Igreja, para os cursos médios e para a academia militar, depois para a escola politécnica, da qual se separou. Esses cursos passaram a ser ministrados com “livros-textos” daquelas ciências, importados da França (ALVES, 2002, p.20, grifo nosso).

Nesse contexto, o positivismo passa a influenciar de maneira predominante as elites nacionais, exceto nas faculdades de direito, para onde a filosofia será deslocada. O ideário positivista voltar-se-á contra a Igreja Católica e suas doutrinas, na época intimamente relacionada com o regime monárquico e a escravidão.

“INDEPENDÊNCIA OU MORTE!”: UM REFLEXO DO IDEÁRIO POSITIVISTA E LIBERAL

Com a independência, o ensino passa a ser dividido em estatal (secular) e particular (religioso e secular), que funcionava de acordo com o *laissez-faire*, já que, ao contrário do que ocorre nos dias de hoje, em que o Estado regula todo o ensino que acontece em seu território, na época só cuidava do ensino por ele oferecido.

Nesse período surgirão os cursos preparatórios e os chamados exames parcelados, que de recurso alternativo passaram a ser o padrão que depois seguiriam os estabelecimentos de ensino secundário, uma alternativa àqueles alunos que não freqüentaram o curso secundário de se maticularem em um curso superior, tendo inclusive o Colégio Pedro II, dirigido pelo poder central, adotado esse modelo.

A filosofia aparece no ensino secundário, mas como no período colonial, também terá caráter propedêutico. Como nos traz Alves (2002), para o ingresso no curso de direito, por exemplo, era preciso ser aprovado nos “exames” de filosofia racional, filosofia moral, retórica, além de latim, francês, geometria e aritmética.

No Colégio Pedro II, com base no regulamento de 31 de janeiro de 1838, passa a ser condição de promoção obter aprovação não mais em disciplinas isoladas, como vinha acontecendo, mas nas séries. O curso secundário durava oito anos, sendo que a filosofia fazia parte das tabelas quinta, ao lado de retórica e poética, história, matemática e ciências físicas, e sexta, juntamente com as matérias citadas, acrescentando-se a astronomia.

O ministro do Império, Antônio Carlos, irá mudar os estatutos do Colégio Pedro II. De acordo com essa mudança, o curso secundário terá sua duração reduzida de oito para sete anos.

No novo currículo (enciclopédico), haverá a predominância dos estudos literários, e ainda que de modo a preparar os alunos para o curso superior, a filosofia tem seu espaço garantido, sendo estudada juntamente com grego, latim, alemão, inglês, francês, história, geografia, retórica e poética, geometria, matemática e

cronologia, mineralogia e geologia, zoologia filosófica, desenho figurativo e música vocal.

PERÍODO REPUBLICANO: PRIMEIRA REPÚBLICA

A influência das idéias liberais e, principalmente, positivistas, que acentuamos acima, foi decisiva na Proclamação da República, em 1889. Reformas, inclusive educacionais, foram instituídas para se fazer a transição do regime imperial para o republicano.

De acordo com Alves (2002), as reformas educacionais das primeiras décadas da República visavam “formar uma nova ‘elite’ para um novo Estado”. A educação pública possa a ser laica, o que fez com que “o *ensino escolar* se tornasse o principal *aparelho ideológico* do Estado, responsável por disseminar e tornar ‘dominantes’ os princípios e valores necessários para a sustentação do novo ‘modelo econômico e político’ (...), através dos órgãos de instrução pública estatais” (p.25-26, grifos do autor), sob responsabilidade do primeiro ministro da Instrução Pública, Correios e Telégrafos, o positivista Benjamin Constant.

Segundo o pensamento positivista, a educação seria a grande responsável por sanar os males do país. Assim, tiveram origem os movimentos conhecidos como *entusiasmo pela educação* e *otimismo pedagógico*. Mas, apesar do discurso, esses movimentos se arrefeciam quando se tratava da educação do povo, pois, na prática, o projeto educacional dos positivistas se destinava apenas à elite, ou às elites, e sua manutenção, já que apenas 10% dos jovens tinham acesso ao ensino secundário, que os encaminharia aos institutos superiores.

**“ESPÍRITO LITERÁRIO” VERSUS “ESPÍRITO CIENTÍFICO”:
INDEFINIÇÃO QUANTO À INCLUSÃO/EXCLUSÃO DA FILOSOFIA
NO CURRÍCULO ESCOLAR**

Alves (2002) afirma que a oposição entre “espírito literário” e “espírito crítico” caracterizará o Período Republicano entre os anos de 1890 e 1925. Nas referidas décadas, a cada reforma educacional, o currículo do Ginásio Nacional (antigo Colégio Pedro II), instituição que na época servia de padrão nacional, ora incluirá, ora excluirá a filosofia do currículo do ensino secundário.

Dentro desse contexto, antecipando-se à Constituição de 1891, Benjamim Constant baixa o decreto nº 981, em 8 de novembro de 1890. Por esse decreto a filosofia fica, pela primeira vez, ausente do currículo do ensino secundário, através da resolução que altera o currículo do Ginásio Nacional.

A ausência da filosofia dar-se-á por razões ideológicas. Por não estar de acordo com o pragmatismo, que no pensar dos positivistas, exigia a época; e também por estar, nesse período, “impregnada da ideologia da Igreja Católica e da Monarquia, mormente identificada com a visão de mundo Feudal, de cunho aristotélico. (...) Uma vez “instaurada a República e garantida a hegemonia política, havia a necessidade de firmar a ‘hegemonia cultural’ que daria suporte teórico e ideológico ao novo regime” (ALVES, 2002, p.28).

Em 1901 a filosofia retorna ao currículo com a Reforma Epitácio Pessoa. Dessa vez é a parte literária que irá se sobressair. No 6º ano no ensino secundário, por exemplo, retira-se sociologia, biologia e moral, incluindo-se lógica.

Em 1911, o ministro da Justiça e Negócios Interiores, ligado aos positivistas do Rio Grande do Sul, numa reforma que levará o seu nome, retira a filosofia do currículo.

Em 1915, a Reforma de Carlos Maximiliano inclui novamente a filosofia no currículo, mas dessa vez como disciplina facultativa, que deveria ser cursada após as disciplinas obrigatórias.

Em 1925, com a Reforma Rocha Vaz, a filosofia volta a ser obrigatória no 5º e no 6º ano.

PÓS 1930

O capitalismo tem sua primeira grande crise em 1929, quando ocorre a quebra da Bolsa de Valores de Nova Iorque. No Brasil, o reflexo se faz sentir no setor cafeeiro, que entra em declínio, com a diminuição das exportações e do preço do produto. É quando se dá o surgimento da burguesia urbano-industrial.

Este é o contexto em que acontecem as eleições para presidente da República, em 1930. A disputa foi entre Julio Prestes, apoiado pelo presidente da República; Washington Luís, representando os setores conservadores das classes dominantes; e Getúlio Vargas, representando a Aliança Liberal, formada por dissidentes das classes dominantes e por algumas camadas das classes trabalhadoras.

Washington Luís “vence” a disputa, mas o assassinato de João Pessoa, vice de Getúlio Vargas, no dia 28 de julho de 1930, na Paraíba, desencadeou a “Revolução de 1930”, culminando no golpe de Estado que, em 3 de novembro, conduz Vargas ao poder.

Vargas foi presidente da República por 15 anos, “primeiro, garantido pelas armas das milícias das oligarquias dissidentes e do

Exército; depois, eleito pelo Congresso Nacional; e, por último, sustentado pelo Exército, já com o monopólio do uso da força, representando os interesses das classes dominantes” (CUNHA, *apud* Alves, 2002, p.31).

“ESTADO NOVO”, “NOVA EDUCAÇÃO”: A EDUCAÇÃO COMO REPRODUTORA DO ESTADO

Como noutros períodos, reformas educacionais foram implementadas, no sentido de “dar sustentação política e ideológica” (ALVES, 2002, p.31) ao governo que acabara de se instaurar.

De acordo com Alves (2002), as reformas mais significativas para o ensino secundário foram:

- A Reforma Francisco Campos:
Realizada em 1932, instituiu o regime seriado de estudos, tornou a frequência obrigatória, além de extinguir os cursos preparatórios e os exames parcelados. Pela Reforma Francisco Campos, o ensino fundamental passa a ser dividido em dois ciclos. O fundamental, com duração de cinco anos, era obrigatório para quem ingressaria numa escola superior. O complementar durava dois anos e preparava para as escolas de direito, medicina e engenharia. A filosofia aparece, como história da filosofia, na 2ª série, como disciplina obrigatória para quem fosse fazer o curso de direito; e como lógica, junto com psicologia, para os três cursos (direito, medicina e engenharia).

- Reforma Gustavo Capanema:
A Reforma Capanema, como ficou conhecida, foi feita já no Estado Novo, em 1942. Pela Reforma Capanema, o ensino secundário também se estruturava em dois ciclos. O ginásio, que durava quatro anos; e o colégio, que durava três. Este era dividido em clássico e científico, sendo a filosofia disciplina obrigatória na 2ª e 3ª séries do curso clássico e na 3ª do científico.

A partir de 1951, como nos traz Alves (2002), o número de aulas da disciplina filosofia começa a diminuir de maneira gradativa. Nesse período, a disciplina era ministrada em quatro aulas semanais no 2º clássico e 3º científico e duas no 3º clássico. Vejamos como ela perderá seu espaço:

- Portaria de 10 de dezembro de 1945:
O ministro da Educação e Saúde, Raul Leitão, modifica para quatro horas-aula semanais no 3º científico e três nas séries do clássico, segundo Cartolano (*apud* Alves, 2002, p.33), “apenas distribuindo melhor o tempo destinado ao ensino da filosofia”.
- Portaria nº 966, de 2 de outubro de 1951:
O tempo destinado ao ensino da disciplina passa a ser de três horas-aula durante a semana, nas duas séries do clássico e do científico.
- Portaria nº 54, de 1954:
Estabeleceu o mínimo de duas horas-aula por semana no clássico, e apenas uma no científico.

- Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, nº 4.024 de 1961:

Pela primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, a LDB 4.024/61, as escolas poderiam optar por uma das quatro grades curriculares indicadas pelo Conselho Federal de Educação, sendo que em todas as grades curriculares português, matemática, história, geografia e ciências constavam como disciplina obrigatória. As disciplinas complementares do currículo dependeriam da escolha dos Conselhos Estaduais de Educação. A filosofia aparece, como uma das disciplinas complementares, na forma de lógica, para o 2º ciclo.

PERÍODO DITATORIAL

O período ditatorial “se notabilizou pela *defesa intransigente* do modelo dependente de desenvolvimento econômico, feito sob a égide do autoritarismo” (ALVES, 2002, p.36, grifos do autor), e foi de 1964 até 1985.

Os seguimentos conservadores que haviam conspirado contra Goulart acreditavam que uma intervenção militar rápida e austera daria ao Brasil o crescimento econômico, o controle da inflação, o fim da corrupção e do “perigo vermelho”. Em vez disso, o golpe de Estado de 31 de março de 1964, que afastou o presidente, marcou o início de mais de vinte anos de arbítrio na vida brasileira (MOTA & BRAICK, 1997, p.566).

Com o intuito de fortalecer o poder central, de defender os interesses daqueles que representavam, as reformas educacionais implementadas pelos militares obtiveram apoio “técnico” dos estadunidenses, através de acordos financeiros efetuados entre o Ministério da Educação e Cultura (MEC) e a Agência Norte-Americana para o Desenvolvimento Internacional (USAID), para que o Brasil se ajustasse ao modelo político-econômico estadunidense.

De acordo com a parceria MEC/USAID, o ensino deveria se “modernizar”. Em outras palavras, era preciso formar mão-de-obra para atender às novas demandas da globalização/mundialização. Para tanto, a filosofia (e a sociologia) não era mais necessária, em verdade, era prejudicial à reprodução e manutenção do regime que acabara de se instalar no país.

Nesse sentido, as humanidades e as ciências sociais, aos poucos, foram perdendo seus *status*, superpondo-se a estas uma formação específica (tecnológica). O ensino tecnicista servirá para “formar indivíduos executantes de idéias apropriadas do exterior” (ALVES, 2002, p.37).

A filosofia, disciplina naturalmente voltada para a discussão de idéias, sistemas, teorias etc., logo ganha a antipatia dos ideólogos do poder constituído, e a sua retirada do currículo passa então a ser cogitada como uma necessidade, em nome da Segurança Nacional. [...] Criaram-se, desse modo, algumas situações para justificar a ausência da filosofia no currículo [...] (ALVES, 2002, p.38).

O Conselho Nacional de Educação e o Conselho Estadual de São Paulo, que centralizavam as decisões acerca da educação no país, resolveram criar as disciplinas (obrigatórias) educação moral

e cívica (EMC), organização social e política brasileira (OSPB) e estudos dos problemas brasileiros (EPB), para o ensino superior.

O governo usava o argumento, para manter a filosofia fora do currículo, que estas disciplinas contemplavam os conteúdos de filosofia (opcional), de modo ser desnecessário “sobrecarregar” o currículo. Chegava-se a usar do argumento de que a parte *moral* da disciplina EMC abarcava a filosofia, numa “alusão” à moral filosófica.

Para dar suporte à sua atuação, o governo ditatorial promulga, em agosto de 1971, a LDB nº 5.692.

A LDB 5.692/71 reestruturou o ensino de 1º grau, que passa a ter 8 anos de duração, cuja faixa etária vai dos 7 aos 14 anos, oferecendo uma formação geral enquanto faz uma sondagem educacional e inicia no mundo do trabalho; e 2º grau, com 3 ou 4 anos de duração, destinado à formação profissional. De acordo com seu Art. 4º., os currículos terão um *núcleo comum obrigatório*, em âmbito nacional, composto por comunicação e expressão (língua portuguesa e estrangeira), estudos sociais (história, geografia e OSPB), ciências (matemática e ciências físicas e biológicas), EMC, educação física, educação artística e programas de saúde; e uma *parte diversificada*, que comporia tanto o currículo da formação geral quanto da formação específica (leia-se profissionalizante) que atendesse a necessidades regionais.

Do ponto de vista legal, a filosofia poderia ser contemplada na parte diversificada, contudo, como aponta Alves (2002), na prática seria algo quase que impossível, dados os dispositivos criados (as “disciplinas filosóficas” EMC e OSPB) pelo governo federal.

DÉCADA DE 1980: REDEMOCRATIZAÇÃO DO PAÍS?

A promulgação da LDB 5.692/71 gera uma série de protestos que têm como objetivo o retorno da filosofia ao currículo. Desse modo, surgirão alguns movimentos³ em nível nacional, estadual e municipal em prol de tal objetivo, dentre os quais poder-se-ia mencionar a SEAF — Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas; a CONVÍVIO — Conjunto de Pesquisa Filosófica; a ABFC — Associação Brasileira de Filósofos Católicos; o IBF — Instituto Brasileiro de Filosofia; a CNDF — Coordenação Nacional dos Departamentos de Filosofia; além dos ENEFILS — Encontros Nacionais dos Estudantes de Filosofia (ALVES, 2002).

Assim, “atendendo às reivindicações” dos movimentos pela volta da filosofia ao currículo, o governo federal promulga, em 1982, a lei nº 7.044, alterando o disposto na LDB 5.692/71, substituindo a “profissionalização compulsória” por “preparação para o trabalho”, o que fez com que as disciplinas que possibilitavam uma formação geral se sobressaíssem em relação àquelas de formação específica, fazendo a filosofia retornar ao currículo como disciplina optativa.

Não obstante, os reais motivos para tal inclusão estavam na idéia de redemocratização que os militares, com seu poder desgastado, tentavam transmitir; principalmente pela oposição generalizada de diversos setores da sociedade, inclusive da elite, que não mais apoiava o governo, já que seu padrão de vida havia caído, com o fracasso do “milagre econômico” que se daria com a internacionalização do mercado, uma vez que tal internacionalização não passou de exploração unilateral por parte dos estadunidenses; além de fazer parte de uma estratégia do ESN

(Estado de Segurança Nacional), sendo, desse modo, a filosofia devidamente adaptada aos interesses dos defensores da “ordem” e do “progresso”; para não mencionar a desagregação dos movimentos pelo retorno da filosofia, pois se imprimiu a falsa idéia de êxito pós-reivindicações.

Alves (2002) também cita o 5º ENDEF — Estudo Nacional de Despesa Familiar e a criação da ANPOF — Associação Nacional da Pós-Graduação em Filosofia como fatores que ajudaram na desarticulação do movimento pelo retorno da filosofia, sendo que o 5º ENDEF irá propor que a filosofia se volte para a análise de problemas vivenciados pelos professores, e a ANPOF, que apesar de ter contribuído para o avanço da pesquisa e da pós-graduação em filosofia em âmbito nacional, reconhecida oficialmente, recebendo verbas da CAPES e do CNPq, não se interessava pela problemática da filosofia na educação básica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir deste breve histórico do ensino de filosofia, pôde-se perceber que a filosofia enquanto disciplina escolar sempre atendeu às necessidades das elites, *sendo retirada*, quando possibilitou uma visão mais crítica, questionadora do contexto sócio-econômico, *ou retornando ao currículo*, desde que fosse desinteressada (dos problemas sociais brasileiros), enfim, de acordo com as necessidades do *status quo* dominante em cada período.

O ensino escolar no Brasil sempre teve a sua estrutura e o seu papel condicionados ao modelo econômico e político vigente em cada momento da história nacional; conseqüentemente, a cada redirecionamento político e econômico havia uma nova reestruturação do ensino escolar, para adaptá-lo aos interesses dos “novos senhores” do poder [...] (ALVES, 2002, p.35).

Os dados abaixo auxiliará a vislumbrar de modo mais evidente a inclusão/exclusão da filosofia ao longo da educação no Brasil.

1890 DECRETO Nº 981 DE 8 DE NOVEMBRO Filosofia *excluída* do currículo

1901 REFORMA EPITÁCIO PESSOA Filosofia *incluída* no currículo

1915 REFORMA RIVADÁVIA CORRÊA Filosofia *excluída* do currículo

1911 REFORMA CARLOS MAXIMILIANO Filosofia *incluída* no currículo como *disciplina optativa*

1925 REFORMA ROCHA VAZ A filosofia volta a ser *disciplina obrigatória*

1932 REFORMA FRANCISCO CAMPOS A filosofia é *disciplina obrigatória* no ensino complementar

1942 REFORMA CAPANEMA A filosofia é *disciplina obrigatória* na 2ª e 3ª séries do curso clássico e na 3ª do científico

1945 PORTARIA DE 10 DE DEZEMBRO A filosofia é *melhor distribuída* em relação à Reforma Capanema

1951 PORTARIA Nº 966 A filosofia tem seu *espaço diminuído* em relação à portaria de 10 de dezembro de 1945

1954 PORTARIA Nº 54 A filosofia tem seu *espaço diminuído* em relação à portaria nº 966/51

1961 LEI DE DIRETRIZES E BASES DA EDUCAÇÃO NACIONAL Nº 4.024. A filosofia passa a ser *disciplina complementar* do currículo

1971 LEI DE DIRETRIZES E BASES DA EDUCAÇÃO NACIONAL Nº 5.692. A filosofia é substituída por OMC e OSPB, apenas compoendo a *parte diversificada* do currículo

1982 LEI Nº 7.044. A filosofia volta a ser *incluída* no currículo como *disciplina optativa*

Cada modelo de filosofia escolar serviu a um modelo educacional, atrelado a uma política econômica, que, de uma maneira geral, visou atender às necessidades das elites e de seus privilégios de classe.

NOTAS

¹A Companhia de Jesus visava fortalecer a moral da Igreja Católica diante do Renascimento e do abalo de sua autoridade em vista da Reforma Protestante (AZI, *apud* Alves, 2002).

²Conhecido por marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Mello, é nomeado, em 1750, ministro do rei D. José I de Portugal.

³Para um maior aprofundamento acerca dos movimentos que reivindicaram a reintrodução da filosofia no currículo, sugerimos a leitura de Alves, páginas 42 a 54.

REFERÊNCIAS

ALVES, Dalton José. **A filosofia no Ensino Médio: ambiguidades e contradições na LDB**. Campinas: Autores Associados, 2002.

GADOTTI, Moacir. **História das idéias pedagógicas**. 8ª edição. São Paulo: Ática, 2002.

MOTA, Myriam Becho; BRAICK, Patrícia Ramos. **História: das cavernas ao terceiro milênio**. São Paulo: Moderna, 1997.

PAIM, Antônio. **História das idéias filofóficas no Brasil**. 6ª edição. v. 2. Londrina: Humanidades, 2007.

A FABRICAÇÃO DE HUMANOS E O SEQUESTRO DA SUBJETIVIDADE: O BIOPODER COMO PARADIGMA DO SÉCULO XXI

Celso de Jesus Silva
Universidade do Estado da Bahia
c.inae@ig.com.br

Em nossos dias, e ainda aí Nietzsche indica de longe o ponto de inflexão, não é tanto a ausência ou a morte de Deus que é afirmada, mas sim o fim do homem.¹

RESUMO: No presente ensaio me debruço sobre o tema do poder sobre a vida (biopoder) frente ao crescente e promissor campo da ciência genética e a ameaça de uma eugenia em escala global que esse promissor setor da ciência pode trazer se aliado a interesses de Estados totalitários (ou não) manifestados no desejo de controlar e padronizar a vida biológica, a “vida natural”. Nessa perspectiva, a abordagem a qual me proponho pretende realçar aspectos específicos concernentes ao tema em questão tomando como fio condutor algumas ideias e estabelecendo diálogo com o filósofo francês Michel Foucault.

PALAVRAS-CHAVE: Biopoder; Eugenia; Humanismo.

ABSTRACT: In this essay, I discuss the subject of power over life (biopower) to the growing and promising field of genetic science and the threat of eugenics on a global scale, which this promising sector of science can bring if allied with interests of totalitarian States manifested (or not) in the desire to control and standardize the biological life, the “natural life”. From this perspective, the approach which I propose seeks to highlight specific aspects concerning the issue at hand, taking some ideas as a guide and establishing a dialogue with the French philosopher Michel Foucault.

KEY-WORDS: Biopower; Eugenics; Humanism.

Os atuais problemas suscitados pelo avanço e domínio da engenharia genética como a disposição da vida para fins de seleção (no Diagnóstico Genético de Pré-Implantação — DGPI — por exemplo), o uso de embrião e de células tronco em pesquisas, a clonagem, os próprios perigos da manipulação indiscriminada da vida pela genética etc, e conseqüentemente as questões do poder sobre a vida (biopoder) e o perigo de uma nova forma de eugenia, são questões que nos cercam e têm agitado o debate filosófico atual. Sempre que o desejo de controlar a vida é manifestado através dos empreendimentos de controle de cada detalhe da vida comum, natural e coletiva — a exemplo do controle de natalidade a pretexto de solucionar o problema das super populações, do extermínio em grande escala de “pessoas indesejadas” no holocausto, até a biotecnologia² atual — os temas da eugenia, do humanismo, da biopolítica e do biopoder tornam-se recorrentes.

O uso indevido e descontrolado da biogenética traz a ameaça de um controle populacional em larga escala, da eugenia em massa, da regulação da vida em seus mínimos detalhes, e o Estado tem um papel crucial nesse processo. O Estado, como detentor do monopólio da força, da violência sobre os corpos e da coerção sobre a vida, é quem decide quem deve viver e quem deve morrer e dessa forma o velho direito soberano de morte e de vida do qual Michel Foucault havia falado (fazer morrer e deixar viver) é recomposto pelo “direito democrático” de “fazer viver e deixar morrer”³ (preservar a vida dos bons, normais e deixar morrer os indivíduos “inferiores”, “menos aptos” a vida). “A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração

dos corpos e pela gestão calculista da vida”.⁴ A regulação dos indivíduos (sujeitados ao Estado) é feita agora por meio de uma “explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se, assim, a era de um ‘bio-poder’ (...). Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida”.⁵ A ação política sobre uma população ou sobre a vida de grupos específicos de pessoas (negros, judeus, ciganos, homossexuais etc.) faz lembrar o sinistro episódio da “higiene racial” praticada pelo Estado totalitário nazista. A história da ciência, sobretudo no período da Segunda Guerra Mundial, mostrou o quão perigosa pode ser a união entre Estado e ciência. “A história da nossa ciência está ligada de uma forma muito próxima à história alemã mais recente (...), ao ponto de hoje em dia um véu espesso cobrir esse episódio pouco glorioso da história das ciências”.⁶ Hoje, o avanço da biotecnologia e o perigo do seu encaminhamento indevido, direcionado a dominação e a manipulação indiscriminada da vida, pode ter conseqüências tão complexas e perigosas que sequer começamos a avaliá-las.

A abordagem populacional torna-se assim subalterna a ciência, ao Estado e, de resto, a eugenia empregada no controle da vida apresenta-se como a solução do problema das super populações, da pobreza, das doenças e anomalias, da miséria e da degenerescência⁷ da humanidade. A eugenia põe em risco a ética de liberdade individual e contradiz um direito fundamental do indivíduo: o de preservar a integridade de seu corpo. É preciso um alto grau de ingenuidade para

acreditar nas sempre boas intenções da ciência e do poder estatal. Uma lição deixada por Nietzsche é importante nesse caso: “os vossos mais secretos desejos de tirania disfarçam-se em palavras de virtude!”.⁸ Toda política de eugenia, de controle populacional, de preocupação do Estado em gerir e normatizar uma população resulta sempre em um efeito de morte, e dessa forma o Estado

exerce seu poder sobre os seres vivos como seres viventes, e sua política é, em consequência, necessariamente uma biopolítica. Sendo a população apenas aquilo de que o Estado cuida, visando, é claro, ao seu próprio benefício, o Estado pode, ao seu bel-prazer, massacrá-la. A tanatopolítica é, portanto, o avesso da biopolítica.⁹

A apropriação do ser vivo no terreno biológico (não só a manipulação de sementes, plantas e animais, mas do homem espécie, do corpo, do embrião, da vida) entra agora mais uma vez em cena e nessa experiência contemporânea, um limiar foi transposto no decorrer do século XXI o qual Michel Foucault suspeitava, de modo particular, ao escrever que

o que se poderia chamar de “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.¹⁰

Os estudos de Michel Foucault sobre o poder, particularmente sobre o biopoder e a biopolítica,¹¹ iniciados na década de 70, abriram as portas para que pensássemos a tomada da vida pelo poder político na contemporaneidade. É mérito seu ter possibilitado algumas das primeiras análises sobre o poder nos séculos XIX e XX que ajudaram e alimentaram as reflexões com as quais, inevitavelmente, nos deparamos hoje no que diz respeito à tomada do “corpo vivo” pelo poder por meio de técnicas de adestramento, coerção, melhoramento do corpo, das aptidões físicas; a “fabricação” de indivíduos ideais e a regulação da vida, do “homem-espécie”, isto é, do homem enquanto um ser biológico. Foucault é sem dúvida importante para o aprofundamento e o debate em torno dessas questões. Por isso, os problemas colocados antecipadamente pelo filósofo desenharam o debate acerca do biopoder, questão que perpassa a maioria significativa dos problemas que enfrentamos hoje com o perigo da manipulação indiscriminada da vida pela ciência genética em consonância com os interesses de Estados totalitários (ou não) e, conseqüentemente, a ameaça de uma eugenia estatal em larga escala.

A analítica do poder é, pois, um minucioso estudo das rupturas da filosofia política, do modo de se entender o exercício do poder político (e científico) não mais nos moldes do contratualismo ou apenas na constituição do “sujeito jurídico”. O estudo parte do modelo de governo soberano e suas transformações até o modelo de governo dos Estados democráticos e liberais, assim, as análises sobre a política se transformam em questões das relações de poder assim como o inverso.

Através das mutações, práticas e domínios do poder e, de modo específico, da transformação de um poder soberano que tinha por princípio o direito de morte e de vida a um poder disciplinar e logo depois uma biopolítica das populações e um biopoder,¹² Foucault constatou um dos fenômenos fundamentais do século XIX: uma tomada do poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de “estatização do biológico”.¹³ Em fins do século XVII ao século XVIII há no ocidente o desenvolvimento de um tipo de poder centrado no corpo individual, em uma tecnologia disciplinar do trabalho (homem-corpo). Na segunda metade do século XVIII uma nova técnica de poder transforma, integra e modifica parcialmente o poder disciplinar aplicando-se a vida dos homens, “cobrindo toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população”.¹⁴ A preocupação agora não será mais com o homem-corpo e sim com o homem-espécie, não mais com o homem individual, mas com a massa de homens, com as populações.

Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante, (...) que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie (...), algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma “biopolítica” da espécie humana.¹⁵

A esse fenômeno, da tutela da vida pelo poder estatal, podemos notar, Foucault deu o nome de biopolítica, de tecnologia política dos indivíduos, e de biopoder da espécie

humana (ou da população). O biopoder se caracteriza pelo processo no qual a vida biológica (natural) começa a fazer parte dos mecanismos e das táticas do poder de um Estado fazendo com que a política se transforme em biopolítica, ou seja, uma política direcionada a regulamentação (controle) da vida biológica.¹⁶

O biopoder tem por meta o conjunto de processos como a proporção dos nascimentos, a fecundidade de uma população, juntamente com uma porção de problemas econômicos (todos os fenômenos próprios de uma população, de massas de pessoas)¹⁷ e políticos que constituíram os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle da biopolítica. Trata-se da regulamentação da vida biológica, de gerir a vida através de processos biológicos de conjunto. Ao contrário do poder soberano, trata-se de “fazer viver e deixar morrer”, o biopoder é centrado na vida coletiva, ele agrupa efeitos de massas próprios de uma população. Em suma, “trata-se de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação”.¹⁸

Frente aos avanços tecnológicos e científicos, no campo da medicina, da moral, da ética e da comunicação a vida entrou em uma rede de vigilância, de controle e de regulação. A grande questão que já enfrentamos e que será uma tarefa cada vez mais próxima a enfrentar será cada vez mais um acentuado poder e controle sobre a vida manifestados em diversas formas, níveis e modos. Experimentamos atualmente quantitativos processos minuciosos dedicados a vigilância e ao controle da vida. A “vida” é uma ideia cultural como qualquer outra e, em nossa cultura democrática, humanista,

religiosa e influenciada pelos meios de comunicação, a “vida” é colocada quase sempre em um horizonte normalizador.

As questões, com as quais inevitavelmente nos deparamos hoje, foram antecipadas no século XX por Michel Foucault, ele nos obriga a entender a gênese, a organização, o funcionamento e as transformações dos mecanismos de poder que asseguram o controle sobre a vida, isto é, a investida de tecnologias de poder sobre a vida biológica de uma massa de pessoas. O conjunto das análises de Foucault sobre o poder nos ensina, antes de qualquer coisa, que as formas de poder têm uma origem, uma história, uma organização, mutações, um funcionamento específico e uma evolução.

Em torno dos inumeráveis debates, que suscitam outras tantas discussões a respeito do desenvolvimento e do alcance da biotecnologia e da manipulação da vida, duas únicas questões reúnem, conjuram e atravessam todas as discussões ligadas a esses temas: o que é a vida?¹⁹ Como regular as práticas científicas ou onde colocar o limite da ciência em meio a sua neutralidade ética se “qualquer objeção ética, qualquer inquietação moral, qualquer apelo à prudência são percebidos como outras tantas deficiências”,²⁰ quase um irracionalismo, um impedimento ao progresso científico? A partir dessas duas questões, outras indagações são inevitáveis: quem deve financiar as pesquisas biotecnológicas, o Estado ou empresas privadas? Quais interesses estão sob essas pesquisas? O DNA, enquanto “propriedade da natureza”, pode ser patenteado? Pode a vida ser tutelada, regulada em laboratório? Pode a vida ser manipulada para fins comerciais? Nenhum argumento da bioética conseguirá contemplar a complexidade de problemas envolvidos em todas essas

questões, nenhum deles poderá nos salvar das encruzilhadas causadas por esses problemas.

A reparação do tema do biopoder e da biopolítica na aurora do nosso século, principalmente após a insana eugenia exterminadora do nazismo, é uma prova que essa questão continua pertinente. A dominação genética é uma evidência cada vez mais próxima, uma realidade cada vez mais familiar a nós. Vivemos o período da “biogenética do ser vivo”, do “biopoder”, da biopolítica, da biotecnologia direcionada aos humanos.

Tanto o progresso da medicina quanto o amplo desenvolvimento da genética trouxeram uma expectativa positiva de sobrevivência aos doentes e degenerados colocando sob questão a ideia da “sobrevivência do mais apto”, do “mais forte”. Por outro lado, a ambição sempre atualizada de melhorar a espécie humana parece advogar em favor da “higiene pública”. O argumento de melhorar a vida humana anda de mãos dadas com aqueles argumentos que fundamentam o eugenismo. As teses eugenistas e suas derivadas racistas e xenofóbicas, entre outras, estão sempre de plantão. Por isso, as conseqüências do uso indevido da engenharia genética, o seu direcionamento comercial e a concentração de poder que ela pode trazer podem ter efeitos devastadores: racismo genético, apropriação indiscriminada da vida, privatização de recursos genéticos, projetos ou programas de seleção, projetos eugênicos, higiene racial etc. A ênfase nas possíveis intenções humanistas e filantrópicas da ciência genética e em seus benefícios pode esconder um sistema de dominação implacável e brutal que pode se instalar como um pesadelo duradouro. Mas o vigor dessa ênfase não se sustenta frente

aos inumeráveis interesses, intenções e rumos que a biotecnologia pode tomar e que nos acordam para o seu perigo. Não sabemos ainda plenamente a dimensão e o alcance desse grande empreendimento genético. Essa é a grande questão. Ela nos consome como a fogueira da inquisição medieval outrora consumiu as “bruxas”.

A regulação da vida coletiva e o uso da biotecnologia direcionada a manipulação e ao controle de seres humanos não são assuntos novos, já durante muito tempo esses temas ocupam um lugar de destaque, de discussão entre os que são a favor, os que são contra e os moderados ou céticos, isto é, aqueles que olham com desconfiança e põem dúvidas sobre o entusiasmo cientificista, sobre esse temerário (e promissor) aprofundamento da biociência, da biotecnologia, que vem ocorrendo cada vez mais com o avanço das pesquisas nessa área do conhecimento. É tudo muito fascinante, preocupante e perigoso, a um só tempo!

O risco iminente que nos ameaça hoje não é apenas o de sermos estilhaçados por armas bélicas cada vez mais sofisticadas, potentes e precisas, mas o de sermos dissolvidos nos muros dos laboratórios. Nesses ambientes uma discreta barbárie pode estar a caminho, ela não é, porém, um temor injustificado, sem razão ou apressado e se essa minha hipótese tiver consistência — como acredito — o abismo para o qual caminhamos será mais profundo do que prevíamos. A biotecnologia foi desenvolvida para fazer bem a humanidade, mas, por outro lado, ela pode trazer problemas sem precedentes se não houver controle, “não é o saber genético enquanto tal que apresenta problema ou merece ser condenado (isso seria absurdo), mas sua instrumentalização pelo mercado

e pela ideologia individualista que o acompanha”.²¹ Nunca se discutiu tanto o lugar do homem na história, o valor da vida, os caminhos e o poder da ciência sobre a vida como temos presenciado ultimamente.

É esse contexto de mundo genético, frenético e tecnocientífico, que torna necessário uma reflexão crítica radical. Essa crítica deve se apoiar sobretudo na instrumentalização do ser vivo tornado propriedade da ciência, mercadoria, matéria-prima (para finalidades além de si mesmo), na tecnização da natureza humana pelas intervenções da biopolítica. Nietzsche, prevendo as molas da destruição daquilo que consagramos chamar de civilização, já no século XIX nos advertiu: “pertencemos a uma época cuja civilização corre o perigo de ser destruída pelos meios da civilização”,²² ou seja, o homem se tornou um perigo a si mesmo, aquilo que ele consagrou e celebrou como “civilização” será causa de sua própria destruição.

NOTAS

¹ FOUCAULT, 2002, p.533.

² Expressões hoje correntes como biotecnologia e tecnociência são empregadas com a finalidade de exprimir o uso de tecnologias em uso ou em favor do conhecimento científico, na fronteira entre a ciência e os diversos meios tecnológicos que estabelecem a intensa relação entre ciência e tecnologia. Dessa forma, as tecnologias são os meios, os instrumentos e instrumentais usados pela ciência.

³ FOUCAULT, 2005, p.287.

⁴ FOUCAULT, 2006, p.152.

⁵ Idem, *ibidem*, p.152-157.

⁶ PICHOT, 1995, p.60-67.

⁷ Teoria elaborada na França em meados do século XIX fundamentada no pressuposto da transmissão de doenças hereditárias e na degenerescência do corpo.

⁸ NIETZSCHE, 2007, p.129.

⁹ FOUCAULT, 2005c, p.316.

¹⁰ FOUCAULT, 2006, p.156.

¹¹ Como nos informa o filósofo italiano Roberto Esposito, Foucault não foi o primeiro autor a utilizar o termo. Esposito assinala três correntes distintas, “sucessivas no tempo” e predecessoras de Foucault, nas quais o termo ‘biopolítica’ exerceu um papel central. A primeira, anterior à Segunda Guerra, corresponde à concepção organicista do Estado, como um só corpo e espírito, cuja vitalidade varia segundo pulsões naturais, traços culturais e raciais específicos, em oposição à concepção jurídica do Estado constitucional. A segunda, nos anos 1960, segue uma investigação antropológica, acerca da natureza humana, e busca relacionar a civilização e a política com o desdobramento de leis biológicas elementares, destacando entretanto o papel emancipador das forças espirituais. A terceira teve início nos anos 1970, tratava-se de uma abordagem naturalística da política, segunda a qual a ordem política deve regular-se pelas condições naturais do homem e da sociedade, e não esforçar-se em superá-las. Cf. ESPOSITO, Roberto. *Bíos – biopolítica e filosofia*. Torino: Einaudi Editores, 2004, p.6-14.

¹² Trata-se não de uma substituição de um modelo de sociedade para outro, o que há é “um triângulo: soberania-disciplina-gestão governamental cujo alvo principal é a população, e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança”. (FOUCAULT, 2005d, p.302).

¹³ Cf. FOUCAULT, 2005, p.286.

¹⁴ Idem, *ibidem*, p.302.

¹⁵ Idem, *ibidem*, p.289.

¹⁶ FOUCAULT, 2008, p.03.

¹⁷ Cf. FOUCAULT, 2005, p.290.

¹⁸ Idem, *ibidem*, p.294.

¹⁹ Questões polêmicas como a pena de morte, a eutanásia e o aborto giram em

torno de uma única questão que, ao meu ver, é um problema epistemológico por tratar-se de um conceito: o que é a vida? E como determinar onde, quando e como ela começa?

²⁰ GUILLEBAUD, 2008, p.42.

²¹ Idem, ibidem, p.252.

²² NIETZSCHE, 2005, p.xx, § 520.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade, v. 1 - a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 17ª edição. São Paulo: Graal, 2006.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 8ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2005a.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos**, v. I, II, IV, V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005c.

FOUCAULT, Michel. “**A Governamentalidade**”. In: **Ditos e Escritos**, v. IV. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005d.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GUILLEBAUD, Claude. **Princípio de Humanidade**. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida: Idéias e Letras, 2008.

HARBERMAS, Jürgen. **O Futuro da Natureza Humana — a caminho de uma eugenia liberal?** Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Humanismo**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, s/d. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra — um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Mário da Silva. 16ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, Demasiado Humano — um livro para espíritos livres**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o Parque Humano — uma resposta à carta de Heidegger sobre o Humanismo**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

STEINER, George. **Alfabetização Humanista**. In: **Linguagem e Silêncio — ensaio sobre a crise da palavra**. Tradução de Gilda Stuart e Felipe Rajabally. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

PICHOT, André. **O Eugenismo — genetistas apanhados pela filantropia**. Tradução de Francisco Manso. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

A MOTIVAÇÃO DAS DECISÕES JUDICIAIS: ENTRE O REALISMO E A PRAGMÁTICA JURÍDICA

Eduardo Chagas Oliveira
Universidade Estadual de Feira de Santana
echagas@uefs.br

RESUMO: Uma decisão judicial decorre necessariamente da aplicação da norma? A complexidade da indagação aparentemente simples que propomos se traduz pela própria noção de raciocínio analítico que orienta a lógica formal e, por sua vez, concede sentido à ideia de aplicabilidade do silogismo judiciário. Ora, um silogismo consiste em uma forma de raciocínio cujo fundamento da conclusão se pauta na dedução, ou seja, uma vez assumida a verdade contida nas premissas, somos compelidos a aceitar a conclusão. Seguindo este entendimento, desenvolvemos nossa pesquisa procurando perquirir uma resposta para o questionamento supracitado. Trata-se de uma questão de natureza epistemológica que resvala nos campos da hermenêutica jurídica, da filosofia do direito e da teoria das normas.

PALAVRAS-CHAVE: Realismo; Pragmática; Positivismo.

ABSTRACT: Is a judgment a strict consequence of the implementation of the rule? The complexity of this apparent simple inquiring that we propose is translated into the notion of analytical thinking that guides the formal logic and, in turn, it provides sense to the idea of applicability of the legal syllogism. A syllogism is a form of thinking in which the foundation for a conclusion is based on deduction, that is, once it's assumed the truth of the premises, we are compelled to accept the conclusion. Following this understanding, we've developed our research looking for an answer to the question above. This is a question of epistemological nature that slips into the fields of the legal interpretation, the legal philosophy and the theory of norms.

KEY-WORDS: Realism; Pragmatics; Positivism.

Dispomos de bons indícios para sustentar o entendimento de que as decisões judiciais não encontram fundamento exclusivo em premissas que sejam indiscutivelmente verdadeiras, motivo pelo qual uma investigação cuidadosa acerca do realismo jurídico norte-americano (sob a égide das ideias de Jerome Frank) e das teorias pragmáticas da argumentação jurídica (influenciadas pelas ideias de Chaïm Perelman) ajudam a demover a pretensão de asepsia axiológicas apregoadas pelo positivismo jurídico. É possível que uma resposta negativa à questão suscitada deponha contra o entendimento que sustenta uma cientificidade do direito. De qualquer modo, essa condição não destituiria a relevância deste campo do conhecimento para a esfera das humanidades.

As decisões judiciais são legitimadas por um ideal de razão que se conforma ao sentimento de justiça compartilhado pelos indivíduos. Entretanto, o problema da justificação do Direito não está associado ao justo ou ao injusto. Trata-se de uma questão mais fluida, a saber: perceber se uma decisão judicial decorre, necessariamente, da aplicação de uma norma a um caso concreto. Entendemos que, sendo o juiz detentor de um poder que lhe é conferido pela sociedade, o regime democrático exige a prestação de contas do modo como ele o exerce. Esse procedimento, se opera pelo pressuposto da motivação das decisões judiciais que, no ordenamento jurídico pátrio, encontra-se amparado pelo princípio da obrigatoriedade de fundamentação das decisões, disposto no artigo 93, IX, da Constituição da República Federativa do Brasil.

A referida fundamentação é um exercício da razão prática, ante o desejo de que corresponda a uma operação

lógica rigorosa, orientada pela imparcialidade dos juízos e alicerçada em deduções constringentes. Diversos autores se detiveram na tarefa de explorar a questão da justificação sob diversos prismas. Alguns propõem, inclusive, abordagens qualificadas, como no caso de Luís Recaséns Siches, por exemplo. Outros, de menor visibilidade, mas não menos influentes no âmbito jurídico, propuseram entendimentos de significativa relevância. Tal é o caso de investigadores contemporâneos como Victoria Iturralde (Universidad del País Vasco), Lorenzo Peña (CSIC), Maria Cristina Redodo (CONICET) e Rafael Hernández Marin (Universidad de Murcia).

A fórmula ideal, que prevê a adoção do procedimento dedutivo nas decisões judiciais, promove um sentimento de segurança e certeza. Ocorre, entretanto, que as decisões em conformidade com o “silogismo judiciário” tendem a oferecer algo que está além das premissas que se lhe concedem suporte. Em outras palavras, podemos dizer que existem componentes exteriores às premissas que servem, igualmente, ao juiz na motivação das suas decisões. Trata-se dos juízos de valor, que habitualmente estão associados ao relativismo e à arbitrariedade das escolhas.

As teorias pragmáticas da argumentação jurídica, contudo, propuseram a criação de uma Lógica dos Juízos de Valor, capaz de motivar as decisões. Conforme essa perspectiva, ao adotar um posicionamento — uma decisão — seria possível apoiar a escolha com base em um critério racional e não-arbitrário. A compreensão dos domínios da racionalidade, concebida no escopo de uma ampliação do campo do racional,

englobaria um componente habitualmente descartado do seletivo nicho da razão: a razoabilidade. Esse posicionamento adotado pelas teorias pragmáticas suscitadas, encontra amparo no critério da razoabilidade esboçado nas ideias de Luís Recaséns Siches. Para este, a insuficiência ou inadequação da Lógica formal (matemática) ao tratar problemas práticos, como os da interpretação do Direito, exigia o desenvolvimento de outra Lógica, capaz de fornecer ferramentas para tratar de problemas de natureza prática.

A impossibilidade de conceder aos problemas jurídicos um tratamento compatível com a Lógica formal se dá pelo fato de que tais problemas são impregnados de conteúdos axiológicos, pela sua própria natureza. Essa impossibilidade, contudo, não implica na “ilogicidade”, tampouco na “irracionalidade” das decisões judiciais. A ineficiência dos “silogismos judiciais”, conforme o modelo sugerido pela vertente positivista do Direito, traduziria a necessidade de utilização de uma lógica distinta: a lógica do razoável, que é uma lógica dos conteúdos.

O razoável é uma noção de conteúdo variável que precisa ser entendido em um domínio mais abrangente, abarcando desde o campo histórico até o social. Neste sentido, a razoabilidade alcança um sentido lógico, uma vez que se considera razoável aquilo que está condicionado por circunstâncias espaciais e temporais (sentido histórico), bem como depende do campo em que se aplique a noção (sentido lógico), porque há de se entender como razoável aquilo que, em cada caso, existe em função da aplicação do conceito.

O Realismo e a Pragmática Jurídica

A expressão pragmatismo possui a sua matriz semântica fincada no verbete grego *pragma*, que indica um fato oriundo do mundo real, uma ocorrência capaz de promover resultados significativos. Em outras palavras, trata de algo particular cujas implicações estão diretamente relacionadas ao mundo concreto. Em Roma, a palavra *pragmaticus* designava alguém cujas habilidades no âmbito jurídico permitia a condução de oradores e juristas no campo da propedêutica discursiva. Cabia ao pragmático, portanto, a função de instruir os oradores na composição dos argumentos e na tarefa de eleger criteriosamente os pressupostos essenciais para a estruturação da peça oratória a ser exibida a um auditório específico.

O pragmático orientava a preparação do raciocínio, estudando a escolha das ideias e compondo um encadeamento lógico e ordenado, em torno do qual se conduzia a formulação conceitual de um pensamento ao outro. Por este motivo, nos escritos jurídicos latinos, como no Código de Teodósio¹ (438 d.C.), um conjunto destacado de procedimentos práticos relativos às atividades realizadas no seio da comunidade era designado como “*sanções pragmáticas*”. Percebe-se, assim, que o termo possui um estreito elo com a elaboração de procedimentos mentais, bem como se associa à prática jurídica, sem manter qualquer distanciamento da sua etimologia.

No mundo contemporâneo, apesar de ter sido utilizado por Charles Sanders Peirce², em “Como tornar as nossas ideias claras”(1878), o termo pragmatismo foi inserido na doutrina filosófica por uma publicação de William James³,

em 1898. Com esta designação Peirce buscava construir uma teoria segundo a qual se procura “determinar o significado real de qualquer conceito, doutrina, proposição, palavra ou outro signo”.⁴ Pelas configurações e objetivos de Peirce, ele próprio declarou preferir a utilização do termo *pragmaticismo*, em lugar de *pragmatismo*, por conta das aplicações concedidas ao termo por William James e Schiller⁵. Com essa escolha, Peirce desvincula sua doutrina da acepção kantiana de “prática”, porque esta última se refere a esfera da moral, campo no qual não existe espaço para a experiência. Sua teoria, entretanto, é uma proposta experimentalista que se divide em dois segmentos distintos e bem demarcados: o *pragmatismo metodológico* e o *pragmatismo metafísico*. O primeiro deles é uma construção teórico-metodológica acerca do significado, desenvolvida para analisar o significado das proposições, enquanto o segundo implica diretamente na elaboração de uma teoria da realidade e da verdade, predominante na obra de James e Schiller. Neste sentido, a verdade é vista como uma relação concernente à experiência humana.

O termo *realismo*, tal como os conceitos filosoficamente mais relevantes, é polissêmico e carregado de sentido. Poderíamos elencar uma dezena de acepções habitualmente aceitas pelos mais renomados autores e intérpretes da história do pensamento ocidental⁶. Preferimos, contudo, centrar na compreensão que entende o *realismo* como uma doutrina que separa o ser do pensamento. Assim sendo, o *realismo* equivale a uma teoria que defende a independência ontológica no tocante ao pensamento, estabelecendo que o ser não pode ser derivado deste último — o pensamento —

tampouco exprimir-se exaustivamente em termos lógicos. De certo modo, corresponde a um ideal de oposição entre real e inteligível que resvala na compreensão de que os dados do mundo que não são passíveis de cognoscibilidade estão sujeitos ao campo da irracionalidade. Seguir essa linha de entendimento no tocante ao realismo equivale, por assim dizer, à sustentação dos pares antagônicos que emergem da tradição filosófica ocidental.

No campo jurídico e, em especial, nos domínios da filosofia do direito, os termos realismo e pragmatismo assumem contornos diferenciados e precisam ser vistos à luz da sua aplicação, uma vez que fazem referencia a uma corrente do pensamento que possui ampla tradição e notoriedade no âmbito do conhecimento jurídico norte-americano⁷. Na verdade, os termos são complementares e sustentam as bases de uma escola do pensamento jurídico cujo principal enfoque consiste no problema da interpretação jurídica, distanciando-se da tradição filosófica de Harvard. Entretanto, apesar do distanciamento, importantes pensadores da esfera do direito se associaram aos pressupostos do pragmatismo de Peirce para a construção da Teoria do Direito que passaria a ser designada como realismo/pragmatismo jurídico. Dentre esses ícones destacam-se, sobretudo, Oliver Wendell Holmes⁸, Roscoe Pound⁹ e Nathan Benjamin Cardozo¹⁰. Cabe ao primeiro, inclusive, a expressiva máxima que serve de orientação à vertente pragmática do pensamento jurídico:

A vida do direito não tem sido a lógica; tem sido a experiência. As necessidades sentidas em cada época, a moral e as teorias políticas dominantes, as intuições

da política pública expressas ou inconscientes, mesmo os preconceitos que os juízes partilham com os seus concidadãos têm contado mais do que o silogismo na determinação das leis pelas quais os homens devem ser regidos. O direito incorpora a história do desenvolvimento duma nação ao longo de muitos séculos e não pode ser tratado como se contivesse apenas os axiomas e as regras dum livro de matemática. Para sabermos o que ele é temos de saber o que ele foi e o que ele tem tendência a ser no futuro. (HOLMES apud HAACK, 2007, p.1)¹¹

Ao destacar que “a vida do direito não é a lógica, mas a experiência”, Holmes abre um flanco para se pensar o Direito como algo dinâmico, mutável e diretamente influenciado pela vida social. Fortemente contaminado pelas teorias evolucionistas de Darwin¹², procurou sustentar o Direito como uma engrenagem da vida social, na qual existe uma constante luta pela sobrevivência e pela ocupação dos espaços, exigindo uma adaptação dos indivíduos para o processo de contínuo ajuste. Nesta perspectiva, sua teoria tende a rejeitar o idealismo ético¹³ e o jusnaturalismo europeu¹⁴, bem como o formalismo jurídico edificado por John Austin¹⁵ que, posteriormente, seria consagrado pelas ideias de Hans Kelsen¹⁶ na formulação da Teoria Pura do Direito. Seu entendimento consiste na defesa de um direito incapaz de ser reduzido a categorias meramente lógicas, uma vez que se encontra impregnado de elementos oriundos do mundo concreto, donde emergem os fatos da vida dos indivíduos e da coletividade. Por este motivo, Holmes, amparado pelas ideias remanescentes do pragmatismo de

Peirce, defenderá a adoção de um método experimental para as investigações no campo do Direito. A defesa deste posicionamento reitera a sua postura evolucionista e darwiniana, na medida em que aproxima o Direito das ciências naturais, em vez de se deixar guiar por elementos abstratos (metafísica) ou absolutos (analítica) associados à concepção de justiça.

Em *La via del Diritto* (1897), Holmes afirma que o Direito não passa de uma previsão daquilo que será executado pelas Cortes, motivo pelo qual destaca:

Na Inglaterra e nos Estados Unidos (...) os tratados e os estatutos que contam até seiscentos anos e a cada ano aumentam em algumas centenas (...) folhas sibilinas encerram as esparsas profecias do passado acerca dos casos sobre os quais recairá a espada da justiça, folhas que foram apropriadamente chamadas de oráculos do Direito. O significado mais importante e quase total de qualquer novo esforço do pensamento jurídico consiste em tornar mais precisas tais profecias e generalizá-las num sistema corrente.¹⁷

As ideias de Holmes convergem para a edificação de uma teoria interpretativa do direito, que concede especial importância para os elementos extraídos das relações sociais. Assim sendo, o Direito se posiciona alheio aos ideais éticos e jusnaturalistas de caráter imutável, uma vez que o juiz é responsável pelo ajuste da norma aos fatos particulares, com vista à realização efetiva do direito e, por conseguinte, a promoção da justiça. Nasce, assim, uma tradição pragmática (hermenêutica) do direito que influenciará decisivamente autores como Pound, Cardozo e Frank.

Roscoe Pound constrói uma teoria que se estrutura a partir da dicotomia entre *Law in Action* e *Law in the Books*. No primeiro caso — *Law in action* — está o direito socialmente eficaz, aquele que se produz evolutivamente sem cristalizações abstratas, em contraponto ao *Law in the Books* que implica no direito formalmente vigente. A teoria de Pound se opõe à proposta desenvolvida por Christopher Langdell¹⁸, que buscou a formalização do Direito de *Common Law* reduzindo-lhe a alguns princípios extraídos de casos emblemáticos, de caráter exemplar. A estratégia dos *case-method*¹⁹, no sentido proposto por Langdell, corrompe o espírito do *Common Law*, que prevê a extração dos princípios normativos da *ratio* dos precedentes (em sentido amplo), e não especificamente de casos paradigmáticos. Pound defende que os juízes deveriam privilegiar os interesses envolvidos em um caso, imergindo nos fatos e interagindo com a realidade concreta para confrontar a situação com a jurisprudência e poder extrair suas conclusões a partir de uma cosmovisão pautada nos entendimentos que se produzem evolutivamente, em vez de pensar a partir de cristalizações instituídas conforme o tecido de formas jurídicas abstratas. Por este motivo,

O realismo jurídico criticava o formalismo jurídico, a tendência do direito de se reputar como ciência, o objetivismo, a utilização da lógica e a busca da certeza jurídica. Defendeu-se o relativismo da verdade e ponderou-se que juízes carregam para as decisões suas idiossincrasias, que são determinadas pelo entorno cultural no qual vivem. O direito é definido como a

possibilidade de se fazer previsão segura de como o judiciário lidará com os casos que julga. Entre seus principais defensores destaca-se Charles Beard²⁰, historiador do direito, que por meio de obra muito bem pesquisada denunciou o romantismo que envolvia a concepção inicial da constituição norte-americana.²¹

Amparado pela tradição empirista de matriz inglesa e contrapondo-se diametralmente ao formalismo exacerbado, o realismo jurídico, alicerçado nas ideias do pragmatismo americano de Peirce, James e Dewey, propiciou um novo modo de perceber o direito. Cabe ressaltar, entretanto, que apesar dos grandes expoentes intelectuais norte-americanos que inspiraram o “movimento”, o realismo jurídico também encontrou significativas contribuições em ideias remanescentes de pensadores escandinavos como os suecos Karl Olivecrona²², Vilhelm Lundstedt²³ e o dinamarquês Alf Ross²⁴.

Olivecrona procurou inserir o elemento psicológico na dinâmica dos procedimentos do mundo jurídico, intercalando-o entre a obrigação e a sanção que se lhe corresponde nos casos de transgressão. Corrobora este entendimento as ideias de Lundstedt que percebe o direito como uma máquina cujas engrenagens correspondem aos mecanismos psicológicos de assimilação das normas, associados ao sistema de previsões e funções institucionais capazes de ajustar o indivíduo a um padrão de conduta. No fim das contas, trata-se de uma estrutura que necessita atingir o campo de entendimento do indivíduo, ditando-lhe padrões de comportamento, introjetando-lhe limitações no campo de atuação e delimitando ou circunscrevendo os domínios da sua liberdade.

Alf Ross, no entanto, seguindo os ditames da mesma corrente de pensamento, procura atenuar a interferência da *psique* individual na força vinculante do Direito. Deste modo, modaliza o entendimento de que esta força nasce da predisposição humana em conceder validade, existência e eficácia a entes meramente abstratos — inteligíveis, no sentido de que existem unicamente no intelecto do indivíduo — como a obrigação de cumprir o preceito normativo, por exemplo. Para consubstanciar sua proposta, Ross dicotomiza as obrigações em jurídicas e morais, concedendo-lhes âmbitos de atuação diferenciados. Assim sendo, a primeira estaria associada ao fato de que as normas jurídicas consistem em um conjunto de regras efetivamente seguidas por uma sociedade. As obrigações morais, em contrapartida, estariam vinculadas a motivações pessoais (ideológicas, culturais etc.), que não teriam interferência ou implicariam em sanções diretas na coletividade caso fossem transgredidas. Numa concepção kantiana, essas obrigações corresponderiam àquelas convicções cujo valor inequívoco individual se mostra insuficiente para que eu possa querer que elas passem a valer com a mesma intensidade e rigor fora de mim. Nas palavras de Kant:

Uma crença (das Föwahrhalten) é um fato de nosso entendimento suscetível de repousar em princípios, mas que exige também causas subjetivas na mente de quem julga. Quando é válida para alguém, pelo menos na medida em que este tem razão, seu princípio é objetivamente suficiente e a crença se chama convicção. Se ela só tem fundamento na natureza particular do sujeito, chama-se persuasão. A persuasão é uma mera

aparência, porque o princípio do juízo que está unicamente no sujeito é tido como objetivo. Por isso um juízo desse gênero só tem um valor individual e a crença não se pode comunicar.²⁵

Esta vinculação entre as normas e o sistema de crenças, sustenta a interferência dos juízos de valor na motivação das decisões judiciais, em detrimento da ideia de um silogismo judiciário que se sustenta a partir da subsunção do fato à norma, conforme apregoador por alguns teóricos do positivismo jurídico. Não ocasionalmente, Jerome Frank²⁶, inspirado pela doutrina psicanalítica, sustentará que a crença na infalibilidade de norma consiste na satisfação de uma necessidade intrínseca aos indivíduos: o sentimento de segurança²⁷. Somos conduzidos por um impulso emocional que nos compele a buscar a condição de imunidade ante aos perigos e inconsistências das decisões. Enquanto crianças, temos uma crença incondicional na suposta segurança que nos é concedida pelos nossos pais. Quando nos tornamos adultos, desprovidos deste sentimento de segurança, realizamos a transposição daqueles atributos infalíveis, que originalmente creditávamos aos nossos pais, para o sistema normativo, pois acreditamos encontrar no Direito um substituto para a figura paterna idealizada na infância.

Em síntese, o esforço das correntes que se amparam nos pressupostos do realismo ou do pragmatismo jurídico consiste em sustentar que as decisões judiciais não se amparam exclusivamente em elementos formais, mas sofrem interferência do campo da práxis²⁸. Nossa interpretação está situada no limite desta mesma discussão. No entanto,

buscaremos nas teorias contemporâneas da argumentação jurídica, algumas interpretações possíveis para mostrar como a discussão acerca da motivação das decisões judiciais está situada entre os *juízos de fato* e os *juízos de valor*.

NOTAS

¹ O Código de Teodósio (Codex Theodosianus) consiste em uma coletânea de leis (Constituições desde Constantino) que ficou conhecida por consolidar uma jurisdição para sustentar a perda dos direitos de cidadania e defender impedimentos legais à parcela judaica da população do Império. Alarico, por exemplo, promoveu a edição de uma coletânea de leis retiradas do Código de Teodósio que foi denominada Breviário de Alarico (Breviarium Alaricianum) (Cf. FELDMAN, Sergio Alberto. A Monarquia Visigótica e a Questão Judaica: “Entre a Espada e a Cruz”. Saeculum: Revista de História. N.17. João Pessoa, jul./Dez., 2007. Para maior detalhamento a respeito desta temática, convém consultar FELDMAN, Sergio Alberto. “De cives romani a nefariam sectam: a posição jurídica dos judeus no Codex Theodosianus”. Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, Curitiba, SBPH, v.21, 2001, p.7-16).

² Charles Sanders Peirce (1839-1914), pensador caracterizado pela sua excentricidade e de pouco reconhecimento acadêmico no seu contexto, dedicou-se à produção intelectual com grande afinco e pode ser considerado um dos responsáveis pelo desenvolvimento do pragmatismo. Conforme entendimento do filósofo William James, Peirce foi um pensador original cuja obra representa “lampejos de luz deslumbrante sobre um fundo de escuridão tenebrosa”.

³ William James (1842-1910), adotou um estilo propriamente americano de pensamento. Sua filosofia consiste no esforço de colocar o pensamento ao alcance do homem comum. Com estilo rebuscado, encarnado em seu vernáculo agressivo, escrevia com destacada elegância, concedendo destaque à sua filosofia do pragmatismo. Formado em medicina, iniciou os seus estudos no campo das

Humanidades através da Psicologia, tendo migrado, posteriormente, aos estudos da Filosofia. Conforme seu entendimento, a Psicologia deriva da Metafísica. Esta, por sua vez, implica no esforço humano de pensar as coisas com clareza, enquanto a Filosofia deveria ser vista simplesmente como uma reflexão sobre “coisas da maneira mais abrangente possível”. (Cf. JAMES, W. **Some Problems of Philosophy**, p.125 apud DURANT, Will. **História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p.462)

⁴ PEIRCE, 1990, p.193-194.

⁵ Johann Cristoph Von Friedrich Schiller (1759-1805) foi um entusiasta da Revolução Francesa e defendia a necessidade de educar o homem para a liberdade. Seguindo os passos de Immanuel Kant, entende que o homem é dominado pelos desejos, paixões e inclinações materiais. Tais condições, contudo, não lhe extrai a autonomia da vontade, tampouco a obediência à lei moral e formal. Resgatar a harmonia entre o homem e o mundo, traço característico dos gregos antigos, consiste na tarefa da filosofia de Schiller, que alguns consideram romântica e outros designam como sentimental. (Cf. ABRÃO, Bernadete Siqueira. **História da Filosofia**, 1999, p.334)

⁶ Autores como Nicola Abbagnano (1998), Andre Lalande (1996) e José Ferrater-Mora (1994) trazem, associados ao verbete em questão, uma grande quantidade de acepções para a correta aplicação do termo. Essa variedade se desloca desde a associação ao termo ao idealismo platônico, apresentado em seus principais diálogos, até o realismo transfigurado de Spencer. Destaque para o comentário de Lalande (1996) acerca das indicações de Jules Lachelier (1832-1918), Emmanuel Leroux (1883-1942), Cesare Ranzoli (1876-1926) e Isaac Benrubi (1876-1943).

⁷ Pouco conhecido no Brasil, porque confundido com a tradição jurídica supostamente refratária à nossa, o realismo jurídico norte-americano não é assunto que tem preocupado a indagação jusfilosófica brasileira. Ainda somos reféns da filosofia analítica, da metafísica alemã, do fundacionismo francês e do incipiente constitucionalismo português. É lugar comum a associação do entorno cultural dos EUA com o Imperialismo que matiza o capitalismo daquele país e com produtos midiáticos de consumo. Por isso o descaso para com o pensamento substancialmente denso que buscamos resgatar ou, antes, incentivar seu estudo. (GODOY, 2007, p.48-64).

⁸ Oliver Wendell Holmes Jr. (1841-1935) foi renomado professor de Direito Constitucional em Harvard (1870-1873) e juiz da Suprema Corte do Estado de

Massachusetts (1822-1902) até ser nomeado pelo presidente Roosevelt para a Suprema Corte dos Estados Unidos (1902-1932), onde se destacou pela aplicação prática de suas teorias na construção de seus votos. (Cf. ALSCHULER, A.W. *Law without values: the Life, Work and Legacy of Justice Holmes*, 2000 apud GIUSTI, Ernesto. In: BARRETO, Vicente de Paulo. *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006, p.448-450)

⁹ Roscoe Pound (1870-1964), jurista prático de grande expressão no pensamento jurídico norte americano, jamais se graduou em Direito. Botânico por formação, recebeu orientação jurídica no seio da família, cujo patriarca era importante juiz no estado de Nebraska. Exerceu a advocacia após ser admitido no *Bar Exam* e tornou-se professor (1910-1937) e diretor da Faculdade de Direito de Harvard (1916-1936), onde se aproximou do Pragmatismo de Peirce. (Cf. HULL, N.E. *Roscoe Pound and Karl Llewellyn: searching for na American Jurisprudence*. Chicago: University of Chicago Press, 1997).

¹⁰ Nathan Benjamin Cardozo (1870-1938), filho de imigrantes judeus de Londres, ocupou cargos na magistratura desde a Suprema Corte do Estado de Nova Iorque até a Suprema Corte dos Estados Unidos, por indicação do presidente Herbert Hoover. Neste percurso, fez prevalecer uma preocupação com a interferência direta dos fenômenos sociais na atividade social, condicionando a elaboração e, sobretudo, a aplicação das normas. Apesar de ser considerado um dos principais expoentes da Teoria Sociológica do Direito, suas idéias estão diretamente relacionadas ao pragmatismo jurídico de matiz hermenêutica. (Cf. GIUSTI, Ernesto. *Nathan Benjamin Cardozo*. BARRETO, Vicente de Paulo. **Dicionário de Filosofia do Direito**. São Leopoldo: UNISINOS, 2006, p.119-121)

¹¹ The life of the law has not been logic; it has been experience. The felt necessities of the time, the prevalent moral and political theories, even the prejudices which judges share with their fellow-men, have had a good deal more to do than the syllogism in determining the rules by which men should be governed. The law embodies the story of a nation's development through many centuries, and it cannot be dealt with as if it contained only the axioms and corollaries of a book of mathematics. (HOLMES 1881, 1995, p.115 apud HAACK, 2007, p.1)

¹² Charles Darwin (1809-1882), biólogo de reconhecida relevância, responsável pela publicação de “A Origem das Espécies”, defendeu suas idéias de inigualável

importância para o desenvolvimento das Ciências Naturais: a da evolução biológica e da seleção natural, ambas quase unanimemente aceitas no âmbito acadêmico-científico. Suas idéias indiretamente influenciaram teorias empíricas em outros campos do conhecimento, dentre os quais a esfera jurídica.

¹³ Existem três correntes destacadas do pensamento idealista, representadas pelas idéias de Fichte, Schelling e Hegel, respectivamente. Estes filósofos desenvolveram linhas distintas de entendimento acerca do idealismo pautadas no pensamento de Immanuel Kant, que nas suas Críticas dedicou-se ao problema do saber, ao problema do agir e ao problema do prazer. Assim Fichte desenvolve o idealismo ético inspirando-se na Crítica da Razão Prática; Schelling desenvolve o idealismo estético inspirando-se na Crítica do Juízo; Hegel desenvolve o idealismo lógico inspirando-se na Crítica da razão Pura. O entendimento de idealismo que apresentamos neste contexto se aproxima das concepções que, segundo Bottomore, [...] vê a realidade como constituída, ou dependente, do espírito (finito ou infinito) ou idéias (particulares ou transcendentais); o idealismo histórico entende as idéias ou a consciência como agentes fundamentais ou únicos da transformação histórica; o idealismo ético projeta um estado empiricamente infundado ('superior' ou 'melhor') como uma maneira de julgar ou racionalizar a ação. (Cf. BOTTOMORE, Tom. Dicionário do Pensamento Marxista. Rio de Janeiro: Zahar, 199, p.183 apud CORREA, Gilvane Gonçalves. Ensino Seriado: Fundamentos históricos e filosóficos. História e Perspectivas. Uberlândia (42): 315-363, Jan./Jun. 2010).

¹⁴ A corrente jusnaturalista européia possui forte influência na formação do pensamento político-filosófico dos séculos XVII e XVIII, marcando decisivamente as principais constituições liberais e, sobretudo, a Declaração sobre os direitos do homem e do cidadão (1789).

¹⁵ John Austin (1790-1859) figura na história do pensamento jurídico como um dos mais importantes representantes do positivismo legal. Sua versão do positivismo jurídico, entretanto, difere significativamente daquela esboçada por autores como Jeremy Bentham e Hans Kelsen, na medida em que Austin não nega que existam leis naturais que sejam objetos de investigação da ética. (ARAÚJO, Marcelo de. BARRETO, Vicente de Paulo. **Dicionário de Filosofia do Direito**. São Leopoldo: UNISINOS, 2006)

¹⁶ Hans Kelsen (1881-1973) nasceu em Praga, quando a região da Tchecoslováquia pertencia ao Império Austro-Húngaro. Embora seja reconhecido pela

repercussão do Positivismo Jurídico edificado sob as bases da sua Teoria Pura do Direito, iniciou seus escritos acadêmicos com um estudo acerca da Doutrina Política de Dante Alighieri (1905). Sofreu forte influência de intelectuais como Leo Strisower, Herman Cohen, Eduard Bernatzik e Adolf Mentzel, mas ganhou notoriedade pela teoria amparada no trabalho dos positivistas lógicos que convergiam na releitura do kantismo. (Cf. OLGUIN apud METALL ALADAR, Rudolf. **Hans Kelsen**: vida y obra. México: UNAM, 1976).

¹⁷ HOLMES Jr., O.W. *La Via del Diritto*. In: GERACI, C (org.) *Opinioni dissenzienti*. Milão, 1975, p.255-256 apud PALOMBELA, Gianluigi. **Filosofia do Direito**. São Paulo. Martins Fontes, 2005, p.206.

¹⁸ Christopher Columbus Langdell (1826-1906) é considerado um vetor do formalismo jurídico. “Dirigiu por muitos anos a Harvard Law School. Para Langdell, o Direito é ciência e deveria ser estudado do mesmo modo como se estudam as ciências naturais. O veículo para a realização deste projeto seria o método do case Law. Baseado em estudo de casos, por meio dos quais o professor conduz o aluno a alcançar os princípios que regem as decisões judiciais, o método de Langdell ainda hoje é o método das Faculdades de Direito dos Estados Unidos”. (GODOY, 2007, p.48-64).

¹⁹²⁰ Essa metodologia foi desenvolvida em Harvard a partir de 1870 por Christopher Columbus Langdell. Tinha-se como meta reivindicar-se a respeitabilidade científica e acadêmica dos estudos jurídicos. Langdell aumentou a duração do curso para três anos, passou a exigir curso superior já concluído para candidatos, estabeleceu rigoroso modelo de exames, determinou ampliação da biblioteca e contratou professores jovens com dedicação exclusiva. Consagra-se um enfoque formalista do Direito. O *case-method* parte de prévia determinação de pesada carga de leitura para os alunos. A freqüência das aulas é precedida de intenso estudo. O aluno vai preparado. Decisões judiciais são rigorosamente lidas, estudadas, digeridas. Há sabatina em todas as aulas. Professores torturam, assustam, humilham os alunos. (FARNSWORTH, E.Allan. *An Introduction to the Legal System of the United States*. New York: Ocean, 1996, p.19). Alguns estudantes escondem-se. Sentam-se nas últimas filas (Back-benching) ou pedem formalmente (por bilhetes depositados na mesa do professor antes do início da aula) para não serem argüidos (no-hassle pass). Os lugares que os alunos ocupam na sala, nos auditórios, são escolhidos no primeiro dia de aula. Os estudantes marcam seus nomes em diagrama, que

ficará em posse do professor. As secretarias (registrars) enviam fotografias dos alunos aos professores. Esses têm na mesa, ao lado dos livros, nome, fotografia e localização do aluno. O controle é absoluto. O *case-method* é implementado ao lado do método socrático (socratic method). São as perguntas feitas pelo professor, que socraticamente dirige a aula. O nome vem da prática da filosofia grega, imortalizada nos diálogos de Platão, que nos pintou um Sócrates que perguntava o tempo todo, desconcertando os seus interlocutores. Era a chamada maiêutica, o parto das idéias, pelo qual Sócrates obtinha opiniões, que em seguida comentava, ridicularizava, motejava. (Cf. GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Direito e Educação Jurídica nos Estados Unidos. Revista Sequencia, n.48, jul/2004, p.29). Há, contudo, autores que notavam apenas os aspectos positivos do método. Como assinala Almeida Júnior: “O *case method* é, como nota George Clark, o método de laboratório aplicado ao estudo das ciências jurídicas e sociais, e, por isso, um método verdadeiramente positivo e inteiramente adequado a banir o verbalismo do ensino universitário. Foi tal método recebido com desdém pelos legalistas que o haviam estudado segundo os métodos antigos, mas, bem depressa, os fatos vieram demonstrar a superioridade da educação dos juristas por ele instruídos, e da sua eficácia resultou a sua generalização”. (Cf. ALMEIDA JUNIOR, João Mendes de. O Ensino do Direito. Revista da FGV, v.2, n.2, jul./dez. 2006, p.206).

²¹ Charles Beard (1874-1948) entendia que “a historia do direito era realista no sentido de que nada se aprende do passado. Projetamos no pretérito nossas preocupações presentes, reinterpretao a historia freqüentemente, a partir dos pontos de vista que detemos no momento em que fazemos historia. Afastou-se de historiografia piegas e romântica, que tanto prejudica a compreensão do direito, porque baseada na falsa percepção de que o direito seria resultado de evolução e constatou que a construção da historia do direito é concepção discursiva, e pode se perceber em seu modo de ler e de escrever”. Neste sentido, suas idéias o aproximam de Antonio Hespanha, Walter Benjamin e Michel Foucault. (GODOY, 2007, p.48-64).

²² (GODOY, 2007, p.48-64).

²³ Knut Hans Olivecrona (1897-1980) foi professor na Universidade de Lund, na Suécia, e tem sua obra reconhecida como um dos pilares sobre os quais se

firmaram as análises dos discursos jurídicos e da realidade. Apesar de algumas críticas que recaem sobre o seu trabalho, não se discute o mérito acadêmico das suas ideias para o âmbito das discussões teóricas acerca da ciência jurídica. Afinal, é através dele que o “realismo escandinavo se tornou influente no pensamento e no campo da formação jurídica, em grande parte do século XX”. (Cf. LOS ANGELES, Miguel Espinosa de. Consideraciones en torno a la obra *Lenguaje Juridico y Realidad* de Karl Olivecrona. *Revista Internauta de Practica Juridica* Datos Fuente: 2004, [14]).

²⁴ Anders Vilhelm Lundstedt (1882-1955) pertenceu ao núcleo-piloto do realismo escandinavo, juntamente com Hägerström, Olivecrona e Ross, procura transformar a Teoria do Direito numa ciência totalmente empírica, embasada em fatos concretos, evidentes e totalmente observáveis a partir da realidade material. Neste sentido, Graça Neto, citando Olivecrona, salienta que “é difícil descrever o trabalho de Lundstedt. Ele ataca veementemente as ideias de direitos e deveres como sendo supersticiosas. No caso de um direito, ele diz, a realidade existente é apenas uma posição favorável desfrutada de fato por uma pessoa como conseqüência do funcionamento da máquina jurídica”. (Cf. OLIVECRONA, Karl. *The Legal Theories of Axel Hägerström and Vilhelm Lundstedt* apud GRAÇA NETO, Antônio. *Uma visualização da teoria de Aleksander Peczenik e da sua inserção no cenário contemporâneo da Filosofia do Direito*. **Videre**. Dourados, MS, ano 1, n.2, jul./dez. 2009, p.135-160).

²⁵ Alf Niels Ross (1899-1979) foi docente da Faculdade de Direito de Uppsala (Suécia) e Copenhague (Dinamarca). Discípulo de Axel Hägerström (1868-1939) e aluno de Hans Kelsen, que o iniciou no campo de investigação da jusfilosofia, tornou-se conhecido, sobretudo, por estabelecer a orientação filosófica da Escola de Uppsala, juntamente com outros expoentes do Realismo Jurídico, como Vilhelm Lundstedt e Karl Olivecrona. Embora recusasse a filiação ao Positivismo Jurídico, costuma ser associado a esta vertente do pensamento, ainda que suas ideias tendam a convergir para o esboço de uma concepção sociológica do Direito. (Cf. KRETCHMANN, Angela. Alf Ross. In: BARRETO, Vicente de Paulo. *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006, p.741)

²⁶ Cf. KANT, I. **Critique de la raison pure**. Paris: Alcan, 1927, p.634 apud OLIVEIRA, Eduardo Chagas. *Persuasão e Convencimento na Teoria da Argumentação Perelmaniana*. **Chaïm Perelman**: Direito, Retórica e Teoria da Argumentação. Feira de Santana: NEF/UEFS, 2004, p. 73.

²⁷ Jerome New Frank (1889-1957), filósofo do Direito norte-americano, ocupou, por nomeação do presidente Roosevelt, a condição de juiz no “United States Court of Appeals for the Second Circuit”. Considerado um juiz altamente competente, adotava posições consideradas liberais no tocante aos direitos civis. Seu trabalho de maior relevância conceitual é “Law and the Modern Mind”, obra na qual destaca a interferência de elementos psicológicos nas decisões judiciais. Tal posicionamento crítico permitiu o desenvolvimento de “Courts on Trail”, onde procura destacar a falibilidade do processo judicial, em virtude das incertezas que perpassam a análise do magistrado.

²⁸ Cf. FRANK apud BODENHEIMER, **Teoria del Derecho**, p.363.

²⁹ Cf. ITURRALDE, Victoria. *Justificacion judicial y valoraciones*. **Isegoria**, n.35,jul./dec. 2006, p.207-220.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ABRÃO, Bernadete Siqueira. **História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ALMEIDA JUNIOR, João Mendes de. *O Ensino do Direito*. **Revista da FGV**, v.2, n.2, jul./dez. 2006.

BARRETO, Vicente de Paulo. **Dicionário de Filosofia do Direito**. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

BODENHEIMER, Edgar. **Teoría del Derecho**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

CORREA, Gilvane Gonçalves. Ensino Seriado: Fundamentos históricos e filosóficos. *Historia e Perspectivas*. Uberlândia (42): 315-363, Jan./Jun. 2010.

COSTA, Alexandre Araújo. **Direito e método**: diálogos entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica jurídica. Brasília: UNB, 2008. (Tese de Doutorado)

DURANT, Will. **História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

FARNSWORTH, E.Allan. **An Introduction to the Legal System of the United States**. New York: Ocean, 1996.

FELDMAN, Sergio Alberto. *A Monarquia Visigótica e a Questão Judaica: “Entre a Espada e a Cruz”*. **Saeculum: Revista de História**. n.17. João Pessoa, jul./Dez., 2007.

FELDMAN, Sergio Alberto. “*De cives romani a nefariam sectam: a posição jurídica dos judeus no Codex Theodosianus*”. **Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica**, Curitiba, SBPH, v.21, p.7-16, 2001.

FERRATER-MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 1994.

FRANK, Jerome. **Law and the Modern Mind**. New York: Anchor Books, 1930.

GIUSTI, Ernesto. *Nathan Benjamin Cardozo*. BARRETO, Vicente de Paulo. **Dicionário de Filosofia do Direito**. São Leopoldo: UNISINOS, p.119-121, 2006.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. *Direito e Educação Jurídica nos Estados Unidos*. **Revista Sequencia**, n.48, p.29, jul/2004.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. *O realismo jurídico norte-americano: a tese de Charles Beard e a experiência constitucional internacional contemporânea*. **Revista de Direito Internacional, Econômico e Tributário**, v.2, p.48-64, 2007.

HAACK, Susan. *Onlogic in the Law*: “Something, but not All”. **Ratio Juris**. v.20, n. 1, p.1-31, March, 2007.

HULL, N.E. **Roscoe Pound and Karl Llewellyn**: searching for na American Jurisprudence. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

ITURRALDE, Victoria. *Justificación judicial y valoraciones*. **Isegoria**, n.35, p.207-220, jul./dec. 2006.

LALANDE, Andre. **Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LOS ANGELES, Miguel Espinosa de. *Consideraciones en torno a la obra Lenguaje Jurídico y Realidad de Karl Olivecrona*. **Revista Internauta de Practica Juridica Datos Fuente**: 2004, [14].

METALL ALADAR, Rudolf. **Hans Kelsen**: vida y obra. México: UNAM, 1976.

OLIVECRONA, Karl. *The Legal Theories of Axel Hägerstrom and Vilhelm Lundstedt* apud GRAÇA NETO, Antônio. *Uma visualização da teoria de Aleksander Peczenik e da sua inserção no cenário contemporâneo da Filosofia do Direito*. **Videre**. Dourados, MS, ano 1, n.2, p.135-160, jul./dez. 2009.

OLIVEIRA, Eduardo Chagas. *Persuasão e Convencimento na Teoria da Argumentação Perelmaniana*. **Chaïm Perelman: Direito, Retórica e Teoria da Argumentação**. Feira de Santana: NEF/UEFS, 2004.

PALOMBELA, Gianluigi. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PEIRCE, Charles Sanders. **Escritos Coligidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1990.

A FILOSOFIA COMO “DERMATOLOGIA”: CERTA CONVERGÊNCIA ENTRE FOUCAULT E DELEUZE

Jorge Alberto da Costa Rocha
Universidade Estadual de Feira de Santana
jorgeacr@terra.com.br

RESUMO: Este artigo tem como objetivo tentar perceber uma convergência entre Michel Foucault e Gilles Deleuze, em relação a uma suposta tradição kantiana comum, bem como a idéia de conceito como dizer da superfície.

PALAVRAS-CHAVE: Conceito; Acontecimento; Superfície.

ABSTRACT: This article aims to try to find a convergence between Michel Foucault and Gilles Deleuze, in relation to an alleged common Kantian tradition, and the idea of concept like saying the surface.

KEY-WORDS: Concept; Événement; Surface.

Poder-se-ia dizer que houve uma relação teórica algo próxima entre Michel Foucault e Gilles Deleuze? No nosso país já existem estudos nesta direção e particularmente em um destes os seus ensaístas buscaram abordar a ligação entre os autores citados sob o viés de uma ressonância em comum: a obra nietzscheana.¹ Gostaríamos aqui de também esboçar certa proximidade entre eles, advogando ou legitimando desde já a coerência do nosso percurso intelectual, mas de uma forma um pouco diferente daquela em que Hélio Rebello Cardoso Jr. o fez em *Imagens...*²

Cardoso Jr. procurou centrar-se em torno da questão ‘o que estamos fazendo de nós mesmos?’; e, detendo-se na última fase foucaultiana (a genealogia da ética, ou a constituição dos processos de subjetivação), intentou — cito as suas palavras — colocar-se “nessa clareira onde, através de uma distância intransponível, confabulam Foucault e Deleuze”.³ Se a nossa meta aqui é distinta é porque buscamos uma possível ligação entre Foucault e Deleuze a partir de outra referência — não mais Nietzsche, mas Kant — e outra *temática compartilhada*; a saber, o caráter de “superfície” na produção dos conceitos.

Para dar conta desse propósito resgatamos a própria fala dos autores em dois momentos capitais: 1) de Foucault caberia elucidar a posição segundo a qual ele e Deleuze partilharam na França de uma mesma linha filosófica geral, nascida após a herança crítica kantiana, fazendo oposição à corrente fenomenológica; nesse bojo, precisaríamos distinguir uma filosofia do sentido e da experiência de uma filosofia do conceito; 2) a partir de Deleuze, ressalta-se a proximidade em relação a Foucault através de um campo

comum de temáticas filosóficas, bem como de uma diferença (mas de grau, não de natureza) no uso dos conceitos: Foucault os teria engendrado com umas tantas mediações, ao contrário da forma deleuziana “bruta” de tratá-los, mas sempre tentando pegar os conceitos na emergência do seu nascimento. Enfim, a filosofia não deveria ser compreendida como uma espécie de “dermatologia”, na expressão de Gilles Deleuze?

A TRADIÇÃO CRÍTICA KANTIANA

Há um texto de Michel Foucault certamente não tão conhecido (uma das razões é a menor presença editorial), em que ele faz uma espécie de retrospectiva da filosofia francesa, ou seja, uma avaliação do conjunto de linhas ou tendências que se desenvolveram neste país, repartindo autores, métodos e temas trabalhados.⁴ Para Foucault, entender a *démarche* intelectual da França requereria refletir sobre o legado kantiano e sobre o significado da *Aufklärung*, imputando a Kant o fato de ter colocado, pela primeira vez, a “questão da modernidade”, doravante disseminada para vários países europeus, inclusive a França. Precisamos entender isso melhor.

A tese foucaultiana é desconcertante à primeira vista: a filosofia como discurso da modernidade tem seu início com Kant (!). Esta idéia parece se contrastar com uma posição bastante recorrente na literatura filosófica sobre o tema. Habermas, no livro já clássico *O discurso filosófico da modernidade*, identifica em Hegel “o primeiro filósofo

a desenvolver um conceito preciso de modernidade”.⁵ E acrescenta:

(...) temos, portanto, de remontar a Hegel se quisermos compreender o que significava a relação *interna* entre modernidade [*Modernität*] e racionalidade, tida como evidente até Max Weber e hoje posta em questão. Temos de nos certificar do conceito hegeliano de modernidade para podermos avaliar a razão daqueles que fazem as suas análises partindo de *outras* premissas.⁶

Danilo Marcondes lembra ainda que, se “o conceito de *modernidade* está sempre relacionado para nós ao ‘novo’, àquilo que rompe com a tradição”,⁷ é preciso constatar que já mesmo no início do cristianismo houve uma distinção entre aquilo que era *antiqui* ou *moderni*, quando nos referíamos ao objeto da fé, sendo o advento de Cristo o momento inaugural desses novos tempos.⁸ Mas também corrobora com a idéia acima de Habermas, atestando que Hegel foi “o primeiro filósofo a elaborar uma filosofia da história da filosofia”⁹ e, fazendo isso, pôde periodizar tal história, dividindo-a notadamente em antiga, medieval e filosofia “do novo tempo”.

O problema da modernidade para Foucault se coloca, porém, de uma maneira diferente. Para ele, é verdade que na cultura européia a modernidade já tinha aparecido pelo menos desde o século XVII ao início do XVIII. Aparecera, contudo, sob um “eixo longitudinal”, sempre numa perspectiva de polaridade entre algo que seria antigo e algo moderno (como na explicação de Marcondes), e em torno de duas perguntas: “qual autoridade aceitar? Qual modelo seguir?”¹⁰

Com Kant esse eixo verticaliza-se, e a tarefa genealógica¹¹ consistirá em compreender não “a noção de modernidade, mas da modernidade como questão”.¹² Para Foucault, a novidade do texto kantiano é justamente esta: ao falar sobre a história, Kant não o faz tomando por base uma questão de origem (como quem pergunta sobre as origens da história humana); e não vai colocar uma questão de acabamento (*achèvement*) como realização (*accomplissement*), ou como finalidade. A novidade do texto de Kant reside, primeiro, em pôr uma questão sobre o presente ou atualidade; e se já tínhamos encontrado isso explicitamente em autores como Descartes ou Leibniz¹³, não o fora no sentido da pergunta: “O que é precisamente o presente ao qual pertencço?”; segundo, não havia neles também a questão: qual o “elemento do presente que se trata de reconhecer, de distinguir, de decifrar entre todos os outros?”. Kant mostra também que aquele que fala entende-se como fazendo parte, ele mesmo, desse processo.¹⁴

Pondo a “modernidade como questão”, a partir de Kant vão ser fundadas duas tradições filosóficas: a primeira é uma “tradição da filosofia crítica que coloca a questão das condições sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível”.¹⁵ O filósofo alemão fez nascer, a partir do século XIX, toda uma pesquisa sobre uma analítica da verdade, encampada pela filosofia anglo-saxônica. A segunda tradição da abordagem crítica será aquela que fará a pergunta: qual é o campo das nossas experiências atuais ou o “campo atual das aparências possíveis”.¹⁶ Veremos adiante isso um pouco melhor.

Em suma, com Kant, para Foucault, “uma das grandes funções da filosofia dita moderna” torna-se aquela que busca se “interrogar sobre sua própria atualidade”.¹⁷ Essa segunda vertente da crítica aportará naquilo que Foucault chama de ontologia do presente, da atualidade, da modernidade ou ontologia de nós mesmos (são expressões similares), tarefa que o autor francês pôs-se a trabalhar ao seu modo, uma vez que ela se estendeu por inúmeros autores.¹⁸ E, optando por este segundo caminho, torna-se mais interessante para ele empreender uma pesquisa sobre a atualidade do que sobre a verdade de um discurso. Antes de nos aproximarmos do entendimento dessas idéias acima é preciso compreender melhor a gênese da tradição crítica Ocidental com Kant.

AUFKLÄRUNG EM KANT

A tese de Foucault ao abordar o Iluminismo, nas pegadas do autor alemão, deixa de lado a peculiaridade do período histórico em causa, colocando fundamentalmente duas idéias: Kant é o primeiro a unir, de forma “estreita” e “interior”, a significação da sua obra com relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma compreensão do momento em que ele escreve. Refletir sobre seu tempo: verdadeiramente, a primeira empreitada filosófica nesse sentido —, observando-se que Kant o fará de uma “maneira quase inteiramente negativa”: a *Aufklärung* será uma espécie de “saída” de um estado de menoridade para um estado de luz, da “diferença” entre os dois momentos, por querer inaugurar

toda uma nova relação entre vontade, autoridade e o uso da racionalidade.

O texto-referência dessa Crítica “forte” em Kant aparece para Foucault no bojo do conteúdo da polêmica em torno do Iluminismo, deflagrada entre Kant e Moses Mendelssohn. Mendelssohn fora um renomado filósofo alemão do século XVIII, que tenta responder à pergunta “o que é o Iluminismo?” no jornal “*Berlinische Monatsschrift*”, em nove de setembro de 1784. Em doze de dezembro do mesmo ano Kant vai deter-se acerca da mesma pergunta (sem saber da anterior resposta de Mendelssohn) e com uma genialidade e sensibilidade para apreender o seu momento histórico dignas de nota.

Esclarecimento se caracteriza, escreve Kant, pela “saída do homem da sua menoridade”, esta sendo a “incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”. Foucault aponta a novidade kantiana: diferentemente do que acontecia antes, essa saída não indicava “a idade do mundo no qual a gente se encontra atualmente, uma certa idade do mundo que seria distinta das outras por algum caráter próprio (...ou) separado por um certo acontecimento dramático”; segundo, o momento presente designado como acontecimento mais ou menos eminente; terceiro, o momento presente definido como momento de transição.¹⁹

A “saída” em Kant tem outro sentido. Primeiro, ela não aponta para nada, para nenhum porvir específico; segundo, ela não menciona se é algo ativo ou passivo: “saída do homem” — diz simplesmente o texto. Em terceiro lugar, não é um discurso de descrição o que se verifica, mas de prescrição: “Tenha a coragem

de se servir do seu próprio entendimento” —²⁰ coragem a ser contraposta à “preguiça” e a “covardia”:

Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar.²¹

A filosofia deve nos elevar, pois, ao exercício dessa autonomia, e tal postura crítica deverá perdurar mesmo a partir do século XIX, quando aparecem as ciências humanas. Assim, é verdade que, doravante, falar sobre a sociedade, a psique ou mesmo o homem (etc.) vão exigir o esforço, respectivamente, da sociologia, da psicologia ou da antropologia, ao invés de tamanha tarefa ser reservada à filosofia.²² Retrospectivamente, porém, Kant já tinha marcado o lugar do saber filosófico: a filosofia deve nos auxiliar a perceber a importância da autonomia do pensar, e servir como diagnóstico do nosso tempo, idéia assim sintetizada por Foucault:

A filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade à qual ele pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse ‘nós’ do qual ele faz parte e com relação a qual ele se situa, é isso, parece-me, que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade.²³

Nessa *démarche*, Foucault vai falar sobre um desdobramento dessa herança kantiana, sobretudo na Alemanha e na França. Da Alemanha Foucault cita a emergência de uma esquerda hegeliana, que se estendeu até a Escola de Frankfurt e a autores como Nietzsche e Husserl, com suas suspeitas ou críticas ao positivismo, ao objetivismo, à racionalização, à técnica e ao tecnicismo, tratando-se aí “de uma crítica do projeto fundamental da ciência e a técnica tendo como objetivo fazer aparecer as conexões entre uma presunção ingênua da ciência, por uma parte, e as formas de dominação próprias da conformação da sociedade contemporânea, por outra”.²⁴

Especificamente sobre Husserl Foucault cita *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Nesta obra o seu autor via achar “um absurdo considerar a natureza do mundo circundante como algo por si alheio ao espírito e então querer fundamentar, em conseqüência, a ciência do espírito sobre a ciência da natureza e fazê-la, assim, pretensamente exata”.²⁵ O problema que Husserl coloca é a necessidade, dada a constatação da crise das ciências, de dirimir a dicotomia e “ruptura entre o objetivismo fisicalista e o subjetivismo transcendental”,²⁶ a favor de uma filosofia que as englobe.

Já a peculiaridade francesa vai residir no fato de que “nos conformamos com uma certa valorização política dos filósofos do século XVIII ao tempo em que se desqualifica o pensamento da Ilustração como um episódio menor na história da filosofia”,²⁷ coisa que não se verificou na Alemanha.

Ao contrário, aí a *Aufklärung* chegou a representar a “manifestação espetacular do profundo destino da razão ocidental”,²⁸ com a emergência de uma esquerda hegeliana, que se estendeu até a Escola de Frankfurt e a autores como Nietzsche e Husserl, com suas suspeitas ou críticas ao positivismo, ao objetivismo, à racionalização, à técnica e ao tecnicismo, tratando-se aí “de uma crítica do projeto fundamental da ciência e a técnica tendo como objetivo fazer aparecer as conexões entre uma presunção ingênua da ciência, por uma parte, e as formas de dominação próprias da conformação da sociedade contemporânea, por outra”.²⁹ O caso da França teve outros desdobramentos, e é o que veremos a seguir com mais detalhes.

O “SENTIDO” NA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY

A partir da segunda metade do século XX Foucault aponta uma certa transformação desse quadro na França relativamente à *Aufklärung*, “graças à fenomenologia e aos problemas que ela coloca”.³⁰ A fenomenologia, fazendo uma pergunta acerca da noção de “sentido”, abre com isso um espaço inevitável para uma sua contrapartida. Ou seja, “Como é que o grande movimento da racionalização nos conduziu a tanto ruído, a tanto furor, a tanto silêncio e mecanismo sombrio?”.³¹ Foucault nos lembra que *A Náusea*, de Sartre, é praticamente contemporânea da *Crise*, de Husserl. No romance sartreano Antoine Roquentin descobre um mundo ou vida sem sentidos e a náusea — a inevitável náusea de ter que “criar” a nossa própria vida — é o único caminho:

Trinta anos! E 14.400 francos de renda. Cupões a receber todos os meses. No entanto não sou um velho! Que me dêem alguma coisa para fazer, qualquer coisa... Melhor seria que pensasse em outra coisa, porque nesse momento estou representando para mim mesmo. Sei muito bem que não quero fazer nada: fazer alguma coisa é criar existência – e já há existência suficiente sem isso.³²

Do mesmo modo podemos pensar nos textos de Merleau-Ponty endereçados a questões políticas e, particularmente, ao comunismo. Assim, em *Humanismo e Terror*, o filósofo francês tenta polarizar o seu escrito entre “O terror” e “A perspectiva humanista”, buscando mostrar que “Os fundamentos da política marxista devem ser procurados *simultaneamente* na análise indutiva do funcionamento econômico e dentro de uma certa intuição do homem e das relações inter-humanas”.³³

Sabemos, não obstante, que Foucault não se aliou à corrente fenomenológica. Como fica, então, a sua colocação no rol da tradição crítica do Ocidente, e da França, no caso? Sem entrarmos na ceara política, comecemos a responder a isso a partir na noção fenomenológica de “sentido” e “significação”, associado ao caráter da linguagem.

A fenomenologia merleau-pontyana tem um programa geral: ela visa mostrar e denunciar aspectos importantes da tradição filosófica desde a Idade Moderna, bem como setores da inteligência nascente à sua época, como o estruturalismo. Em primeiro lugar, a filosofia fenomenológica advogava a necessidade de deixar de ser um pensamento de “sobrevôo”, separando corpo e alma ou consciência e mundo. Sabe-se

que, desde Platão, isso já se mostrara, tendo em Descartes uma expressão incontestada nesta via. O argumento maior da união daquelas dicotomias, desde Husserl, estava no conceito de “intencionalidade”: se a consciência é consciência de... alguma coisa, a dúvida cartesiana, que buscou duvidar de tudo, inclusive do mundo, simplesmente não tinha sentido. O meu pensamento não pode ser, senão, pensamento de mundo, mesmo que tal pensamento às vezes se mostre ilusão sensitiva:

Diante de uma aparência perceptiva, não sabemos unicamente que pode, em seguida, ‘romper-se’; sabemos também que isso se dará porque foi tão bem substituída por outra que dela não restam vestígios, e que em vão procuramos nesta pedra gredosa aquilo que há pouco era um pedaço de madeira polido pelo mar.³⁴

Essa espécie de dicotomia iria instalar-se igualmente no plano da linguagem. Sausseare, considerado um dos anunciadores da nova onda estruturalista, tentava separar análise diacrônica de análise sincrônica, e, sobretudo, a língua da fala. Neste caso, o que nos interessa aqui, a questão colocada por Merleau-Ponty é que, inserindo-se em tal dicotomia, perderíamos a “unidade da língua”; ou seja, permanecendo ao nível de uma ciência da língua, formada a partir de seus “acazos e deslizamentos de sentido” ao longo da história, perderíamos de fato a “clareza própria da fala, a fecundidade da expressão”.³⁵

Explicando isso, para a fenomenologia merleau-pontyana “A linguagem significa quando, em vez de copiar o pensamento, deixa-se desfazer e refazer por ele. Traz seu sentido como

o rastro de um passo significa o movimento e o esforço de um corpo”.³⁶ Na comunicação “Sobre a fenomenologia da linguagem”³⁷ Merleau-Ponty explicita o que dissemos acima: “Há uma significação linguageira da linguagem que realiza a mediação entre a minha intenção ainda muda e as palavras, de tal modo que minhas palavras me surpreendem a mim mesmo e me ensinam o meu pensamento”.³⁸ Não poderíamos, pois, esperar pura e simplesmente uma correspondência, ao nível do pensamento, entre as palavras e as coisas, esperar que a língua surja, por exemplo desde a criança, a partir do conjunto de “significações morfológicas, sintáticas e léxicas” disponíveis.³⁹ Há de se perceber, antes disso, uma “potência falante” que faz com que nós, desde os primeiros anos, tateemos em uma intenção significativa, impossível de prever o desdobramento imediatamente seguinte das minhas palavras ou do meu discurso:

Se o fenômeno central da linguagem é realmente *o ato comum do significante e do significado*, suprimiríamos sua virtude realizando de antemão num céu das idéias o resultado das operações expressivas, perderíamos de vista o *passo* que elas dão das significações já disponíveis para aquelas que estamos construindo ou adquirindo.⁴⁰

O “SENTIDO” PELO VIÉS FOUCAULTIANO

Foucault busca opor-se a uma tendência fenomenológica como esta, presa a uma análise “formal” do sentido. Na verdade, é preciso encontrar um outro viés explicativo: o

sentido se constitui a partir de “restrições características da maquinaria significante, e graças a análises do fato de que não há sentido senão por efeitos de coerção próprios de estruturas que, por uma estranha perspectiva, reencontrou-se com o problema entre *ratio* e poder”.⁴¹ Foucault sintetiza isso com a expressão “coerção do significante”. Em outras palavras, um conceito não brota de um jogo em que, habilidoso, o filósofo ou cientista consegue depurar erros e ilusões em prol de uma verdade que então se descortina.

No caso foucaultiano, algo bastante relevante em relação a essa temática é o fato de que um conceito não pode ser compreendido como uma instância imóvel, como quem se perguntasse: qual o conceito de poder? Em “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” encontramos uma citação bastante interessante, que aborda o caráter mutante da significação das palavras:

Paul Ree se engana, como os ingleses, ao descrever gêneses lineares, ao ordenar, por exemplo, toda a história da moral através da preocupação com o útil: como se as palavras tivessem guardado seu sentido, os desejos sua direção, as idéias sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias.⁴²

Agora bem, continuando com o entendimento histórico-filosófico da herança crítica kantiana segundo Foucault, se o problema do sentido encontrou um solo fértil na França, houve igualmente um “eco” que, a partir dele, terminou dissonando e produzindo um outro “fenômeno acústico”, quer dizer, um novo caminho de investigação. Com efeito,

sem estar ligada a uma tradição fenomenológica, autores como Cavallès, Bachelard e Canguilhem irão concentrar-se em novas perguntas, a saber: “Como nasce e como se forma esta racionalidade (científica), a partir de algo que é outra coisa? E aqui a recíproca e o inverso do problema da *Aufklärung*: como ocorre que a racionalização conduza ao furor do poder?”.⁴³ Ora, foi justamente no bojo de tais perguntas, desenvolvidas propriamente pelos historiadores das ciências, que a questão kantiana foi reativada, como vemos em outro texto foucaultiano: “Na França, é sobretudo a história das ciências que serviu de suporte para a questão filosófica sobre o que tinha sido a *Aufklärung*”.⁴⁴

Prolongando a inspiração kantiana, no século XX a obra de referência é o texto de E. Husserl, as *Meditações cartesianas*, publicadas em 1929, que recebeu duas leituras: a primeira, atrelada a uma filosofia do sujeito, encontrando guarida em *Ser e tempo*, de Heidegger, mas, sobretudo, em *Transcendence de l’ego*, de Sartre [1935]; a segunda, voltada para questões de formalismo e intuicionismo em relação à obra de Husserl, vai redundar nas teses de Cavallès.⁴⁵ Mas, quanto à ressonância entre Foucault e Deleuze, o que tudo isso tem a ver? É o passo do tópico seguinte.

A VERTENTE DA FILOSOFIA DO CONCEITO

Um segundo momento interessante na exposição que faz Michel Foucault em “La vie...”, e que completa o parágrafo acima, é outra forma de falar sobre a divisão geral do quadro do pensamento francês, naquilo que houve de mais

significativo. Assim, para ele não importava tanto a distinção interna entre aqueles que seriam freudianos ou não, marxistas ou não marxistas etc., mas identificar “uma linha divisória que atravessa todas essas oposições”. Desse modo, escreve o autor, houve uma linha que separava

(...) uma filosofia da experiência, do sentido, do sujeito e uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito. De um lado, uma filiação que é a de Sartre e de Merleau-Ponty; e depois uma outra, a de Cavailles, Bachelard, Koyré e Canguilhem.⁴⁶

Mas, o que estaria por detrás de tudo isso? Precisamente, e aí se mostra a correspondência entre os primórdios do criticismo kantiano e a o desdobramento da *ratio* na França, o problema de uma autonomia da razão, diante de possíveis dogmatismos e despotismos, ou então de uma razão libertadora, na condição de que “ela consiga libertar-se de si mesma”.⁴⁷ O que significa pensar em uma racionalidade destituída de pretensões universais, de unidade ou de “soberania”, sem levar em conta, de um lado, as “contingências” históricas do nascimento dessa razão, bem como as “inércias”, os “embotamentos” ou as “coerções” de tal razão soberana.

Julgamos que o percurso acima descrito começa, bem entendido, a mostrar as ressonâncias entre Foucault e Deleuze. Se, obviamente, a filosofia de Foucault ganha afinidades importantes com a tradição francesa do saber, da racionalidade e do conceito, não deve saltar às vistas a própria noção de Filosofia defendida por Gilles Deleuze; pois, para este autor, o que caracteriza a filosofia é a criação

de conceitos, com o cuidado de tomarmos aqui a expressão “criação” em seu sentido forte. Ou seja, a criação não pode ser um “desvelamento”, salvo contrário pressuporíamos que a verdade está aí, escondida sob o véu de alguma impropriedade cognitiva. Por conta disso é que Deleuze atribuiu a Platão ter traído a filosofia:

Bem entendido, Platão **cria** o Mundo das Idéias. No entanto, é ele também quem **ensina o contrário**; diz que o espaço da transcendência já estava lá, e que o *filo*, o amigo, é somente “um segundo” em relação ao saber de uma vez por todas preexistente. (...)Ter criado a idéia de fundamento ou Modelo, atrelando-o à produção de conceitos, e ensinado o contrário: foi essa a estranha “violência” nascida com Platão (...).⁴⁸

*O presente envenenado do platonismo consiste em ter introduzido a transcendência na filosofia, em haver outorgado à transcendência um sentido filosófico plausível (triunfo do juízo de Deus).*⁴⁹

O CONCEITO EM FOUCAULT E DELEUZE: DERMATOLOGIA FILOSÓFICA

É óbvio que existiram diferenças significativas entre a forma pela qual um e outro autor analisados trataram dos conceitos. Na impossibilidade de dar conta aqui dos inúmeros detalhes relacionados com essa problemática, selecionamos um aspecto importante para a discussão: os conceitos como análise do “acontecimento” ou fala da superfície.

No próprio curso do Collège de France Foucault começa o seu longo período de ensino com suas *remarques de*

méthode, suas notas ou observações de método. Ele tenta aí mostrar a diferença básica entre se fazer uma história das idéias e uma história das mentalidades, esta tendo como papel realizar um “foyer d’expérience”, um lugar ou local onde se cruzam as três dimensões da experiência humana nas suas diversas relações na sociedade: uma certa forma de saber presente, uma matriz de comportamentos e a constituição de modos de ser do sujeito.⁵⁰ Em cada momento investigado a pergunta a ser feita é: o que dizer daquilo que está se passando atualmente? Para autores como Foucault (dos quais Deleuze se insere na lista) significa dizer o acontecimento.

Num deslocamento em relação a Kant, que tentava compreender a sua época como um todo, Foucault, buscando estudar o “acontecimento”, vê que este não se reduz nem à lei geral de um progresso, nem ao retorno ou repetição de uma origem. Foucault declina ainda tal substantivo para uma sua forma verbal. Assim, trata-se de “acontecimentalizar” [*événementialiser*] cada objeto investigado, atento às seguintes características: de início, realizar uma ruptura daquilo que é evidente; depois “reencontrar as conexões, os encontros, os apoios, os jogos de força, as estratégias etc., que têm, em um momento dado, formado o que em seguida vai funcionar como evidência, universalidade, necessidade”.⁵¹ A partir daí dever-se-ia proceder a uma “demultiplicação causal”.

Em “*Table ronde du 20 mai 1978*” podemos nos aproximar dessa noção de “acontecimentalizar” (sabendo inicialmente que Foucault já escrevera, há cinco anos, *Surveiller et Punir*, e que se trata agora de repensar seu percurso). Além

do que mencionamos, quando se rompe as evidências imediatas, fazemos surgir “singularidades”, todas regidas pelo princípio da não-necessidade e da não-evidência do seu aparecimento. Ora, se as rompemos significa que pusemos em dúvida o que diz nosso saber, o que assentimos cotidianamente e aquilo que faz parte das nossas práticas. Para Foucault isso é a “primeira função teórico-política” do termo.⁵² Em segundo lugar, o que *se tornou* evidente, ou melhor, o que *vai funcionar* como evidente, universal e necessário, nessa perspectiva da “acontecimentalização”, deveu-se a partir de conexões, encontros, apoios, bloqueios, jogos de força e estratégias que o genealogista deve tentar “reencontrar”.

É o sentido da referida “demultiplicação causal”, que Foucault chega a enumerar em três características: 1) tomando o exemplo do aprisionamento, há uma “multiplicidade” que o envolve: processos de “penalização” das antigas práticas, inserindo nelas progressivamente “formas da punição legal”; e processos de “carceralização” de práticas da justiça penal”, por onde a prisão se tornou a “peça central” como “forma de castigo” e “técnica de correção” – todos esses processos devendo ainda ser decompostos, por exemplo quando vemos neles “espaços pedagógicos fechados” coexistindo no seu interior; 2) “polígono” ou “poliedro de inteligibilidade” construído em torno do acontecimento em causa, nunca inteiramente acabado, mas sempre aberto a novas relações, racionalizáveis entre si; por fim, 3) polimorfismo múltiplos: “de elementos” (como na relação prisão-práticas pedagógicas); “de relações descritas” (como na “transferência de modelos técnicos”, como o modelo arquitetônico de Bentham); de “cálculos táticos” (como o “crescimento do banditismo”);

ou “aplicação de esquemas teóricos” (como as idéias são dispostas, ora de forma utilitarista, ora com outras características); e “polimorfismo nos domínios de referência”, ou seja, as diversas mutações técnicas que se verificam, bem como as novas técnicas de poder que se lançam mão⁵³

Pourpalers de Deleuze explica isso: é que nossos autores, assim como outros da sua geração (o citado Guattari, acrescentando-se Châtelet, Schérer, Lyotard etc.) não tinham o “gosto” pelas grandes abstrações, como o “Uno, o Todo, a Razão, o Sujeito”, substituindo-os por temas como multiplicidade, diferença e repetição.⁵⁴ De uma forma geral, ou seja, cada um ao seu modo — Foucault, utilizando as mediações oriundas da história, Deleuze, valendo-se de conceitos “quase brutos” —, tentavam perceber as coisas no seu estado nascente de brotação.

Deleuze vai falar em “agenciamento”, Foucault, em “dispositivo”; a genealogia deste buscará, na esteira de Nietzsche, não uma meta-história “das significações ideais e das indefinidas teologias”.⁵⁵ A pesquisa pela “origem” em Nietzsche não descobrirá essências veladas, mas, ao contrário, a não-essência que subsiste no recuo; a “discórdia” e o “disparate” de uma razão, por exemplo, nascida do ‘desrazoável’, de uma “dedicação à verdade” dos cientistas, vindas de sua paixão e ódios recíprocos, seja no bojo de suas fanáticas e recorrentes discussões, seja por querer “suprimir a paixão” mesma.

Quanto a Deleuze, qual o prolongamento filosófico da noção de “rizoma” (a botânica a caracteriza como caule radiforme, geralmente subterrâneo — mas pode ser aéreo —, composto por escamas, gemas, nós, e encontrado geralmente no gengibre e no

bambu), senão o ponto diretriz de um conceito que simplesmente nasce de repente, submetido a todas as forças cósmicas que podem atravessá-lo? Assim entendido, tanto Foucault quanto Deleuze vão compactuar com a fórmula de Valéry: “O mais profundo é a pele”!

Explicitemos tal idéia. Enquanto que Deleuze vai falar dessa “superfície” em *Lógica do Sentido*, mostrando todas as aventuras e peripécias de Alice, de Lewis Carroll, na sua relação com a linguagem (e devemos alertar ao leitor, suas análises dos estóicos e a crítica das filosofias da representação excedem as possibilidades discursivas deste pequeno artigo),⁵⁶ Foucault a abordaria como “superfície de inscrição”. Em tal perspectiva, sobretudo em *Les mots et les choses*, aparece o tema do “enunciado”, algo ao mesmo tempo – interpreta Deleuze – não visível e não escondido, como as similitudes presentes nos discursos medievais, ainda que o tema mesmo da semelhança não seja posto em todos os discursos.

Enfim, o vigor e profundidade de pensadores como Foucault ou Deleuze, abordados de forma inevitavelmente rápida, deve servir aqui, sobretudo, para incitar pensamentos, quase levando-nos à constatação, como disse Heidegger certa vez, de que “Ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas encore”.⁵⁷ Não é isso o que fazem os grandes filósofos, propõem verdadeiras mudanças de paradigma que deslocam o porto seguro de onde estávamos?

Caso levemos aqueles autores em conta, talvez restasse concordar com Deleuze: a filosofia mesma não pode ser compreendida, inclusive por Foucault, senão como “dermatologia geral, ou arte das superfícies”?⁵⁸

NOTAS

¹RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP7A, 2002.

²Ibidem, p.185-197.

³CARDOSO JR., Hélio Rebello in RAGO et. al., op. Cit., p.187.

⁴FOUCAULT, Michel. “Crítica e Aufklärung [“Qu’est-ce que la Critique”]”. Tradução de Jorge Dávila. Revista de Filosofia-ULA, 8, 1995. A transcrição original desta conferência encontra-se no “Bulletin de la Société Française de Philosophie, 84 année, n. 2, Avril-Juin 1990, p.35-63”.

⁵HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Ana Bernardo et.al. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p.16.

⁶Ibidem, p.16.

⁷MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 141.

⁸Ibidem, p.142.

⁹Ibidem, p.141.

¹⁰FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de si et des autres*. Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008, p.15.

¹¹ O conceito de genealogia aparece por diversas vezes nos Dits et écrits: 1) ela é uma forma de história que investiga a constituição dos saberes, discursos, domínios dos objetos etc. sem se referir a um sujeito (“*Entretien avec Michel Foucault*“, *Dits et écrits*, v. III. Paris: Gallimard, 1984, p.147); 2) o nível discursivo, marcado pelas *epistémês*, dá lugar a noções como “dispositivo”, que engloba também o extra-discursivo, como instituições, leis, medidas administrativas etc., articulados em torno do par produção de saber-exercício de poder; 3) nela há três domínios, nunca deixados de lado por Foucault, até presentes na fase arqueológica anterior: uma genealogia histórica de nós mesmos na relação com a verdade(seus estudos da década de sessenta), depois uma genealogia de nós em nossas relações a um campo de poder (os estudos da década de setenta), e ainda uma genealogia de nossas relações com a moral, permitindo-nos constituir, respectivamente, como sujeito de conhecimento, sujeito de ação sobre os outros e agentes éticos,

objeto de pesquisa na década de oitenta, em textos como “À propôs de la généalogie de l'étiqúe: um aperçu du travail em cours”, *Dits et écrits*, Vol. IV. Paris: Gallimard, 1984, p.618; por fim, as genealogias seriam anti-ciências, no sentido de que se trata de investigar “os saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legítimos, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de uma ciência verdadeira”, uma ciência que seria apenas “detida por alguns” (“*Cours du 7 janvier 1976*”, *Dits et écrits*, v. III. Paris: Gallimard, 1984, p.165).

¹² FOUCAULT, 1995, p.15.

¹³ Sobretudo acerca de Descarte são bastante conhecidos o seu método e a exposição filosófico-biográfico que ele faz no *Discurso do Método*. Cf. DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril cultural, 1979.

¹⁴ FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de si et des autres*. Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008, p.14.

¹⁵ *Ibidem*, p.21.

¹⁶ *Ibidem*, p.22.

¹⁷ *Ibidem*, p.16.

¹⁸ Não podemos nos esquecer das palavras de Foucault ao falar dos seus predecessores: “todo o meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger”, embora Nietzsche tenha “predominado” (“Le retour de la morale”. Paris: Gallimard, 1984, p.703).

¹⁹ FOUCAULT, 2008, p.26.

²⁰ *Ibidem*, p.27.

²¹ KANT, “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento’”, in: *Immanuel Kant: textos seletos*. Tradução de Floriano Fernandes. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p.64.

²² FOUCAULT. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966, p.355 et seq.

²³ FOUCAULT, 2008, p.14.

²⁴ FOUCAULT, 1995, p.8.

²⁵ HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 69.

²⁶ Comentário de Urbano Zilles in HUSSERL, 2002, p.41.

²⁷ FOUCAULT, 1995, p.8.

²⁸ Ibidem, p.8.

²⁹ Ibidem, p.8.

³⁰ FOUCAULT, 1995, p.9.

³¹ Ibidem, p.9.

³² SARTRE, J. P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p.251

³³ MERLEAU-PONTY. *Humanismo e terror*. Ensaio sobre o problema comunista. Tradução de Naume Ladosky. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968, p.115.

³⁴ Idem, *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992, p.49.

³⁵ Idem. "Sobre a fenomenologia da linguagem", in *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p.91.

³⁶ Idem, "A linguagem indireta e as vozes do silêncio", in *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p.45.

³⁷ Idem, "Sobre a fenomenologia da linguagem", in *Signos*, 1991, p.89-98.

³⁸ Ibidem, p.94.

³⁹ Ibidem, p.94.

⁴⁰ Ibidem, p.101.

⁴¹ FOUCAULT, 1995, p.9.

⁴² FOUCAULT, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". *Dits et écrits*. v. I. Paris: Gallimard, 2001, p.1004. Aliás, é bastante sintomático o fato de Michel Foucault, pegando esse gancho do poder, nunca ter gerido uma noção fechada deste ou um conceito que o demarcasse. As justificativas, porém, são plausíveis. Se o poder é uma "relação", antes de ser uma entidade, só tem sentido falarmos dele no momento em que identificamos a sua manifestação. Por outro lado, importa sairmos da velha idéia segundo a qual essa entidade abstrata (e posta de uma forma maniqueísta) existe como aquilo que as pessoas devem lutar, a fim de alcançarem a sua autonomia ou liberdade. Ao contrário, "Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; ele produz domínios de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção".

FOUCAULT, *Surveiller et punir* [1975]. Paris: Gallimard, 2003, p.227.

⁴³ Ibidem, p.9.

- ⁴⁴ Idem, “La vie: l’expérience et la science”, *Dits et écrits*, v. IV. Paris: Gallimard, 1984, p.764.
- ⁴⁵ Ibidem, p.764.
- ⁴⁶ Ibidem, p.764.
- ⁴⁷ Ibidem, p.768.
- ⁴⁸ ROCHA, Jorge A. *Gilles Deleuze: as aventuras do conceito*. Feira de Santana, Bahia: UEFS/NEF, 2008.
- ⁴⁹ DELEUZE, Gilles. *Crítica y clínica*. Tradução de Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996, p.190.
- ⁵⁰ FOUCAULT, 2008, p.5.
- ⁵¹ Idem, “Réponse à Derrida”, *Dits et écrits*, v. I. Paris: Gallimard, 2001, p.1152.
- ⁵² Idem, “Table ronde du 20 mai, in Perrot (M.), Ed., L’impossible prison”, *Dits et écrits*, v. IV. Paris: Gallimard, 1984, p.23.
- ⁵³ Ibidem, p.24-25.
- ⁵⁴ DELEUZE, *Pourparlers*. Paris: de Minuit, 1990, p.119 e 122.
- ⁵⁵ FOUCAULT, M. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, 2001, p.1005.
- ⁵⁶ A esta discussão por demais longa remetemos o leitor, primeiramente, ao próprio livro de Deleuze: *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- ⁵⁷ “o que dá a pensar é que nós não pensamos ainda”. HEIDEGGER, M. *Qu’appelle-t-on penser?* Tradução de Gérard Granel. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1959, p.22.
- ⁵⁸ DELEUZE, *Pourparlers*, 1990, p.117-118.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Crítica y clínica*. Tradução de Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996.

DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris: de Minuit, 1990.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1988.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril cultural, 1979.

FOUCAULT, Michel. “Crítica e Aufklärung [“Qu’est-ce que la Critique”]”. Tradução de Jorge Dávila. Revista de Filosofia-ULA, 8, 1995.

FOUCAULT, Michel. “La vie: l’expérience et la science”. *Dits et écrits*, v. IV. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. “À propôs de la généalogie de l’étiqúe: um aperçu du travail em cours”. *Dits et écrits*, v. IV. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. “Cours du 7 janvier 1976”. *Dits et écrits*, v. III. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. “Entretien avec Michel Foucault”. *Dits et écrits*, v. III. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de si et des autres*. Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008, p.15.

FOUCAULT, Michel. “Le retour de la morale”. *Dits et écrits*, v. III. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. *Dits et écrits*, v. I. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. “Qu’est-ce-que les Lumières?”, *Dits et écrits*, v. IV. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. “Réponse à Derrida”, *Dits et écrits*, v. I. Paris: Gallimard, 2001, p. 1152.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir* [1975]. Paris: Gallimard, 2003.

FOUCAULT, Michel. “Table ronde du 20 mai, in Perrot (M.), Ed., *L’impossible prison*”, *Dits et écrits*, v. IV. Paris: Gallimard, 1984

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Ana Bernardo et.al. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HEIDEGGER, M. *Qu’appelle-t-on penser?* Tradução de Gérard Granel. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1959.

HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

KANT, Immanuel. "Resposta à pergunta: que é 'Esclarecimento'", in: *Immanuel Kant: textos seletos*. Tradução de Floriano Fernandes. Rio de Janeiro: Vozes, 2005. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MERLEAU-PONTY, M. "Sobre a fenomenologia da linguagem", in *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MERLEAU-PONTY, M. "A linguagem indireta e as vozes do silêncio", in *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MERLEAU-PONTY, M. *Humanismo e terror*. Ensaio sobre o problema comunista. Tradução de Naume Ladosky. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968, p.115.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.

RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP7A, 2002.

ROCHA, Jorge A. *Gilles Deleuze: as aventuras do conceito*. Feira de Santana: UEFS/NEF, 2008.

SARTRE, J. P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p.251

UNGER, PRAGMATISMO ROMÂNTICO E DEMOCRACIA RADICAL

José Crisóstomo de Souza¹

Universidade Federal da Bahia
jose_crisostomo@uol.com.br

RESUMO: Unger tem obra sólida e extensa, referência em teoria social e política, principalmente nos EUA, marcada por clara dimensão filosófica e uma perspectiva de Terceiro Mundo e de Brasil, contextos onde vê inauditas oportunidades de invenção e mudança, de significado e alcance universais. Criação, mudança, ação, imaginação, futuridade e pessoalidade têm lugar destacado na sua original filosofia de fundo, pragmatista, democraticamente empenhada, explicitada no recente *The Self Awakened: Pragmatism Unbound* — em agudo contraste com o espírito dominante da comunidade filosófica brasileira, mais caracterizada por trabalhos de comentário e exegese de textos canônicos, do que Unger chamaria de filosofia perene. O que não significa que sua posição filosófica se valha apenas da experiência social e dos recursos de pensamento do Novo Mundo, dos EUA e de países emergentes, mas também recursos alemães e europeus, do hegelianismo de esquerda, do romantismo, do reformismo social. Para conceber um processo democrático

novo e radical, orientado pela capacidade humana de transcendência, na cultura, na economia, na sociedade, para a transformação e fluidificação da vida institucional e de pensamento. Tudo isso sugere que pode ser proveitoso envolver-se com sua proposta de atualização da filosofia, seja para criticá-la, descartá-la, corrigi-la ou desenvolvê-la.

PALAVRAS-CHAVE: Unger; Brasil; Pragmatismo Romântico; Jovem Hegelianismo; Filosofia.

ABSTRACT: Unger has an important and extensive work, a reference in social and political theory mainly in the U.S., marked by a clear philosophical dimension and a perspective from the Third World and Brazil, contexts where he sees unexpected opportunities for invention and change, of a universal meaning and reach. Creation, change, action, imagination, futurity and personality have a special place in his original, pragmatist, background philosophy, democratically engaged, made explicit in his recent *The Self Awakened: Pragmatism Unbound* — in sharp contrast with the dominant spirit of the Brazilian philosophical community, marked by the work of commentary and exegesis of canonical texts, of what Unger would call perennial philosophy. That, however, does not mean that his philosophical position finds support only in the social experience and resources of thought of the New World, the U.S. or emergent

countries, but also in German, European resources: left Hegelianism, romanticism, social reform. To formulate a new and radical democratic process, based on human capacity for transcendence and change in culture, economy, society, and the flexibilization of thinking and of institutional life. This suggests that it may be advantageous to engage with his proposition of an actualization of philosophy, either to criticize, discharge, correct or develop it.

KEY-WORDS: Unger; Brazil; Romantic Pragmatism; Young Hegelianism; Philosophy.

RORTY, UNGER E O ROMANCE DE UM FUTURO NACIONAL

Roberto Mangabeira Unger é talvez o mais importante filósofo brasileiro dos nossos dias. E possivelmente o mais interessante e provocativo — a julgar pelo seu recente *The Self Awakened: Pragmatism Unbound* (O Eu Despertado: Pragmatismo sem Peias), de 2007, ainda não traduzido para o português.² Professor em Harvard desde os anos 1970, com uma obra extensa e respeitável, com uma audiência global, lido por gente como Perry Anderson, Jürgen Habermas e Richard Rorty, ele é principalmente uma referência capital no cenário intelectual e acadêmico norte-americano, nas áreas do direito³ e, principalmente, da teoria social e política. Unger produziu até aqui, avalia Geoffrey Hawthorn, nada menos do “*que poderia ser a mais poderosa teoria social da segunda metade do séc. XX*”.⁴ Não é pouca coisa; trata-se de “*uma cabeça filosófica saída do Terceiro Mundo para se tornar profeta do Primeiro*”, acrescenta Perry Anderson, para quem Unger “*faz parte da constelação de intelectuais do Terceiro Mundo ativa e respeitada no Primeiro, sem ter sido assimilada por este*”.⁵ Unger tem mais a ver com o Brasil do que isso, porém, e não apenas por ter sido ministro para assuntos estratégicos, do governo brasileiro, de 2007 a 2009.

No *Política: Um Trabalho de Teoria Social Construtiva*, de 1987,⁶ Roberto Mangabeira Unger já se mostra um pensador que, mesmo residindo num outro país, pensa o

Brasil e a partir do Brasil — tanto quanto a partir do mundo mais amplo (para além do Atlântico Norte) e diversificado, pós-colonial, ora emergente.⁷ “*Um homem cuja cabeça está em outro lugar*”, “*um filósofo brasileiro*” empenhado no “*romance de um futuro nacional*” — como o vê Richard Rorty, num ensaio cheio de terna simpatia pelo projeto. No ***Política***, Unger encara a “*instabilidade exemplar do Terceiro Mundo*” e, dentro dela, “*o exemplo brasileiro*”, como prenhes de possibilidades, frente à relativa falta de perspectiva do Norte desenvolvido. E ele o faz — bem percebe Rorty — à maneira poética de Walt Whitman, que, no séc. XIX, contrastava romanticamente a promessa de uns Estados Unidos ainda por fazer, com uma Europa morna e já realizada, voltada para o passado. Unger, analogamente, caracteriza agora “*a cultura do pensamento social e histórico*” do Atlântico Norte como “*alexandrina*” e “*decadente*”, em contraste com um Hemisfério Sul obrigado a ser original e inventivo, mesmo que apenas para alcançar algumas das conquistas do Primeiro Mundo. Ele ouve soar no Brasil, apesar de tudo, “*a voz de uma oportunidade transformadora*”, em que homens e mulheres poderiam encarar a luta política como “*participação num experimento exemplar*”, que configura “*outras opções possíveis para a humanidade*”.⁸ Essa é a visão que Mangabeira Unger sustenta, do mundo e do Brasil, enquanto procura criticar e ultrapassar, já a partir de ***Conhecimento e Política***, de 1975, as limitações dos conceitos e instituições democrático-liberais tradicionais,

em prol do que ele concebe como uma democracia viva e transformadora, animada por indivíduos criativos e rebeldes, para além da social democracia e dos “determinismos estruturais” do marxismo.

UM FILÓSOFO BRASILEIRO — NEODESENVOLVIMENTISTA — DE ULTRAMAR

Nascido no Brasil, de mãe baiana e pai alemão-americano, Roberto Mangabeira Unger formou-se em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, para tornar-se em seguida aluno e logo professor da Universidade de Harvard. E parece ter herdado traços tanto do talento poético da mãe quanto da vocação política do avô materno, que foi governador e senador da Bahia. Ele veio mesmo a ser um filósofo que quer transformar o mundo, e para isso tem se engajado e ao seu pensamento, na prática, de diversas maneiras. Reconhecível ao público brasileiro principalmente como homem político e por seu forte sotaque norte-americano, Unger, embora permaneça entre nós pouco conhecido como pensador e menos ainda como pragmatista, pode ser considerado como um “filósofo brasileiro de ultramar”. O que não haveria de representar um problema, em comparação com o que em geral tem sido a filosofia no Brasil nas últimas décadas. Pois, constituído por professores brasileiros sem sotaque estrangeiro, o Departamento de Filosofia da USP, por exemplo, que se tornou matriz formadora da filosofia acadêmica brasileira, já foi apelidado, ao reverso, de “departamento

francês de ultramar”.⁹ E no caso, pode-se acrescentar, como resultado de uma importação sem muita “transferência de tecnologia”: aprendemos com os franceses, não a fazer filosofia, que isso ficou mais para eles próprios, mas a estudar exaustivamente os grandes filósofos europeus, históricos, infelizmente apenas como seus eternos — competentes e apologeticos — comentadores. A essa influência marcante — antípoda, em especial, do que se faz predominantemente nos Estados Unidos em termos de filosofia — Roberto Mangabeira Unger, entretanto, escapou.

Seria plausível imaginar que ele, em vez disso, foi de algum modo marcado pelo viés nacionalizante e ensaístico, mais autônomo, que a elaboração brasileira de pensamento conheceu, no Rio de Janeiro, entre 1960 e 1970. E imaginar que seu neodesenvolvimentismo democrático-radical retoma criticamente o marco hegeliano-sartreano (também marxiano), de esquerda, do pensamento de um Álvaro Vieira Pinto.¹⁰ Pois algo disso encontra-se sem dúvida em *The Self Awakened: Pragmatism Unbound* — ao mesmo tempo uma sùmula, uma introdução e um coroamento da extensa obra de Mangabeira Unger. É o mais filosófico de seus trabalhos, mas é também um texto programático, entre ensaio e manifesto mobilizador, enfaticamente marcado por seu tom visionário, romântico e absolutamente assertivo. “Pragmatismo liberto” (*unbound*) evoca, não por acaso, Prometeu liberto, desacorrentado, sem peias, o rebelde herói mitológico, emancipador, dos românticos do século XIX europeu, de Goethe, Byron, Sheley — e Marx.

PRAGMATISMO JOVEM-HEGELIANO E REBELDIA ROMÂNTICO-PROMETEICA

No *Self Awakened*, Unger começa por desenvolver, como suporte de sua proposta política e também existencial, o que chama de pragmatismo radical, ou radicalizado, liberto de possíveis limitações “metafísicas” e “naturalistas” remanescentes em Charles Peirce, William James e John Dewey, pragmatistas originários, clássicos, e oposto às suas “emasculadas” (moderadas) versões contemporâneas, neo-pragmatistas (imagino que, para Unger, bem representadas por Richard Rorty, Hilary Putnam ou Jürgen Habermas). Mangabeira Unger mostra preocupação por estar assumindo a posição filosófica mais própria da superpotência hegemônica (os EUA), um escrúpulo que julgo, porém, desnecessário. Primeiro porque, no *establishment* filosófico estadunidense, a “doutrina oficial” tem sido antes, de há muito tempo, a filosofia analítica (hoje em franca revisão e recuo). Segundo porque pessoas um pouco informadas já sabem que o pragmatismo norte-americano tem sido, na verdade, historicamente, uma posição filosófica progressista e generosa, predominantemente de esquerda, por vezes expressamente anti-imperialista. E, por fim, porque se trata de um desenvolvimento filosófico predominantemente norte-americano mas muito influenciado, desde o começo, pelo pensamento “continental”, particularmente de Kant e Hegel,¹¹ e de uma elaboração de pensamento que encontrou expressões também fora dos EUA (v.g. na Inglaterra, na França e na Itália), sendo paragmatista hoje a posição assumida de notáveis filósofos críticos, não americanos, como Jürgen Habermas, por exemplo. Aliás, pode-se hoje

em dia encontrar uma inflexão pragmatista em parte significativa da filosofia contemporânea, seja da política ou da ciência, etc., inclusive no pensamento de seus mais notáveis expoentes, como Heidegger ou Wittgenstein.

Em comparação com outras formulações contemporâneas do pragmatismo, a de Roberto Unger — original, nada ortodoxa — de fato recupera e radicaliza seu sentido prático — criador, futurista, e sua vocação democrática-experimentalista (assumidos entre nós, na educação, pelo pragmatista Anísio Teixeira). Ao mesmo tempo, para isso, a elaboração de Unger, a meu ver, acentua tremendamente a filiação hegeliana que o pragmatismo em boa medida já traz, mais claramente em John Dewey e George Mead. Com uma filosofia que incorpora ingredientes encontráveis em hegelianos de esquerda como Karl Marx, Max Stirner e particularmente Bruno Bauer, e que comporta ainda ressonâncias nietzschianas,¹² é curioso ver Unger retomar no século XXI a noção hegeliana de autoconsciência bem como a dialética dissolvedora/reapropriadora que opõe a livre iniciativa prático-transformativa dos homens às estruturas “naturalizadas” e “congeladas” — da sociedade, da política e do pensamento, até aqui.¹³ De qualquer modo, para seus propósitos teóricos e práticos, Unger foi mesmo bater na porta filosófica certa, conseguindo, por aquela via jovem hegeliana, renovar, à sua maneira, as opções e concepções da esquerda, há tempos paralisada entre democracia liberal tradicional e marxismo como “linguagem única” da crítica e da mudança.¹⁴

O próprio Unger reconhece que os temas do *Self Awakened* poderiam — em lugar do pragmatismo — ser igualmente desenvolvidos a partir de Hegel, do romantismo filosófico

ou do historicismo (p.28). Em *What Should the Left Propose* (*O Que a Esquerda Deve Propor*), ele admite que a maior influência sobre seu corpo de pensamento — “*com exceção da influência ainda maior do cristianismo*” — é a “*filosofia alemã*” (p.109). E seu muito filosófico *Passion, an Essay on Personality* (*Paixão, um Ensaio sobre a Personalidade*) tem como principal preocupação “*oferecer uma crítica e uma reconsideração modernistas da imagem cristã-romântica do homem, que forma a tradição central do pensamento do Ocidente acerca da natureza humana*” (p.VII). No recente *Self Awakened*, entretanto, Unger vai francamente preferir as fórmulas — ou “*o rótulo*” — do “*pragmatismo*”, porque, segundo ele, “*representa a filosofia atualmente mais viva*”, “*não entre professores universitários, mas no mundo*” (p. 28). E é ao mesmo tempo uma corrente de pensamento que propõe uma “*radical mudança de rumo de doutrinas e métodos (...), e de formas amplas de consciência que se têm espalhado pelo mundo*” (p.28-29).¹⁵

Ao fim e ao cabo, de todo modo, embora *The Self Awakened* não mencione expressamente o Brasil, nem qualquer outro país em particular, ainda assim pode ser tomado como uma elaboração filosófica que corresponde ao “*romance de um futuro nacional*”, aquele das preocupações de Unger. Uma elaboração filosófica com pontos de contato com o que tenho defendido como “*poética pragmática*” (pela celebração da ação humana como criação sensível), e um exemplo do gênero de filosofia que chamo de “*filosofia como coisa civil*” (pelo seu envolvimento, não “*sempiterno*”,

com o tempo e o contexto).¹⁶ Certamente pode-se questionar o *Self Awakened* por assertivo demais (dialógico de menos), por um tanto esquemático (o que pode ser desculpável num manifesto), e mesmo por juvenilmente romântico (o que pode ser politicamente complicado). Discutir particularmente esse livro de Mangabeira Unger, entretanto, é uma tarefa que promete, de qualquer forma, resultado bom e certo para a comunidade filosófica brasileira, muitas vezes exageradamente “histórico-exegética” ou até, no limite, “escolástico-academicista” (tudo que o *Self Awakened* não é). Tarefa promissora porque, corroborando-o ou, em primeiro lugar, criticando-o (e para ambas as coisas não faltam motivos), alguns de nós poderíamos até, ao fazê-lo, acabar de fato nos apanhando — surpresos — fazendo filosofia.

NOTAS

¹ Professor titular do Departamento de Filosofia da UFBA.

² *The Self Awakened: Pragmatism Unbound*, Cambridge: Harvard University Press, 2007. Edição em língua espanhola: *El Despertar del Individuo. Imaginación y Esperanza*, México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 2009.

³ Na esfera do direito, os trabalhos e a influência de Roberto Mangabeira Unger tiveram notáveis e amplas consequências práticas, transformadoras, através do progressista “Movimento de Estudos Críticos de Direito” (*Critical Legal Studies Movement*), para o qual escreveu (com esse título) o que veio a ser considerado seu manifesto.

⁴ Geoffrey Hawthorn, “Practical Reason and Social Democracy”, na *Northwestern University Law Review*, Summer, 1987, 81 Nw. U.L. Rev. 766.

⁵ Perry Anderson, *Afinidades Seletivas*, São Paulo: Ed. Boitempo, 2002, p.176.

⁶ Unger, *Politics: A Work in Constructive Social Theory*, Cambridge University Press, 1987, em três volumes. Os títulos do primeiro e do terceiro são particularmente programáticos e sugestivos do seu ponto de vista teórico, respectivamente: *Falsa Necessidade*, *Teoria Social Anti-Necessitarista a Serviço da Democracia Radical*, e *A Plasticidade no Poder*.

⁷ As reflexões e interesses de Unger têm incluído, além do Brasil, outros países de fora do já não tão metropolitano Atlântico Norte, como em particular a China.

⁸ Richard Rorty, “Unger, Castoriadis, and the romance of a national future”, em *Essays on Heidegger and Others* (Cambridge University Press, 1991), p. 177 ss.

⁹ É a caracterização que lhe pôs um de seus integrantes, o Prof. Paulo Arantes, no livro que leva esse título.

¹⁰ O hegelianismo de esquerda de Unger pode ser sucintamente caracterizado como uma *réplica* do/ao (tanto no sentido de aproximação como de contraposição) marxismo, com ênfase na subjetividade livre (a “autoconsciência”), no futuro aberto e na radicalização, sem peias, da filosofia. Quanto ao seu lado semi-sartreano, não distante do anterior, ele pode ser encontrado em sua concepção do homem como liberdade, negatividade e autoconsciência prático-ativa, confrontada, de outro lado, pela inércia e “dadidade” do mundo. O elemento de proximidade com Sartre é sublinhado pelo Prof. Martin Stone, da Yeshiva University, em uma resenha do *Self Awakened*.

¹¹ Jürgen Habermas define-se como pragmatista em seu livro *Verdade e Justificação* (1999), onde chega a criticar o pragmatista norte-americano Richard Rorty por não sê-lo o suficiente. O também filósofo alemão Albrecht Wellmer pretende ser mais pragmatista do que ambos, em “Pragmatismo sem Idéias Reguladoras” (*Jürgen Habermas 70 Anos*, Tempo Brasileiro, 1999). Estudiosos brasileiros de Habermas muitas vezes parecem ter dificuldade em reconhecer seus vínculos com o pragmatismo. A noção de que o pragmatismo se desenvolveu em “cruzamento” com o hegelianismo é corroborada por Habermas (*vide* introdução a SOUZA, J. Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, Racionalidade, Democracia: Os Debates Rorty-Habermas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005).

¹² Nietzsche, aliás, também merece, sob certos aspectos, ser colocado entre os jovens hegelianos (ou pelo menos posto em relação mais próxima com eles), segundo procurei mostrar na minha comunicação ao XIV Encontro Nacional da Anpof (2010) e, de forma mais desenvolvida, num texto ainda a ser publicado. De outra parte, o traço nietzschiano é bem visível, por exemplo, nos pragmatismos de Ferdinand Schiller e Richard Rorty, e, no caso de Unger, particularmente em sua ênfase no alegado elemento irrestritamente criador e autocriador dos indivíduos.

¹³ No que diz respeito a suas concepções político-sociais, Unger pode ser aproximado, segundo diferentes aspectos, do campo comum a Pierre-Joseph Proudhon, Karl Marx e Ferdinand Lassalle, o dos reformadores sociais. Embora, no *Self Awakened*, Unger não desça a detalhes programáticos, ele tem interessantes e ousadas sugestões, muito contemporâneas, com relação a instituições políticas, economia, reformas, etc.

¹⁴ Para conhecer o perfil dos diferentes jovens hegelianos e entender melhor a aproximação que fazemos aqui, ver meu *Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano*. Salvador, Ed. da UFBA, 1992.

¹⁵ Permanece assumidamente, para Unger, também no *Self Awakened* (p. 28), a influência de fundo do cristianismo: “Na verdade” — diz ele, algo surpreendentemente — “o filósofo cujos ensinamentos, em certos aspectos, têm o mais estreito parentesco com as ideias desse livro não foi nem pragmatista nem meu contemporâneo. Ele é Nicolau de Cusa, que viveu de 1401 a 1464.”

¹⁶ Ver SOUZA, José Crisóstomo de. “A Filosofia como Coisa Civil”. In SOUZA, J.C. de (org.): *A Filosofia entre Nós*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. Quanto à noção de poética pragmática, ver minha *homepage* www.jcrisostomodesouza.ufba.br.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. *Afinidades Seletivas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

HAWTHORN, Geoffrey. “Practical Reason and Social Democracy”. In *Northwestern University Law Review*, Summer 1987, 81 Nw. U.L. Rev. 766.

RORTY, Richard. “Unger, Castoriadis, and the romance of a national future”. In RORTY, R. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

SOUZA, José Crisóstomo de. *Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano*. Salvador: Ed. UFBA, 1992.

SOUZA, José Crisóstomo de. “A Filosofia como Coisa Civil”. In SOUZA, J.C. de (org.), *A Filosofia entre Nós*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

SOUZA, José Crisóstomo de (org). *Filosofia, Racionalidade, Democracia: Os Debates Rorty-Habermas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

UNGER, Roberto Mangabeira. *Knowledge and Politics*. New York: The Free Press, 1975.

UNGER, R. M. *O Que a Esquerda Deve Propor*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2008.

UNGER, R. M. *Passion: an Essay on Personality*. New York: The Free Press, 1986.

UNGER, R. M. *Politics: A Work in Constructive Social Theory* (3 vols.) Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

UNGER, R. M. *The Self Awakened: Pragmatism Unbound*. Cambridge: Harvard University Press, 2007. Edição em língua espanhola: *El Despertar del Individuo. Imaginación y Esperanza*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 2009.

UNGER, R. M. *The Critical Legal Studies Movement*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

WELLMER, Albrecht. “Pragmatismo sem Idéias Reguladoras”. In *Jürgen Habermas 70 Anos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

MAX STIRNER E O LIBERALISMO HUMANO: CRÍTICA A BRUNO BAUER

Rodrigo Ornelas*

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
ornelas.rodrigo@hotmail.com

RESUMO: Com uma concepção filosófica auto-anunciada “egoísta”, Max Stirner deixava de lado tudo que pretende pôr-se acima do próprio indivíduo singular e queira determiná-lo, ou, por consequência, tudo que pretenda ser chamado de sua essência. Para o autor, não bastava que a filosofia e a cultura abandonassem Deus, como queriam seus contemporâneos jovens hegelianos, se não abandonassem com ele sua autoridade abstrata sobre o indivíduo e, assim, colocassem uma nova autoridade abstrata em seu lugar, fosse o homem, ou os diversos tipos de humanismo. Com eles Stirner confronta o seu *único-proprietário* (particular, singular, corpóreo). Primeiro ele se depara com o humanismo político (no Estado), depois com o social (na Sociedade) e, por fim, com o humanismo filosófico. Essa última crítica direta a seus contemporâneos, o humanismo filosófico, ou liberalismo humano, Stirner dedica quase que exclusivamente a Bruno Bauer, o jovem hegeliano de quem ele mais se aproximou, sendo a filosofia de Stirner uma sucessora imediata da filosofia de Bauer. Este texto trata, então, da relação entre os dois principais filósofos da ala mais radical

da esquerda hegeliana, a partir crítica de Stirner a Bauer, destacando-a como uma crítica ainda mais radical à modernidade.

PALAVRAS-CHAVE: Max Stirner; Bruno Bauer; Modernidade; Humanidade; Hegelianismo.

ABSTRACT: With a philosophy self-proclaimed like “egoistic”, Max Stirner let everything that want to bring up of the individual singular and want to determine it, or, consequently, all wishing to be called its essence. For the author, it’s not enough the philosophy and culture to leave God, as his contemporaries Young Hegelians wanted to do, if not leave his abstract authority over the individual too, and thus put a new abstract authority in its place, like the Man, or the various types of Humanism. With them Stirner confronts his unique-owner (private, individual, corporeal). First he faced with the political humanism (in the State), then with the social (in the Society) and, finally, with the philosophical humanism. The last direct criticism of his contemporaries, the philosophical humanism, or humane liberalism, Stirner dedicated almost exclusively to Bruno Bauer, the young hegelian whose he was closest, and his philosophy is an immediate successor of Bauer’s philosophy. This text talk about the relationship between the two leading philosophers of the most radical wing of the Left Hegelianism, starting from Stirner’s critique to Bauer, highlighting it as an even more radical critique of modernity.

KEY-WORDS: Max Stirner; Bruno Bauer; Modernity; Humanity; Hegelianism.

O livro *O Único e sua Propriedade* (1844), de Max Stirner, é dividido em duas partes: “O Homem” (*Der Mensch*) e “Eu” (*Ich*). Na primeira, o autor trata de expor criticamente a concepção histórica do “Espírito”, que se iniciou no fim do mundo antigo e culminou no “Homem”, no fim da Modernidade; para na segunda expor suas concepções, sua filosofia, a partir dele mesmo como ser único, egoísta e proprietário. A primeira parte do seu livro, por sua vez, é ainda subdividida em dois capítulos, quais sejam, “Uma vida humana” e “Homens do tempo antigo e moderno”. O segundo capítulo, onde Stirner desenvolve sua dialética, expondo as posições das quais vai se afastando, é outra vez subdividida em três secções: “Os Antigos”, “Os Modernos” e “Os Livres”. Estes últimos recebem uma secção em especial, apesar de serem ainda modernos, os “moderníssimos entre os modernos”, segundo o próprio autor, pois é onde Stirner fala diretamente ao seu tempo. Esta secção consiste numa crítica de Stirner ao “Liberalismo”, pauta em crescimento desde a Revolução Francesa e que encontrava na esquerda hegeliana, movimento no qual Stirner estava inserido, diversas representações e diversos representantes. A Secção “Os livres” é, assim, também dividida em três itens: “O liberalismo político”, “O liberalismo social” e “O liberalismo humano”. Diferente dos seus contemporâneos liberais, no lugar da Liberdade (*Freiheit*) Stirner vai falar em Singularidade Própria (*Eigenheit*): “o ímpeto para a liberdade, como para qualquer coisa de absoluto, digno de qualquer preço, tirou-nos a singularidade

própria, criando a renúncia a nós mesmos”¹. E mais adiante conclui:

A singularidade própria comporta tudo aquilo que é singular, e volta a valorizar o que a linguagem do cristianismo degradou. Contudo a singularidade própria também não conhece medida estranha a si, e não é uma idéia, como a liberdade, a moralidade, a humanidade, etc.: é apenas uma descrição de quem é...o eu-proprietário (*Eigner*).²

Depois da secção “Os Livres”, Stirner, no segundo capítulo da segunda parte do seu livro, vai opor aos liberalismos político, social e humano, respectivamente, suas noções de “Meu poder”, “Minhas relações” e “Meu gozo pessoal”.

Este texto trata de uma análise da crítica stirneriana ao “liberalismo humano” ou “crítico”, encontrada do terceiro item, da terceira secção, do segundo capítulo, da primeira parte de *O Único e sua Propriedade*. Neste item, Stirner estará dialogando diretamente com um velho conhecido, talvez o jovem hegeliano mais criticado, mas provavelmente também o que reuniu mais adeptos (ainda que com ele rompessem depois): Bruno Bauer. O título da secção onde este item se encontra, já leva o nome do grupo liderado por Bruno Bauer e do qual Stirner fez parte por quase dez anos, *Die Freien* (Os Livres). Tentarei aqui, então, expor um pouco do que diz Bauer e da sua relação com Stirner, a partir da crítica que este último faz ao seu companheiro de

Hippel³, nessa pequena parte de *O Único e sua Propriedade* dedicada mais diretamente a ele.

A RELAÇÃO ENTRE BAUER E STIRNER

Ambos alunos do grande filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel, os jovens Johann Caspar Schmidt (Max Stirner) e Bruno Bauer, três anos mais novo, aproximaram-se quando este último se associou aos hegelianos de esquerda, em 1840, deixando sua antiga posição (o hegelianismo de direita, de Philip Marheineke). Os primeiros escritos de Stirner são caracterizados pela influência baueriana. Podem-se destacar dois escritos de 1842, onde ele se refere diretamente a textos de Bauer: *Arte e Religião*, posterior ao panfleto baueriano *A doutrina hegeliana da religião e da arte julgada do ponto de vista da fé*, e uma crítica elogiosa ao polêmico texto de Bauer *A Trombeta do Juízo Final Contra Hegel Ateu e Anticristo*. Mesmo em 1844, ano em que foi escrito *O Único e sua Propriedade*, Stirner ainda demonstra uma posição com traços bauerianos, defendendo uma liberdade — apesar de também já inserir suas idéias particularistas — egoístas — no texto *Algumas observações provisórias a respeito do Estado fundado no amor*, onde ele afirma que o homem livre determina-se puramente a partir de si⁴.

Na década de 1840, um grupo de intelectuais berlinenses, O Clube dos Doutores — que viria a ser Os Livres (*Die*

Freien) — passou a se reunir em torno de Bruno Bauer, no bar de um cervejeiro de nome Hippel; e Stirner (assim como Ludwig Buhl, o editor Otto Wigand, Friedrich Engels, Edgar Bauer e Karl Schmidt, entre outros) participou do grupo durante um período importante. A crítica direcionada ao ex-companheiro no item “Liberalismo Humano”, de *O Único e sua Propriedade*, representa a consolidação de uma ruptura filosófica entre Stirner e Bruno Bauer, assim como a afirmação de uma filosofia própria por Stirner. Mesmo reiterando a crítica de Bauer ao “liberalismo” político e social, Stirner estende sua posição a uma oposição à própria “Crítica radical” (ou Pura) do amigo. Considerando agora a liberdade, tão aclamada e absolutizada pela “Crítica” baueriana, como mais um expoente do idealismo/espiritualismo alemão moderno, que nada mais faz senão afastar o indivíduo de si mesmo. Além de assumir abertamente a postura de “egoísta”, Stirner entra em quase total desacordo com Bauer — crítico do egoísmo, em nome da liberdade universal.

Ainda que em divergência, ambos não se tornaram inimigos ou opositores recorrentes, como no caso de Marx com Bauer. Em 1856, ao enterro do ainda jovem Max Stirner (49 anos), compareceram apenas, dos ex-Livres, Ludwig Buhl e o próprio Bruno Bauer.

A POSIÇÃO DE BRUNO BAUER

Em *A Sagrada Família* (1844), Marx vai dizer que a filosofia de Hegel é formada pela substância spinozista, a autoconsciência fichteana e a unidade hegeliana: “Strauss

desenvolve Hegel a partir do ponto de vista de Spinoza, Bauer desenvolve Hegel a partir do ponto de vista fichteano, e ambos o fazem de maneira consciente no âmbito da teologia”⁵. Antes disso, porém, em 1841, o próprio Bruno Bauer mostrará essa dupla possibilidade de leitura hegeliana, no panfleto *A Trombeta do Juízo Final Contra Hegel Ateu e Anticristo*, onde passa-se por um revoltado cristão conservador que vinha denunciar a suposta natureza de fundo da filosofia de Hegel; e aí ele afirma que, em Hegel, embora a filosofia comece imolando-se à substância, culmina num poderoso sujeito dissolvedor, criador e tirano, que é a Autoconsciência (*Selbstbewusstsein*). Para este Hegel, o universo não passava de um produto do Eu. O Eu é, portanto, universal e é a própria realidade. A Autoconsciência é Liberdade (*Freiheit*), é atividade de indivíduos autônomos e criativos; é autoconstrução, porém, imbuída de potencialidades genéricas. A história é, assim, o espírito finito tomando consciência de sua liberdade, tornando-se infinita Autoconsciência, e esta, por fim, tornando-se tudo.

Desse modo, Bruno Bauer irá investir contra toda forma de tirania que impeça o homem de se tornar livre, de se tornar plenamente Homem; do mesmo modo, por conseqüência, irá se opor às idéias particularistas e egoístas. Assim, para Bauer, o primeiro objeto da crítica é a religião. A “atividade egoísta da sociedade civil” está presente no “Estado cristão”⁶. O “Estado cristão” é a prova de que a política ainda se preocupa com questões privadas, como a religião, e só se tornará livre quando for universal⁷. Em *A Capacidade de Judeus e Cristãos atuais de se tornarem livres* (de 1843), Bauer vai afirmar que o judeu, para se tornar livre, deve

professar “não o cristianismo, mas o cristianismo dissolvido, a religião como tal dissolvida, isto é, o Iluminismo, a Crítica e seu resultado, a humanidade livre”. E mais a frente: “O movimento histórico que a dissolução do cristianismo e da religião em geral irá reconhecer como um fato completo e seguro para a vitória da humanidade sobre a religião, não pode mais ser adiada”; a “autoconsciência da liberdade” é oposta à circunstância religiosa⁸. A verdadeira emancipação humana, então, ao que parece, não está no “liberalismo político”, que só favorece o egoísmo do burguês, nem no liberalismo social, que só favorece o egoísmo do trabalhador; está no liberalismo crítico, ou “humano”, de Bauer e consortes.

Num texto posterior — do mesmo ano em que foi escrito *O Único e Sua Propriedade*, 1844, Bauer estenderá a sua Crítica ao Estado, numa autocrítica intitulada *O que é agora objeto da Crítica?*, à qual Stirner dedica um apêndice, no item sobre “liberalismo humano” (já que era uma publicação recente, posterior a redação deste item).

Como já foi dito, em textos menores, anteriores ao seu livro principal, Stirner compartilha da posição “liberal” baueriana — ainda que, entretanto, uma mudança possa ser notada nos próprios textos. Mas uma ruptura efetiva só é levada a cabo n’*O Único*. Aqui, a “liberdade” baueriana, apesar de radical, ainda é, para Stirner, condicionada, posta *para* mim, enquanto deve ser posta *por* mim para mim: eu sou a medida de todas as coisas, inclusive da minha liberdade; quando me assumo (eu, único, egoísta) já sou livre. O que sobrou da liberdade baueriana em Stirner — a liberdade stirneriana, se assim posso chamá-la — é melhor entendida como autonomia, e não num sentido

racionalista, mas como autenticidade, “auto-criação”, como um reconciliar-se consigo mesmo, um vir para si.

CRÍTICA DE STIRNER AO LIBERALISMO HUMANO

Em *O Único e Sua Propriedade*, Stirner vai caracterizar a Modernidade como a época do “Espírito”. Se para os antigos “o mundo era uma verdade”, para os modernos “o espírito era uma verdade”⁹. Desde Cristo — o primeiro moderno, para Stirner — esse espírito foi chamado por diversos nomes. O primeiro foi Deus. Mas toda idéia exterior a mim, toda causa máxima pela qual devo sacrificar meus interesses pessoais, será uma nova encarnação do espírito¹⁰. Assim, o Estado, a moral, o direito, a norma, a sociedade, ou qualquer coisa que se ponha entre eu e o outro é um fantasma moderno. Todos são formas de um universalismo, essencialismo, de uma metafísica que Stirner quer superar e que ainda é preservada em seu tempo. A crítica de Bruno Bauer, apesar atacar os aspectos “substancialistas” do pós-hegelianismo (em Feuerbach, por exemplo) — como também o faz Stirner — e de denunciar o estado burguês e a sociedade dos trabalhadores (socialismo/comunismo) como falsas liberdades, que criam novas formas de dominação egoísta, também, por sua vez, persegue um espectro, de outro (ou o mesmo) avatar do Espírito, a saber, o *Homem*. Stirner inicia o item “Liberalismo Humano” justificando-o: “Como o liberalismo só se completa ao criticar a si mesmo, no liberalismo ‘crítico’ (...) o melhor modo de o designar é atendendo ao homem, e por isso lhe chamamos

liberalismo ‘humano’”¹¹. Bauer deixa claro que sua proposta diz respeito ao universal e é oposta a todo particular. Para o liberal “humanista”, o trabalho comunista, por exemplo, é trabalho do indivíduo para si, por impulso material, ou seja, egoísta. O trabalhador precisaria conhecer a finalidade humana do seu trabalho, coisa que só é possível quando ele tiver consciência de si (*Selbstbewusstsein*), quando se conhecer como homem¹². O que Stirner vai mostrar é que isto que ele chama de universal, ou de Espírito, ou de Homem, é necessariamente uma idéia própria, particular, é o *teu* universal, o *teu* espírito, o *teu* homem. Ele também deixa claro que a posição conseqüente de sua filosofia é o egoísmo assumido — característica da qual Bauer quer se livrar.

Antes de ser qualquer particularidade — como “judeu” ou “cristão” — somos humanos, segundo Bauer. Assim, o judeu é egoísta, quando exige uma emancipação política “só para ele”, judeu — do mesmo modo que o trabalhador é egoísta, quando exige a emancipação social para ele, trabalhador. Devemos lutar, então, como homens, pela emancipação humana¹³. Qualquer tentativa de se determinar pelo particular é, portanto, para Bauer, um tornar-se desumano: “o homem é espírito, e por isso todas as forças que lhe são estranhas, a ele espírito, todas as forças sobre-humanas, celestiais, desumanas, têm de ser destruídas para que o nome do ‘homem’ suplante todos os outros”¹⁴. Para Stirner, no entanto, também o homem é uma força que estranha, a ele, único, pessoa encarnada; é também uma força “celestial”, que destrói sua singularidade própria (*Eigenheit*):

Tu és, sem dúvida, mais do que judeu, mais do que cristão, etc., mas também é mais do que ser “humano”. Tudo isso são idéias, não obstante tu tens um corpo. (...) Por isso é melhor virares as coisas do avesso e dizer: *Eu sou um homem!* Não preciso construir primeiro uma imagem do homem em mim porque esse homem já me pertence, tal como todas as minhas qualidades.¹⁵

A resposta stirneriana ao liberalismo é o “eu-proprietário” (*Eigner*); e ao liberalismo humano, o “meu gozo pessoal”. Estende-se a Bauer a conhecida frase de Stirner “Nossos ateus são pessoas devotas”¹⁶. O universal, seja em Deus ou no Homem, é uma forma de hipostasia que separa o indivíduo de si mesmo, fazendo-o determinar-se por outra coisa que não ele mesmo. “Ao velho ‘Glória a Deus’...corresponde o moderno ‘Glória ao Homem’”; “Eu, no entanto”, diz Stirner, “pretendo reservá-la só para mim”¹⁷.

Bruno Bauer almeja um tipo de indivíduo universal. Não como a essência-genérica (*Gattungswesen*), de Feuerbach, que para ele é mais uma forma da “substância”; mas o sujeito autoconsciente que se universaliza. Uma organização humana onde toda atividade tem em vista a humanidade, onde os atos são desinteressados e onde não há espaço para o egoísmo. Max Stirner quer ser um indivíduo particular, único; para ele, toda atividade humana é interessada, pois parte de um indivíduo, contingente, histórica e geograficamente determinado, único. Assim, do mesmo modo que o Estado e a Sociedade, com já apontava Bauer, dizem respeito, na verdade, a interesses egoístas, também a Humanidade baueriana é “egoísta”. Sendo assim, Stirner prefere que ele mesmo se assuma egoísta e determine a si mesmo, antes que outro

“egoísta” (o “liberal político”, o “liberal social”, ou o “liberal humano”) queira determiná-lo. O liberalismo humano, ou crítico, a despeito de toda crítica de Bauer à religião, é, para Stirner, mais uma religião:

O cristão agarra-se ao meu espírito, o liberal, à minha humanidade. (...) Agora que o liberalismo proclamou o advento do homem, podemos dizer que com isso se levou às últimas conseqüências o cristianismo. (...) A *religião* humana é apenas a última metamorfose da religião cristã. Pois o liberalismo é religião, uma vez que separa de mim minha essência para colocá-la acima de mim, porque eleva “o homem” na mesma medida que a religião o faz com seus deuses ou seus ídolos.¹⁸

E, adiante, mostra que, ao dizerem “deves ser um homem completo, livre”, os “Críticos” caem na “tentação de proclamar uma nova religião, um novo absoluto, um ideal, nomeadamente a liberdade: Os homens *devem* tornar-se livres”¹⁹.

Em *A Questão Judaica* (1842), Bruno Bauer afirma que a “verdade da Crítica” é a última, ou a primeira, verdade que o cristianismo buscou: o homem e a liberdade²⁰. Destacando isso, Stirner conclui:

(...) aceitemos essa conquista [o homem]. Mas quem é o homem? *Eu* sou o homem. (...) O homem é geralmente visto como o universal. Ora, o verdadeiro universal está em mim e no egoísmo (...). Enquanto judeu ou cristão, um indivíduo satisfaz apenas algumas de suas necessidades, uma determinada exigência, mas

não *a si*: é só *meio* egoísmo porque é o egoísmo de meio homem: metade ele próprio, metade judeu ou metade seu proprietário e metade escravo. [Para Bruno Bauer eles devem renunciar] à essência particular [e] reconhecer a essência universal “do homem” e considerarem-na como sua “verdadeira essência”. (...) Eu, porém, coloco a ênfase em *Mim*, e não no fato de ser *homem*. O homem é apenas alguma coisa enquanto *qualidade* (propriedade) *minha*.²¹

A “Crítica livre”, de Bauer, tem em vista o espírito, o homem; a “crítica própria”, de Stirner, sobre a sua, tem em vista apenas o gozo de si mesmo. Esta última “não é ‘livre’, pois não está livre de mim”, mas também “não é ‘servil’, pois não está a serviço de uma idéia”; ela é “*meu domínio*”²².

Após a publicação de Max Stirner, que levantou críticas radicais aos seus contemporâneos, a esquerda hegeliana imediatamente se mostrou tocada pelo livro. Feuerbach e Moses Heß, por exemplo, logo publicaram respostas críticas a *O Único e Sua Propriedade*, que foram novamente respondidas por Stirner. Karl Marx, por um lado, escreve uma longa e irônica crítica ao livro (que terminou só sendo publicada em 1903, vinte anos após sua morte), mas por outro já se mostra muito menos feuerbachiano nos textos que compõem a *Ideologia Alemã* (1845), e nas *Teses ad Feuerbach* (1845) — talvez influenciado pela leitura de *O Único*, aja vista as

críticas materialistas que ele dirige a Feuerbach – do que, por exemplo, em *A Sagrada Família* (1844) ²³.

Bruno Bauer, por sua vez, também apresenta-se tocado pelas observações do amigo. Em sua *Caracterização de Feuerbach*, de 1845, Bauer mostra sua crítica da substância (spinozeana e, para ele, também feuerbachiana), “depois da bem sucedida investida do ‘egoísmo único’ (desinteressado da universalidade), de Max Stirner, matisada com certos reflexos ‘egoístas’ stirnerianos”²⁴, fato pelo qual também é criticado por Marx n’*A Ideologia Alemã* (em *São Bruno*). Marx chega a dizer que Bauer copia “desastradamente” Stirner para criticar Feuerbach²⁵. Bauer, no entanto também critica o ex-livre, concluindo que

também o sujeito único de Stirner, embora representando de fato um esforço para “aniquilar” a abominada “potência objetiva” [a substância] (enquanto Feuerbach “sequer imagina arruiná-la”), (...) não resulta ser mais do que uma expressão do outro atributo do Deus ou da Substância, de Spinoza: o pensamento. Afinal de contas, tal indivíduo único (enquanto representa “o egoísta”, “o profano”, etc) seria apenas o oposto, a negação abstrata, o outro lado, do homem genérico de Feuerbach (“o comunitário”, “o sagrado”, etc.).²⁶

O próprio Stirner já havia dado esse mesmo diagnóstico a Bauer, indicando que, apesar do receio do Crítico de se tornar dogmático, ele o é, na medida em que o “crítico e o dogmático têm os pés assentes sobre o mesmo chão, o dos *pensamentos*”²⁷.

Disso podemos concluir que é evidente que ambas as críticas não contemplam totalmente a posição dos seus respectivos interlocutores. No entanto, são de grande valor filosófico pelo importante debate que suscitam. Primeiro, por ser aquela situação pós-Hegel um momento chave para o desenvolvimento da filosofia contemporânea. Depois, e em consequência disso, porque ainda hoje nos debatemos com questões muito similares, sobre, por exemplo, fundamentos e ideologias político-culturais, bem como sobre contingência e a relação entre vida privada e vida pública.

Max Stirner, quando trata do liberalismo humano, dialogando diretamente com Bruno Bauer, encerra seu ciclo de críticas à Modernidade e ao Espírito, para em seguida trazer-nos a posição do *único*, aquele que ao fazer de tudo sua propriedade, destrói, automaticamente, todo conceito absoluto — como o Homem, a humanidade, a liberdade.

NOTAS

* Mestrando em Filosofia — Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia. Graduado em Filosofia — Universidade Federal da Bahia.

¹ Max Stirner, *O Único e sua Propriedade*, p.202.

² *Ibidem*, p.221

³ Bar onde os *Livres* costumavam se reunir.

⁴ Max Stirner, *Algumas observações provisórias a respeito do Estado fundado no amor*, p.120.

⁵ Karl Marx, *A Sagrada Família*, p.158.

- ⁶ Bruno Bauer, *The Jewish Problem – Introduction*, p.192.
- ⁷ Idem, *A boa causa da liberdade e a minha questão pessoal*, apud Max Stirner, *O Único e sua Propriedade*, p.177.
- ⁸ Idem, *The Capacity of Present Day Jews and Christians to Become Free*, p.148.
- ⁹ Max Stirner, *O Único e sua Propriedade*, p.35.
- ¹⁰ Ibidem, p.42.
- ¹¹ Ibidem, p.161-2.
- ¹² Ibidem, p.170.
- ¹³ Karl Marx, *Sobre a questão judaica*, p.33.
- ¹⁴ Max Stirner, *O Único e sua Propriedade*, p.169.
- ¹⁵ Ibidem, p.165.
- ¹⁶ Ibidem, p.239.
- ¹⁷ Ibidem, p.174.
- ¹⁸ Ibidem, p.226-7.
- ¹⁹ Ibidem, p.312.
- ²⁰ Bruno Bauer, *A questão judaica*, apud Max Stirner, *O Único e sua Propriedade*, p.233.
- ²¹ Max Stirner, *O Único e sua Propriedade*, p.233-4.
- ²² Ibidem, p.459.
- ²³ Feuerbach também muda aos poucos sua posição ideológica após as críticas (de Bruno Bauer, Marx, Stirner, dos luteranos, etc)
- ²⁴ José Crisóstomo de Souza, *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem hegeliano*, p.95.
- ²⁵ Karl Marx e Friedrich Engels, *A Ideologia Alemã*, p.102.
- ²⁶ Bruno Bauer, *Caracterização de Ludwig Feuerbach*, apud José Crisóstomo de Souza, *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem hegeliano*, p.96.
- ²⁷ Max Stirner, *O Único e sua Propriedade*, p.191.

REFERÊNCIAS

PRINCIPAL:

BAUER, Bruno. Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit. In: SAß, Hans-Martin, *Feldzüge der reinen Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968.

BAUER, Bruno. The Capacity of Present Day Jews and Christians to Become Free. In: *The Philosophical Fórum*. Massachusetts: Boston University, v. 8, n. 2/4, 1978.

BAUER, Bruno. The Jewish Problem — Introduction. In: STEPELEVICH, Lawrence, *The younghegelians: an anthology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

BAUER, Bruno. Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?. In: SAß, Hans-Martin, *Feldzüge der reinen Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968.

STIRNER, Max. *O Único e sua Propriedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

COMPLEMENTAR:

BAUER, Bruno. *Hinrichs politische Vorlesungen, 2. Bd.* In: SAß, Hans-Martin, *Feldzüge der reinen Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968.

BAUER, Bruno. *The Trumpet of the Last Judgment Against Hegel the Atheist and Anti-Christ: An Ultimatum*. Lewiston/Lampeter/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1989.

MACKAY, John Henry. *Max Stirner: His Life and His Work*. Concord, California: Peremptory Publications, 2005.

MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. São Bruno. In: *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A correspondência da Crítica crítica. In: *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A Crítica crítica absoluta ou a Crítica crítica conforme o Senhor Bruno. In: *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2009.

SOUZA, José Crisóstomo de. *Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992.

STIRNER, Max. *Textos Dispersos*. Lisboa: Via Editora, 1979.

A FILOSOFIA MODERNA E A DISTINÇÃO 'RACIONALISMO'/ 'EMPIRISMO'¹

Sergio Hugo Menna

UFS/Fapitec

sermenn@hotmail.com

RESUMO: O objetivo deste artigo é discutir as características, os problemas e as limitações das categorias historiográficas 'racionalismo' e 'empirismo'.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia Moderna; Historiografia; Racionalismo e Empirismo.

ABSTRACT: The aim of this paper is to discuss the characteristics, problems and limitations of the historiographical categories 'rationalism' and 'empiricism'.

KEY-WORDS: Modern Philosophy; Historiography; Rationalism and Empiricism.

Esqueçamos os rótulos que apenas servem para impor uma ordem temporária nas areias movediças da fortuna filosófica.

Bas van Fraassen

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Uma revisão cuidadosa da bibliografia secundária atualizada de qualquer filósofo moderno faz surgir rapidamente uma inesperada perplexidade: a enorme diversidade e divergência em suas afirmações. Tomemos o exemplo de Francis Bacon. Os seus leitores colocam esse autor tanto no extremo de ser o herói dos valores e das contribuições técnicas da Revolução científica, quanto no extremo de ser o responsável pela irreligiosidade e pelo caos da vida contemporânea, reservando ainda espaço às mais surpreendentes concepções ao longo desse amplo leque interpretativo². Segundo minha apreciação, uma das causas das frequentes interpretações discordantes sobre a obra, mensagem e contribuições de Bacon (ou de qualquer outro filósofo moderno), radica no fato de que alguns autores lêem Bacon (e outros filósofos modernos) *pressupondo acriticamente as categorias 'empirismo' e 'racionalismo', assim como as oposições que estas categorias implicam.*

Dedicarei este texto a destacar os perigos a que se expõe qualquer leitura historiográfica que se sujeite rigidamente às categorias 'racionalismo' e 'empirismo' — o que tem sido uma tendência da historiografia clássica.

Para alcançar este objetivo, primeiramente farei uma rápida apresentação dos diferentes significados que em filosofia têm os termos 'razão' e 'experiência', centrando-me naqueles que os designam como 'faculdades cognitivas', dando lugar à oposição epistêmica 'intuição intelectual vs. apreensão sensorial' (seção 2). A seguir, tentarei reduzir as ambiguidades que surgem na utilização das categorias

‘racionalismo’ e ‘empirismo’, e farei algumas considerações sobre a constituição histórica da distinção ‘racionalismo continental’ e ‘empirismo insular’ (seção 3). Finalmente, analisarei o modo em que as diferentes versões da historiografia clássica (seção 3.1) e a nova historiografia (seção 3.2) aplicam as mencionadas categorias, exemplificando isto com a apresentação das contrastantes interpretações que surgem das análises das obras de Descartes e de Bacon.

Este texto terá, inevitavelmente, generalizações feitas de passagem. Mas é apropriado destacar que as mesmas não devem ser confundidas com as que geralmente oferecem as interpretações clássicas aqui questionadas, pois meu objetivo neste artigo não é principalmente historiográfico, mas, poderia dizer, meta-historiográfico. Só pretendo fazer uma introdução muito sucinta às duas abordagens historiográficas mencionadas, ilustrando o modo em que cada uma delas focaliza seus estudos sobre alguns autores modernos.

CARACTERIZAÇÃO DOS TERMOS ‘RAZÃO’ E ‘EXPERIÊNCIA’

Os termos ‘razão’ e ‘experiência’ não têm uma definição precisa; seus significados mudam conforme a época, e, quando incorporados às categorias ‘racionalismo’ e ‘empirismo’, também conforme os intérpretes que se apropriam desses termos. O seguinte parágrafo expõe esta problemática:

“A história da epistemologia poderia ser escrita com total clareza e rigor considerando a expressão ‘todo conhecimento está baseado na experiência’ como

verdadeira para cada epistemólogo, dependendo da interpretação das expressões que conformam a frase — isto é: ‘todo’, ‘conhecimento’, ‘baseado na’ e ‘experiência’. Em outras palavras, *toda pessoa é empirista em algum ponto em sua epistemologia, já seja na ordem do chegar a conhecer ou no processo de justificação*” (Pitt 1992: 112; itálico meu)³.

Acredito que todos concordaremos com esta observação se pensarmos nos debates entre empiristas lógicos e racionalistas críticos da primeira metade do século XX⁴. Mas nossa possibilidade de concordância fica mais comprometida no caso dos filósofos modernos. E não pelo fato de que as distinções ‘razão’ e ‘experiência’, ou ‘dedução’ e ‘indução’, sejam mais claras na primeira metade do século XX do que no século XVII, mas, conjeturo, devido a que nas leituras das obras dos filósofos modernos as categorias clássicas ‘racionalismo’/‘empirismo’ se aplicam com mais familiaridade e, portanto, *com menos precaução*.

Apesar das dificuldades mencionadas, é possível isolar os significados mais importantes dos termos ‘razão’ e ‘experiência’, significados que funcionam como marcos gerais que facilitam a compreensão e o consenso — assim como possibilitam a imprecisão e a divergência.

Brevíssimas considerações históricas sobre o conceito de razão

Em filosofia, o termo ‘razão’ em alguns contextos significa ‘norma’ ou ‘fundamento’; também, ‘explicação’ ou ‘logos’. Em outros, finalmente, ‘argumento’ ou ‘prova’. Estes significados

eram habituais nas filosofias antiga e medieval, e compartilhavam a suposição de que a realidade é inteligível, e que é possível compreendê-la. Mas, o sentido no qual o termo ‘razão’ tem sido contrastado com o termo ‘experiência’ é o sentido gnosiológico, segundo o qual faz-se referência a uma *‘faculdade intelectual’*. É neste sentido que Aristóteles diz que “o homem é o animal que possui razão”.

A razão como ‘faculdade intelectual’ alude à capacidade de obter conhecimento do universal, a uma função intuitiva — entendendo aqui ‘intuição’ como a captação clara e distinta de verdades necessárias. Esta captação é intelectual, isto é, não-sensível, e também é imediata, isto é, não-inferencial.

Brevíssimas considerações históricas sobre o conceito de experiência

O termo ‘experiência’ também é usado, em filosofia, em muitos sentidos. Como ensino que se obtém da prática; como ‘vivência’, como confirmação dos juízos sobre a realidade por verificação observacional ou experimental. Mas o sentido no qual geralmente se contrapõe à ‘razão’ é o de *‘faculdade sensorial’*, de apreensão ‘intuitiva’ dos fenômenos singulares ou dos dados dos sentidos — entendendo aqui a ‘intuição’ como a apreensão sensível de verdades empíricas.

Ainda que este sentido do conceito de experiência provenha de Aristóteles e de Roger Bacon, a necessidade de observação da natureza aparece no começo do século XVII com características totalmente novas e diferentes:

como um requerimento sistemático e qualificado — tanto no sentido qualitativo quanto quantitativo —, como fundamento de procedimentos erigidos contra a autoridade e a tradição.

RAZÃO E EXPERIÊNCIA NA FILOSOFIA MODERNA: O RACIONALISMO E O EMPIRISMO

‘Idealismo’, ‘romantismo’, ‘racionalismo’ [...], todos esses termos embaraçosos e geralmente perturbadores, que por vezes desejaríamos ver expurgados do vocabulário do filósofo e do historiador, são nomes de complexos, não de elementos simples [...]. Os grandes movimentos e tendências, convencionalmente classificados como ‘ismos’, não são, em regra geral, os objetos que, em última análise, interessam ao historiador das ideias; apenas são os materiais iniciais. Arthur Lovejoy, [1936]: 13-4.

Como indicado acima, as relações entre razão e experiência foram estabelecidas principalmente em seus sentidos de ‘faculdades cognitivas’, isto é, como parte da oposição epistêmica ‘intuição intelectual vs. apreensão sensorial’. É precisamente nestes sentidos que foram integradas, em diferentes marcos metodológicos e epistemológicos, pelos filósofos do século XVII. Neste artigo, estou interessado nesses marcos cognitivos, e, principalmente, nas interpretações e utilizações que deles se fizeram nos enfoques historiográficos que estou apresentando.

Para introduzir a questão de como estas faculdades foram consideradas pelos filósofos modernos, podemos, primeiro,

(3.1) apresentar brevemente o estilo de leitura mais frequente entre os séculos XVIII e XIX, presente nas que poderíamos denominar ‘interpretações clássicas’ da filosofia moderna — interpretações que são muito comuns na maioria dos textos clássicos de História da filosofia escritos até a metade do século XX⁵. Depois, (3.2) podemos confrontar esse estilo interpretativo com umas breves considerações sobre o estilo de trabalho e os resultados das novas leituras historiográficas da filosofia moderna — que poderíamos denominar ‘interpretações contemporâneas’. Acho que esta estratégia expositiva tem a vantagem de possibilitar uma introdução gradativa ao problema da relação entre razão e experiência na Modernidade, além de *mostrar que a história da filosofia é principalmente interpretação e análise e crítica de interpretações*.

Antes de tentar precisar o lugar que os diferentes filósofos modernos concedem à experiência e à razão, e as diferentes extensões que as categorias ‘racionalismo’ e ‘empirismo’ têm em cada caso, é necessário introduzir dois breves esclarecimentos a fim de eliminar confusões muito frequentes.

O termo ‘racionalismo’ tem (pelo menos) dois usos diferentes

Como sabemos, a história dos termos raramente coincide com a história dos conceitos⁶. Atentos a essa distinção, devemos alertar para o fato de que, em filosofia, o termo ‘racionalista’ tem, frequentemente, *dois usos totalmente diferentes*. Vou distingui-los com as denominações ‘racionalismo₁’ e ‘racionalismo₂’.

i) '*Racionalismo*₁' ('racionalismo' *em contraposição a 'empirismo'*). Aqui, o termo 'racionalismo' faz referência à doutrina filosófica que coloca a '*captação intelectual*', a '*luz da razão*', como *fonte de conhecimento*. É a partir deste critério que muitos historiadores da filosofia construíram sua lista de racionalistas clássicos. Padovani e Castagnole, por exemplo, em sua *História da filosofia* ([1954/67]) enumeram: Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Wolff. (A esta lista, Padovani e Castagnole opõem a do movimento que está "em antítese" ao racionalismo, a dos empiristas clássicos: Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume (cf. § 11)). As listas de outros historiadores da filosofia são muito semelhantes. Afora o fato de poucos historiadores incluírem Wolff (na lista de racionalistas), o aspecto a destacar é que vários não incluem Bacon (em nenhuma das listas). Fazem isso não pelo fato de acharem que a classificação de Bacon como empirista é questionável, mas pelo fato questionável de entenderem que Bacon é um autor pouco filosófico...

Considerando que o critério chave a partir do qual se constroem essas listas é a fonte de conhecimento destacada pelo filósofo moderno em questão — e considerando que os empiristas também usam a razão! — seria mais adequado denominar o '*racionalismo*₁' de '*intelectualismo*' ou '*apriorismo*', nomes que existem com esta finalidade, mas que não são muito utilizados⁷.

ii) '*Racionalismo*₂' ('racionalismo' *em contraposição a 'irracionalismo'*). Aqui o termo 'racionalismo' faz referência à doutrina filosófica que afirma *que é possível encontrar uma base firme de justificação e de consenso: método, evidência, razão, regras, valores etc.*

Desse modo, autores que confiam nas credenciais epistêmicas de alguma classe de procedimento

metodológico (e conseqüentemente na possibilidade de caracterizar alguma forma de racionalidade a partir desse procedimento), são racionalistas₂⁸.

Isto nos deixa numa curiosa *superposição categorial*: empiristas (típicos?) como Bacon ou Locke, e racionalistas₁ (típicos?) como Descartes e Leibniz, são, *todos*, racionalistas₂. O mesmo acontece com o antigo empirista Aristóteles e o antigo racionalista₁ Platão: são, *também*, racionalistas₂⁹.

É essa concepção de racionalismo₂ que se toma como ponto de referência para caracterizar ‘variantes’ de racionalismo₂. Assim, por exemplo, quando dizemos que um autor é ‘racionalista₂ moderado’, estamos dizendo que ele, ainda que entendendo que não existe ‘o’ método –um conjunto de regras bem definidas idealmente mecânicas–, acredita que existem alguns critérios ou princípios gerais de escolha e avaliação (o que legitima alguma forma moderada de racionalismo₂). Não há possibilidade de que um racionalista₁ radical, à Descartes da interpretação clássica, seja um racionalista₂ moderado. Faço estas considerações porque, como veremos mais adiante, não está fechada a possibilidade de que o empirista (moderado?) Bacon, que para a historiografia clássica é um racionalista₂ radical, possa ter algumas (ou várias) características de racionalista₂ moderado.

Uma distinção conceitual, introduzida pelos próprios autores modernos, poderia ter minimizado as imprecisões que origina o termo ‘racionalismo’. Alguns racionalistas₁ destacaram a diferença entre ‘intelecto’ e ‘razão’. Para eles, o intelecto é uma faculdade intuitiva que possibilita a apreensão direta da verdade, enquanto a razão é uma

faculdade discursiva. Este é o caso de Descartes, que nas *Regras* define o intelecto como “a capacidade infalível de intuir os primeiros princípios”, e no *Discurso* define a razão como “a capacidade de julgar e distinguir o verdadeiro do falso”. Infelizmente, esta distinção — que é na verdade uma precisão —, não fez história entre os historiadores da filosofia.

Ao longo deste texto utilizarei o termo ‘racionalismo’ (sem qualificar) no sentido em que o defini em (i), isto é, como oposto a ‘empirismo’ — como ‘racionalismo₁’.

A tradicional distinção ‘racionalismo’/ ‘empirismo’ não é epistemicamente precisa

A divisão da história da filosofia em ‘movimentos’ é um recurso muito utilizado, principalmente em textos introdutórios e em Enciclopédias, mas, é claro, tem seus críticos, e por bons motivos. No caso que nos ocupa, porque, por exemplo, nenhum dos primeiros (denominados) racionalistas se denominou a si próprio ‘racionalista’. (Thomas Reid, em seu *Inquiry Concerning the Human Mind*, de 1764, parece ter sido o primeiro autor a utilizar o termo ‘racionalismo’, e a introduzir a oposição — que fez história — entre ‘racionalismo’ continental e ‘empirismo’ insular). Além disso, nem os autores (que, aplicando a distinção clássica, hoje denominamos) racionalistas nem os autores (que hoje denominamos) empiristas se consideraram como parte de uma ‘escola’: Spinoza criticou Descartes, Malebranche criticou Spinoza, e Leibniz criticou todos eles (cf. Parkinson 1993); paralelamente, temos poucos

elementos para apoiar a existência de uma ‘escola’ empirista: Berkeley se interessou por problemas que não foram centrais para Bacon; os principais tópicos pesquisados por Hume não coincidem com os principais tópicos pesquisados por Hobbes etc.

Os motivos até aqui mencionados não são os únicos que sustentam as críticas à distinção ‘racionalismo’/ ‘empirismo’. Loeb (1981: I), por exemplo, observa “deficiências radicais” na habitual divisão e contraposição entre ‘racionalismo continental’ e ‘empirismo insular’. Ele afirma que esta interpretação está baseada em diferentes *pressupostos*, e que todos eles *podem ser desafiados*. Estes pressupostos são: (1) que existem figuras principais e figuras secundárias na filosofia moderna anterior a Kant; (2) que estas figuras podem ser divididas em duas escolas competidoras: racionalismo continental e empirismo britânico (tendo este último surgido em oposição filosófica ao primeiro); (3) que — tal como os termos ‘racionalismo’ e ‘empirismo’ sugerem — as diferenças prioritárias entre estas escolas são epistemológicas, isto é, centradas em suas explicações dos critérios, dos fundamentos, das fontes, da estrutura e da extensão do conhecimento; (4) que existe um *corpus* de doutrinas ou princípios epistemológicos em cada uma destas escolas, e (5) que as sucessivas figuras de cada grupo aplicam os princípios de cada escola, desenvolvendo cada programa até sua “conclusão lógica”¹⁰. Paralelamente, Pérez-Ramos observa que a divisão entre ‘racionalismo continental’ e ‘empirismo insular’ é talvez resultado de uma “polarização nacionalista”, e defende que “a evidência textual disponível

“difícilmente justifica tal dicotomia” (1989: 11). Ishiguro, por sua vez, entende que a ideia de agrupar os filósofos dos séculos XVII e XVIII nessas categorias “é infeliz e inútil” ([1977]: 399). Eu considero que é um exagero dizer que as categorias são inúteis, pois cumprem uma proveitosa função didática e uma talvez imprescindível função organizativa; isto é, que são úteis como “matérias iniciais” (ainda que sejam apenas matérias iniciais). Entretanto, às vezes é saudável levar em consideração uma crítica radical (mesmo que errônea), para não esquecer os perigos dos “excessos das generalidades” sobre os quais alerta Bacon.

Concluindo este ponto, faço um importante esclarecimento: não nego a importância das categorias ‘racionalismo’/‘empirismo’ nem a utilidade do ‘*versus*’ interposto entre as duas categorias. Livros excelentes como o *The Empiricists* de Woolhouse (1988), ou o *Rationalism* de Cottingham (1984), autores totalmente cientes do problema categorial, pressupõem e utilizam muito bem estas categorias. Aqui não as recuso; só alerta contra as potenciais distorções interpretativas às quais elas podem conduzir, e, principalmente, contra as distorções interpretativas às quais de fato conduziram. Só para pôr um exemplo: a maioria dos problemas da denominada ‘interpretação *standard*’ do método de Bacon (em poucas palavras, aquela que sustenta que o método baconiano é um procedimento infalível que aplicado à evidência conduz mecanicamente a verdades científicas) surgem do fato de que a leitura da historiografia clássica é fortemente orientada pela oposição ‘racionalismo’/‘empirismo’, conferindo desse modo a Bacon

um empirismo radical que uma leitura mais acurada dos textos deste autor não sustenta¹¹.

A POLARIZAÇÃO RAZÃO PURA/ EXPERIÊNCIA PURA DAS INTERPRETAÇÕES CLÁSSICAS

As interpretações clássicas sobre o ‘racionalismo’ e o ‘empirismo’ e suas relações são interpretações muito polarizadas e rígidas. Isto não as invalida: consideradas como *uma primeira aproximação* ao tema, e, principalmente, aplicadas com consciência de seus perigos, cumprem úteis funções expositivas e didáticas.

Em termos gerais, as interpretações clássicas dizem que, para os *racionalistas* (aprioristas, intelectualistas), o conhecimento é *a priori* — isto é, anterior à experiência e independente dela. Para eles, a razão é a origem das ideias e fundamento do conhecimento, já que a mente tem a capacidade de conhecer com certeza verdades que a experiência não pode fornecer. Para os racionalistas, (sempre segundo as versões idealizadas das interpretações clássicas), se, como ponto de partida, temos axiomas auto-evidentes e regras que conservam a verdade, a experiência é irrelevante. O exemplo paradigmático são as verdades da matemática e da lógica, as quais seriam captadas por sua evidência e necessidade¹². Para os racionalistas o raciocínio dedutivo é o procedimento central, tanto de indagação como de derivação de verdades.

Para as interpretações clássicas, o caso de Descartes é paradigmático do programa racionalista, é síntese de uma

tradição que, com ressalvas, poderíamos dizer que se inicia em Parmênides ou Platão. Para Descartes, a razão pura intui axiomas, evidentes a qualquer ser racional. A chave da cognição intelectual é a *lux naturae* (ver *Regras*, regra III), a capacidade inata que Deus coloca em nosso intelecto para chegar à verdade por meio de ‘ideias claras e distintas’.

Para o racionalismo cartesiano, os axiomas auto-evidentes são a base firme, o fundamento do conhecimento. A partir desta base, por dedução –ou seja, por regras que conservam a verdade– se extrai e explicita o conhecimento de toda a realidade. Isto é, a estrutura do conhecimento descansa sobre verdades necessárias e raciocínio necessário.

Muitos textos de Descartes apoiam esta concepção. Em uma carta dirigida ao tradutor dos *Princípios da filosofia*, Descartes escreve que “para que [o] conhecimento seja conhecimento [...], é necessário que seja deduzido [dos ‘Primeiros princípios do conhecimento’]”, isto é, do que até aqui denominamos axiomas. Para Descartes, estes ‘Primeiros princípios’ são: a existência do sujeito pensante e a existência de Deus. (O Deus de Descartes, lembremos, é um Deus benevolente que garante que aquilo que está clara e distintamente presente na mente é verdadeiro).

Uma vez encontrados estes ‘Primeiros princípios’ ou axiomas, isto é, uma vez conhecidos por intuição intelectual, Descartes estabelece uma *hierarquia do saber*: dos ‘Primeiros princípios do conhecimento’ se deduzem os ‘Princípios metafísicos da física’ (que a realidade sensível se reduz a *res extensa*, e que ‘*res extensa*’ significa partículas em movimento geométrico).

A partir destes Princípios se deduzem os ‘Princípios físicos do movimento’; deles se deduzem as leis específicas para cada área do conhecimento; das leis, a explicação dos fatos particulares. *Assim, para Descartes, a intuição intelectual e a dedução são fonte e sustentação epistêmica de todo conhecimento.* “O conhecimento só é adquirido na base de duas operações do intelecto: intuição e dedução” (Regra IX).

Como vemos, o esquema cartesiano é de intuição intelectual *mais* dedução. Mas, no sentido estrito, para Descartes o fundamento descansa sempre na intuição. Pois, para ele, cada passo dedutivo deve estar certificado pela intuição (a demonstração matemática não tinha, para Descartes, o caráter puramente formal que tem hoje para nós).

Sempre em termos muito gerais, as interpretações clássicas dizem que, para os *empiristas*, contrariamente aos racionalistas, o conhecimento é *a posteriori*, a partir da experiência. Para os empiristas, não se pode conhecer nada que não tenha sido inferido de informação obtida da experiência, já seja da experiência externa, isto é, dos sentidos, ou da experiência interna, isto é, da introspecção de estados subjetivos. Para eles, a mente é uma *tabula rasa* na qual a experiência escreve as impressões a partir das quais se originam as ideias. Ainda que os empiristas admitam e utilizem o raciocínio dedutivo, para eles o raciocínio indutivo é o procedimento central, tanto de indagação como de construção de verdades.

O caso de Bacon é paradigmático do programa empirista, é síntese de uma tradição que, também com ressalvas, poderíamos dizer que se inicia com os atomistas ou Aristóteles.

Para Bacon, a experiência sensível funciona como a base de uma pirâmide conformada por enunciados empíricos básicos. Para ele, o processo cognitivo começa com a coleta e classificação de todos os fatos disponíveis. A partir dos fatos e dos experimentos, o processo continua com a aplicação de regras indutivas como meio de ascensão gradual aos princípios últimos.

Há textos de Bacon que apoiam esta concepção. No aforismo 70 do seu *Novum Organum* ele diz: “a melhor fundamentação é a experiência”. E, no aforismo 104, explicita uma *escada do saber*: diz que o verdadeiro método “segue uma sequência ascendente de passos progressivos, elevando-se dos fatos aos axiomas [enunciados gerais] menos elevados, depois aos enunciados médios, elevando-se mais e mais até alcançar finalmente os axiomas mais gerais de todos”¹³. Assim, para Bacon, a intuição sensível mais a indução são fonte e fundamento de todo conhecimento.

É possível ilustrar estas interpretações radicais com citações de muitos autores. Por brevidade, só mencionarei dois autores contemporâneos, que em concisas passagens reúnem a maioria dos ‘ingredientes’ desta classe de interpretações:

“Enquanto Bacon, com sua filosofia empirista, marcava o curso da ciência na Grã-Bretanha, a filosofia racionalista de René Descartes fazia autoridade no continente” (Omnès [1994]: 89).

“A distinção [...] entre dedutivismo e indutivismo corresponde, sob alguns aspectos, à clássica distinção que se traça entre racionalismo e empirismo: Descartes foi dedutivista, concebendo todas as ciências como sistemas

dedutivos; os empiristas ingleses, a partir de Bacon, concebiam as ciências em termos de coletas de observações, a partir das quais as generalizações seriam obtidas, por meio da indução” (Popper [1957]: 94).

Podemos sintetizar esta caracterização geral das interpretações clássicas num quadro (também muito geral) que explicita e contrasta quais são, para os racionalistas e os empiristas, a faculdade (infalível), a fonte, o fundamento, e as regras (mecânicas) sobre as quais se constrói o conhecimento.

	Racionalismo Descartes, Spinoza, Leibniz etc.	Empirismo Bacon, Locke, Hume etc.
Faculdade (infalível)	Razão pura	Experiência pura
Fonte e Fundamento	Axiomas claros e distintos	Enuncia dos básicos em píricos
Regras (mecânicas)	Dedução (descenso cognitivo)	Indução (ascenso cognitivo)

Características do racionalismo e do empirismo segundo as interpretações clássicas

As interpretações clássicas que expus até agora tendem a apresentar os racionalistas como interessados estritamente na razão pura e os empiristas como interessados principalmente na experiência pura. O problema em relação a essas interpretações é que carecem de matizes, que não se ajustam a *toda* a obra de grande parte dos filósofos modernos, e que não conseguem resolver adequadamente contradições muito básicas que emergem das leituras que eles fazem dos textos desses autores¹⁴. Na seção seguinte, exporei de maneira muito sintética as características do estilo de trabalho de autores que tentam outra abordagem historiográfica.

A NOVA HISTORIOGRAFIA E OS FILÓSOFOS MODERNOS

Nas últimas décadas, vários historiadores da filosofia e da ciência, assim como numerosos epistemólogos e filósofos da ciência historicamente orientados, consideraram a imagem que oferecem as interpretações clássicas como uma simplificação das posições da maioria dos autores que, seguindo os intérpretes clássicos, denominamos ‘racionalistas’ e ‘empiristas’. Assim, entre os estudos que tentam evitar as armadilhas em que cai a historiografia clássica, podemos encontrar textos sobre o pensamento (metodológico e epistemológico) de Bacon, Locke, Hume, Descartes, Spinoza, Leibniz etc¹⁵.

Nestas interpretações, se destacam parágrafos e contextos nos quais os autores (geralmente qualificados como) racionalistas dão importância à experiência, e onde os autores (geralmente qualificados como) empiristas concedem uma importância decisiva à razão.

Um exemplo claro pode ser encontrado na revisão da obra de Spinoza por parte de Edwin Curley (cf. 1973). Spinoza, em uma carta a Oldenburg na qual discute o primeiro manuscrito de sua *Ética*, destaca que começa sua tarefa com definições e princípios que considera axiomas auto-evidentes. Entretanto, na versão final desse livro, considera a maioria desses princípios, já não como axiomas, mas, sim, como proposições com base empírica.

Com Leibniz acontece algo similar. Stuart Brown (1984) entende que Leibniz foi fundacionista em seus primeiros textos, e que posteriormente se interessou por afirmações hipotéticas mais do que por verdades necessárias. Ishiguro ([1977]) tenta mostrar que uma compreensão adequada da

obra de Leibniz, “que frequentemente é considerado o filósofo racionalista *par excellence*, [...] se posiciona contra a concepção aceita sobre o contraste entre racionalismo e empirismo” (p. 399). Em particular, exemplifica Ishiguro, existe “uma considerável similaridade entre a Teoria da causalção de Leibniz [...] e a opinião de Hume sobre o assunto” (*op. cit.*: 399-400).

Podemos fazer considerações semelhantes a respeito de Descartes. Ele não se limita a dar um método intuitivo-dedutivo de ciência tal como concebe a interpretação clássica¹⁶. Não obstante afirmar no *Discurso* que possuímos a capacidade infalível de intuir os primeiros princípios, e a partir destes princípios de deduzir toda a realidade, na *Ótica* e nas *Regras* Descartes recorre à experiência. Nas regras XII e XIII das *Regras*, por exemplo, descreve a descoberta da nature-za do magnetismo em etapas tipicamente empiristas. Ena regra V condena àqueles que, “descuidando da experiência, crêem que a verdade saltará de seu próprio cérebro como Minerva da cabeça de Zeus” (para referências bibliográficas, cf. Clarke [1982]: III).

De acordo com as interpretações de alguns autores da nova historiografia, Descartes precisa ascender dos fatos às hipóteses, pois a conexão entre princípios metafísicos e leis físicas tem que se fazer em algum lugar. E não só isso: a justificação das leis particulares não pode ser *a priori*, por dedução. Pois para derivar enunciados sobre fatos particulares é necessário incluir, entre as premissas, enunciados empíricos sobre condições iniciais e sobre hipóteses auxiliares, e isto só pode ser realizado empiricamente, *a posteriori*. Aqui é relevante enfatizar que não se trata do fato de que a

historiografia da filosofia da ciência coloque essas objeções retrospectivamente — e anacronicamente. Trata-se de que os textos de Descartes permitem afirmar que essas são questões metodológicas das quais o próprio Descartes tratou (para referências bibliográficas, cf. Clarke [1982]: III).

Para completar este novo quadro interpretativo, autores como Clarke ([1982]) e Kuhn ([1976]) indicam que em muitas passagens de sua obra Descartes utiliza o termo ‘dedução’ para referir-se a *qualquer* classe de inferência, inclusive àquelas que hoje chamamos ‘induti-vas’. Kuhn, por exemplo, observa muito adequadamente que “tanto as *Regulae* de Descartes como o *Novum Organum* de Bacon devem muito” à tradição que, desde o século XIII, “elaborava regras para *extrair firmes conclusões a partir da observação e o experimento*” ([1976]: 42; grifo meu). E aqui podemos observar algo que é ainda mais significativo: o *próprio* Descartes destaca o paralelismo entre sua filosofia natural e a de Bacon: “*Nós nos complementamos, Verulamius [i.e., Francis Bacon, Barão de Verulam] e eu*” (AT 1: 318)¹⁷. Ele valoriza a organização da experiência fomentada pelo método de Bacon, organização que, ele entendia, possibilita teorizar adequadamente (cf. AT 1: 318).

Simetricamente, novas leituras se fazem da obra de autores qualificados como empiristas radicais pelas interpretações clássicas, tais como Bacon. Na primeira Parte do seu *Novum Organum*, Bacon nos diz, em termos destacados pela interpretação clássica, qual *seria* o alcance de seu método. Na Segunda Parte, onde seu método deve ser aplicado em casos concretos, todas suas aspirações se mostram demasiado ideais. Por

exemplo, para poder construir os ‘axiomas mais elevados’ — isto é, as afirmações causais—, Bacon se vê obrigado a abandonar a base firme da experiência e, como diz em (II: 20), dar “liberdade ao intelecto”. É esta ‘liberalização do empirismo’ de Bacon — empirismo que vai além das caracterizações clássicas—, que leva alguns autores contemporâneos a defender que Bacon não é um empirista ingênuo ou radical, e a afirmar que ele dá um primeiro passo a favor de uma integração entre razão e experiência. “Descartes não foi um autêntico racionalista, nem Bacon um autêntico empirista”, afirma McMullin oferecendo um excelente exemplo à primeira de minhas observações. “Certamente”, continua, “é possível argumentar que o *Novum Organum* [...] foi a mais forte crítica do empirismo desse século” ([1990]: 820).

É bem conhecida a metáfora baconiana das formigas, aranhas e abelhas (cf. I: 95). A imagem da formiga pode ser lida como uma crítica às possibilidades da experiência pura, à acumulação cega de fatos. A imagem da aranha pode ser lida como uma crítica às possibilidades do intelecto puro, à construção de sistemas ou redes vazias de conteúdo empírico, distanciadas da realidade. A imagem da abelha pode ser lida como uma defesa das potencialidades da síntese entre a razão e a experiência, que faz referência a uma organização e elaboração conceitual dos dados da experiência. De fato, Bacon, no aforismo 97 do *Novum Organum*, propõe explicitamente que a solução do problema do conhecimento é a “união das duas faculdades — a experimental e a racional”¹⁸.

O novo estilo de trabalho aqui consignado é padrão nas principais publicações especializadas há pelo menos duas décadas. Talvez ainda não tenha um destaque de primeiro plano dentro das imagens filosóficas estabelecidas; se esse é o caso, conjeturo que se deve à presença ainda marcante da velha historiografia das *Histórias da filosofia* e das *Introduções à filosofia* em nossa formação e tradição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo procurei apontar as limitações que as categorias ‘racionalismo’ e ‘empirismo’ — e suas oposições — tem o potencial de impor nas pesquisas sobre o pensamento de filósofos modernos. Como vimos, em um estudo historiográfico orientado por essas categorias analíticas qualquer afirmação que o pesquisador faça sobre a obra de um autor determinado estará submetida à restrição de ter que se encaixar — como se fosse uma peça de um quebra-cabeça — no rígido marco estabelecido pelas mesmas. Também procurei mostrar que atualmente existe um consistente grupo de pesquisas que tenta evitar esses e outros problemas historiográficos.

Como indiquei acima, meu objetivo neste texto não foi de forma alguma negar a importância das categorias ‘racionalismo’/ ‘empirismo’. Evidentemente, é possível destacar similaridades, afinidades ou ‘ares de família’ no tipo de problemas sobre os quais um grupo de pesquisadores trabalha, sobre a classe de respostas que alguns textos oferecem etc. São estas características comuns

que favorecem que –por razões didáticas e operativas — se fale de ‘movimentos’, ‘tradições’ e categorias semelhantes. Elas, sim, põem ordem — ainda que momentânea — nas areias movediças da pesquisa filosófica. Mas também, evidentemente, é possível identificar a individualidade, a originalidade e o peculiar estilo de trabalho de cada pensador. Existe, conseqüentemente, uma tensão entre a singularidade de um filósofo e a coincidência de interesses e procedimentos que comparte com outros filósofos. Possivelmente, a chave para lidar de modo prático com esta (outra) tensão essencial esteja, simplesmente, em estar atentos às distorções que podem exercer sobre a pesquisa os “excessos de especificidades” e os “excessos de generalidades”, como diria Bacon.

P. Aubenque ([1992]: 24) observou que um anacronismo, *se consciente*, “pode se tornar fecundo”. Algo parecido (ainda que menos dramático) vale a respeito da maioria das categorias analíticas em quaisquer disciplinas: explicitadas e utilizadas com conhecimento de suas potenciais distorções, as mesmas permitem uma pesquisa controlada que tem a possibilidade heurística de se tornar fértil.

NOTAS

¹ Este artigo faz parte das atividades desenvolvidas em um Projeto de pesquisa com apoio da Fundação de Apoio à Pesquisa e à Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe — Fapitec/ SE (019.203.02699/2011-8) e de um Projeto de pesquisa com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico — CNPq (472278/2011-8).

² Para uma apresentação mais detalhada dessas interpretações, cf. Menna 2011a.

³ Shapere explicita esta questão quando diferencia “duas escolas de empirismo”: uma representada por “Bacon, Hume e Mill”, e outra — que denomina “concepção hipotético-dedutivista” — “seguida pela maioria dos empiristas lógicos [...]” (2006: 524).

⁴ Alguns autores de tradição analítica questionaram o racionalista crítico Popper apontando que sua ‘falsificação’ não é outra coisa senão uma “indução com outro nome”, ou que supõe um “sopro indutivo”, já que faz um emprego *positivo* da experiência. Popper se defendeu dessa acusação afirmando que “o método de falsificação não pressupõe inferências indutivas, apenas transformações tautológicas da lógica dedutiva” ([1934]: 42). Mas esta resposta é questionável, e foi de fato questionada, por exemplo, por Salmon (1967: 28) com sua taxativa objeção: “*modus tollens* com corrosão é indução”.

⁵ Também são frequentes em muitos textos atuais de divulgação e de Introduções à filosofia. Cf., por ex., Reale (1988: § 13).

⁶ Mais de um termo pode referir-se a um mesmo conceito; por exemplo, o conceito de geração, de criação de uma ideia, na Antiguidade se designava só com o termo ‘invenção’, e hoje geralmente com o termo ‘descoberta’. Por outro lado, um mesmo termo (ou uma mesma expressão) pode designar, inclusive para autores de uma mesma época, conceitos diferentes. Um exemplo mais do que apropriado para este trabalho é o da expressão ‘lógica da descoberta’: Turrissi, em seu “Peirce’s Logic of Discovery” (1990), faz uso dessa expressão em um sentido clássico, isto é, *geracionista*; Hanson, em seu “The Logic of Discovery” (1958b), em um sentido avaliativo pré-teste, isto é, *plausibilista*; e Popper, em seu *The Logic of Discovery* (1956), emprega a expressão ‘lógica da descoberta’ em um sentido avaliativo pós-teste, isto é, *justificacionista*.

⁷ O ‘empirismo’ tem problemas de significação análogos ao do ‘racionalismo’. Por exemplo, alguns autores (van Fraassen é um caso típico) opõem o empirismo ao realismo científico, interpretados, neste caso, como teses acerca dos *limites* do conhecimento científico (cf. B. Ellis 1985).

⁸ O ‘racionalismo’ com essas características é o ponto de referência de, por exemplo, Newton-Smith (1981) quando qualifica Kuhn de “racionalista embrionário” e Popper de “racionalista irracional”.
⁹ Esse é o ponto de partida que explica, por exemplo, o fato de que Feyerabend inclua tanto a racionalistas críticos como Popper como a empiristas lógicos como Carnap em suas críticas à “metodologia do racionalismo”. Ambos os programas, segundo Feyerabend, se submetem a algo como ‘o’ método, e tomam a experiência como árbitro para conferir legitimidade às teorias (cf., por exemplo, [1975]: I-II).

¹⁰ A maioria das ‘histórias da filosofia’ adota a maioria destes supostos. Copleston, por exemplo, em sua *História da filosofia*, diz que “é habitual dividir a filosofia moderna pré-kantiana em duas importantes classes [...]. *Esta divisão tem sido adotada aqui*” (apud Loeb 1981: I; grifo meu).

¹¹ Para uma defesa desse ponto, cf. Menna 2011b.

¹² Ainda que nem todas as verdades possam ser captadas intelectualmente por sua auto-evidência e necessidade, no programa racionalista as verdades não-intuíveis podem ser obtidas por dedução a partir das verdades intuídas. Por exemplo: para provar o teorema de Pitágoras, Euclides recorreu a proposições geométricas. Estas proposições não são óbvias nem auto-evidentes, mas Euclides mostrou que podem ser deduzidas de verdades *obviamente auto-evidentes*, tais como: ‘se se somam quantidades iguais a uma igualdade, resulta uma igualdade’ etc. Segundo alguns autores, o ideal do programa racionalista foi o de deduzir, a partir das verdades intuídas, todo o conhecimento possível — em política, ética, ciência etc. (Ver Musgrave 1993: 178-9).

¹³ Devemos ter presente que a noção de ‘axioma’ (*axiomata*) em Bacon *não tem* o sentido euclidiano de postulado *a priori*, senão que alude à ideia de enunciados sobre explicações causais alcançadas a partir da experiência.

¹⁴ O seguinte comentário de Briskman é um reflexo dessa situação: “Nas versões *standard* da história da filosofia moderna, o racionalismo de Descartes e o empirismo de Bacon (usualmente identificado

com o de Locke) são considerados arquiinimigos. Mas, apesar de suas incontestáveis diferenças, os vínculos que os unem são profundos” ([1990]: 169).

¹⁵ Ver, respectivamente, Pérez-Ramos 1989, Farr 1987, Monteiro 1977, Clarke [1982], Curley 1973 e S. Brown 1984 ou Ishiguro [1977].

¹⁶ Para uma versão radical desta caracterização, cf., por exemplo, Olscamp (1965). Segundo indica Laudan, a interpretação de que para Descartes compreender uma afirmação científica equivale a ‘ver’ que a mesma é verdadeira, corresponde a uma “caricatura do século XX de Descartes”. “É pouco provável”, acrescenta Laudan, “que tenha havido alguma grande figura na história da filosofia, incluindo Descartes, que sustentasse que as teorias científicas possam ser autenticadas desse modo” (1980/1: 184).

¹⁷ A referência ‘(AT x.y)’ remete-se à referência padrão das obras de Descartes editadas em 1901 por Adam e Tannery (AT): livro (x) e página(s) (y), respectivamente.

¹⁸ Para um desenvolvimento desses aspectos, cf. Menna 2011a. É relevante insistir no fato implícito na anterior citação de Descartes sobre Bacon: que aqueles autores que escreveram sobre Bacon *anteriormente* à consolidação das categorias ‘racionalismo’ e ‘empirismo’ não leram Bacon como um empirista. A maioria de seus contemporâneos compreendeu claramente que Bacon propunha um diálogo entre as faculdades sensíveis e as faculdades intelectuais, nunca um empirismo cego — concepção, como observei, muito frequente em interpretações da segunda metade do século XIX e da primeira metade do XX, e que ainda sobrevive em textos de divulgação. Um bom exemplo é a seguinte citação de Hakewill, de um livro de 1627: “com relação à especulação, tanto [Aristóteles] quanto seus seguidores parecem estar mais interessados [...] na discussão, matéria de engenho e autoridade, do que na prática. Por isso é tão nobre o empreendimento de meu Lorde [Bacon], de pôr juntas a especulação e a prática” (Hakewill, 1627, *Apologie*, apud Jones [1936/61]: 33).

REFERÊNCIAS

Bacon, Francis, [1620], *Novum Organum*, in Spedding *et al.* (eds.) [1857-74], IV, 39-248.

Adam, C.; Tannery, P. (eds.), 1901, *Oeuvres de Descartes*, IV, Léopold Cerf, París.

Aubenque, Pierre, [1992], “Sí y no (La historia de la filosofía, ¿es o no filosófica?)”, in B. Cassin (ed.), [1992], 19-31.

Briskman, Larry, [1990], “Rationality, Science and History”, in R. Olby *et al.* (eds.), [1990], 166-79.

Brown, Stuart, 1984, *Leibniz*, Harvester, Brighton.

Cassin, Barbara (ed.), [1992], *Nuestros griegos y sus modernos: estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Alianza, Madrid, 1994.

Churchland, P.; Hooker, C. (eds.), 1985, *Images of Science*, University of Chicago Press, Chicago.

Clarke, Desmond, [1982], *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Alianza, Madrid, 1986.

Cottingham, John, 1984, *Rationalism*, Paladin, London.

Curley, Edwin, 1992, "Rationalism", in Dancy & Sosa (eds.) 1992, 411-5.

Dancy, Jonathan; Sosa, Ernest (eds.), 1992, *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford.

Ellis, Brian, 1985, "What Science Aims to Do", in Churchland e Hooker (eds.) 1985, 48-74.

Farr, James, 1987, "The Way of Hypotheses: Locke on Method", *Journal of the History of Ideas* 48, 51-72.

Feyerabend, Paul, [1975], *Against Method*, Verso, London, 2002.

Hanson, Norwood, 1958b, "The Logic of Discovery", *The Journal of Philo-sophy* 55, 1073-89.

Ishiguro, Hidé, [1977], "Pre-established Harmony *versus* Constant Conjunction: a Reconsideration of the Distinction between Rationalism and Empiricism", in R. Woolhouse (ed.), 1994, *Gottfried W. Leibniz: Critical Assessments*, Routledge, N.Y., III, 399-420.

Jones, Richard, [1936/61], *Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*, Dover, N.Y.

Kuhn, Thomas, [1976], "Mathematical versus Experimental Tadtions in the Development of Phisical Science", in

Kuhn, Thomas, 1977, *The Essential Tension*, Chicago University Press, Chicago, 31-65.

Laudan, Larry, 1980/1, “Why Was The Logic of Discovery Abandoned?”, in Laudan, 1981, *Science and Hypothesis: Historical Essays on Scientific Methodology*, Reidel, Dordrecht, 181-91.

Loeb, Louis, 1981, *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*, Cornell University Press, London.

Lovejoy, Arthur, [1936], *La gran cadena del ser: historia de una idea*, Icaria, Barcelona, 1983.

McMullin, Ernan, [1990], “The Development of Philosophy of Science 1600-1900”, in R. Olby *et al.* (eds.), 816-37.

Menna, Sergio, 2011a, *Máquinas, gênios e homens na construção do conhecimento*, Tese de Doutorado, IFCH/ Unicamp, Campinas.

Menna, Sergio, 2011b, “Heurísticas Baconianas”, *Estudios Filosóficos* 60, 91-102.

Monteiro, João Paulo, 1977, “Indução e hipótese na filosofia de Hume”, *Manuscrito* 1, 84-112.

Musgrave, Alan, 1993, *Common Sense, Science and Scepticism: A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.

Newton-Smith, W., 1981, *The Rationality of Science*, Routledge and Kegan Paul, Boston.

Olby, Robert *et al.* (eds.), [1990], *Companion to the History of Modern Science*, Routledge, London, 1996.

Olscamp, Paul, 1965, "Introduction", in R. Descartes, 1965, *Discourse on Method*, Bobbs-Merrill, Indianapolis.

Omnès, Roland, [1994], *Filosofia da ciência contemporânea*, Unesp, S.P., 1995.

Padovani, Humberto; Castagnole, Luis, [1954/67], *História da filosofia*, Melhoramentos, S.P., 1967.

Pérez-Ramos, Antonio, 1989, *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*, Oxford University Press, Oxford.

Popper, Karl, [1934], *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1962.

Popper, Karl, 1956, *The Logic of Discovery*, Hutchinson, London.

Popper, Karl, [1957], *A miséria do historicismo*, Edusp, S.P., 1980.

Reale, Miguel, 1988, *Introdução à filosofia*, Saraiva, S.P.

Salmon, Wesley, 1967, *The Foundations of Scientific Inference*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

Sarkar, Sahotra; Pfeifer, Jessica (eds.), 2006, *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*, Routledge, N.Y.

Shapere, Dudley, 2006, "Observation", in Sarkar e Pfeifer (eds.), 2006, 523-30.

Spedding, J.; Ellis, R.; Heath, D. (eds.), [1857-74], *The Works of Francis Bacon*, 7 vols., Gunther Holzboog, Stuttgart, 1963.

Turrisi, Patricia, 1990, "Peirce's Logic of Discovery", *Transactions of the C.S. Peirce Society* 22, 145-64.

Woolhouse, Roger, 1988, *The Empiricists*, Oxford University Press, Oxford.

