

Série

Filosofia 216



Introdução à filosofia moderna e contemporânea

Orientação sobre seus métodos



Christian Iber

Introdução à Filosofia Moderna e Contemporânea: Orientação sobre seus Métodos



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

Conselho Editorial da Série Filosofia

(Editor) Agemir Bavaresco
Cláudio Gonçalves de Almeida
Draiton Gonzaga de Souza
Eduardo Luft
Ernildo Jacob Stein
Felipe Müller
Nythamar H. F. de Oliveira Junior
Ricardo Timm de Souza
Roberto Hofmeister Pich
Thadeu Weber
Urbano Zilles

Chanceler

Dom Dadeus Grings

Reitor

Joaquim Clotet

Vice-Reitor

Evilázio Teixeira

Conselho Editorial

Ana Maria Lisboa de Mello
Augusto Buchweitz
Beatriz Regina Dorfman
Bettina Steren dos Santos
Clarice Beatriz de C. Sohngen
Carlos Graeff Teixeira
Elaine Turk Faria
Érico João Hammes
Gilberto Keller de Andrade
Helenita Rosa Franco
Ir. Armando Luiz Bortolini
Jane Rita Caetano da Silveira
Jorge Luis Nicolas Audy – Presidente
Lauro Kopper Filho
Luciano Klöckner
Nédio Antonio Seminotti
Nuncia Maria S. de Constantino

EDIPUCRS

Jerônimo Carlos Santos Braga – Diretor
Jorge Campos da Costa – Editor-Chefe

Christian Iber

Introução à Filosofia Moderna e Contemporânea:
Orientação sobre seus Métodos

Série Filosofia - 216



Porto Alegre
2012

© EDIPUCRS, 2012
CAPA Rodrigo C. Valls
REVISÃO DE TEXTO Autores
EDITORAÇÃO ELETRÔNICA Andressa Rodrigues



EDIPUCRS – Editora Universitária da PUCRS
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 33
Caixa Postal 1429 – CEP 90619-900
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone/fax: (51) 3320 3711
e-mail: edipucrs@pucrs.br - www.pucrs.br/edipucrs.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

I12i Iber, Christian
Introdução à filosofia moderna e contemporânea :
orientação sobre seus métodos [recurso eletrônico] / Christian
Iber. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre :
EDIPUCRS, 2012.
182 p. – (Série Filosofia ; 216)

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader
Modo de Acesso: <<http://www.pucrs.br/edipucrs>>
ISBN 978-85-397-0185-8

1. Filosofia. 2. Filosofia Moderna. 3. Filosofia
Contemporânea. I. Título. II. Série.

CDD 190

Ficha Catalográfica elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação da BC-PUCRS.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, microfílmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos, videográficos. Vedada a memorização e/ou a recuperação total ou parcial, bem como a inclusão de qualquer parte desta obra em qualquer sistema de processamento de dados. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração. A violação dos direitos autorais é punível como crime (art. 184 e parágrafos, do Código Penal), com pena de prisão e multa, conjuntamente com busca e apreensão e indenizações diversas (arts. 101 a 110 da Lei 9.610, de 19.02.1998, Lei dos Direitos Autorais).

SUMÁRIO

Prefácio	8
Lição 1	9
O que é filosofia?	
Lição 2	16
Determinação mais específica da tarefa da filosofia: A questão acerca do "a priori". Diferenciações dos métodos filosóficos conforme a compreensão do "a priori"	
Lição 3	25
O método fenomenológico de Husserl (I): restauração da filosofia pela crítica de Frege e Husserl ao psicologismo empírico	
Lição 4	31
Prosseguimento com Husserl e transição à filosofia analítica da linguagem	
Lição 5	39
A filosofia analítica da linguagem: Wittgenstein I e II: regulamentação do pensar pelas regras da linguagem	

Lição 6	53
Proseguimento com a filosofia analítica da linguagem: o objeto e as palavras, ou seja, os conceitos intencionais relacionados a um objeto (Tugendhat I)	
Lição 7	63
De acordo com a filosofia analítica da linguagem, as sentenças filosóficas são analíticas ou sintéticas? (Tugendhat II)	
Lição 8	71
O método da filosofia transcendental. O apriori sintético em Kant	
Lição 9	82
O problema da indução e a fundamentação do princípio da não-contradição: Tugendhat III. Crítica à redução empírica da filosofia	
Lição 10	92
Crítica à filosofia analítica da linguagem. Um resumo	
Lição 11	101
A doutrina da ciência de Fichte. A ideia de uma metaciência de todo o saber humano	
A lição 12	115
As teorias modernas do sujeito. O problema fundamental de uma teoria da subjetividade: a autorrelação sábia do sujeito	
Lição 13	124
A filosofia fundamental de Hegel: a Ciência da Lógica. A justificação do mundo como racional	
Lição 14	139
A crítica de Marx e Adorno à filosofia do espírito de Hegel	

Lição 15	146
Negativismo filosófico I: a partir do negativo do mundo existente. O conceito negativismo-específico do negativo e do positivo	
Lição 16	157
Negativismo filosófico II: O movimento dialético pelo qual o negativismo passa do negativo ao positivo. Crítica ao negativismo filosófico	
Referências Bibliográficas.....	171

PREFÁCIO

A ideia do compêndio “Introdução à Filosofia Moderna e Contemporânea: Orientação sobre seus Métodos” nasceu a partir de uma experiência pessoal, de uma vivência que eu mesmo tive como estudante de filosofia. Nas universidades de todas as partes do mundo, os estudantes de filosofia são confrontados com direções distintas e até mesmo opostas de fazer filosofia. Há a fenomenologia de Husserl e Merleau-Ponty, a filosofia analítica da linguagem de Wittgenstein e Quine, a filosofia transcendental de Kant e Fichte, a dialética de Hegel e Marx, a filosofia da existência de Sartre e Heidegger, o estruturalismo de Lévinas e Foucault e o pós-modernismo de Derrida e Deleuze. Contudo, um grande defeito, e isso engendra certo desnorteamento nos estudantes ou pesquisadores, o qual pode perpassar o estudo inteiro, é que as diversas direções filosóficas se debruçam mais ou menos apenas sobre si mesmas.

Quem frequentar ou ler cursos que versam sobre a filosofia da existência não experimentará nada sobre a filosofia analítica da linguagem e, inversamente, quem frequentar cursos sobre a filosofia analítica da linguagem não experimentará nada sobre a dialética. Os destinatários de minhas lições, ou seja, do meu curso, são aqueles estudantes ou pesquisadores necessitados de orientação, que querem adquirir uma visão de conjunto aprofundada sobre as diversas direções dominantes da Filosofia Moderna e Contemporânea, que se fazem presentes também aqui na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS.

LIÇÃO 1

O que é filosofia?

A lição inicial trata do esclarecimento da questão: “O que é filosofia?” Assim, tentarei levar essa questão – pelo menos provisoriamente – a uma elucidação. Em relação ao meu procedimento deve ser dito o seguinte: estruturarei minhas lições em parágrafos. Esse modo de proceder tem por objetivo facilitar a orientação dos leitores ou dos alunos.

No momento, temos como tema a pergunta: o que é filosofia?

§ 1 Acerca do tema do compêndio “Introdução à Filosofia Moderna e Contemporânea: Orientação sobre seus Métodos” pode-se, em primeiro lugar, pôr a seguinte questão: podemos, pois, em geral, falar da filosofia? E existe tal coisa como “os métodos” da filosofia?

§ 2 Nessa questão, podemos nos orientar a partir do que alguns grandes filósofos compreenderam ser a filosofia. Nas suas Meditações Cartesianas, § 5, Edmund Husserl diz que a filosofia é “a ciência universal da fundamentação absoluta”. Algo semelhante afirma Hegel, no início de sua Enciclopédia, e Aristóteles, no começo de sua Metafísica. Hegel destaca que a filosofia como ciência deve provar o ser e as determinações de seus objetos (cf. Enc. I, § 4, p. 81). Em Aristóteles, lê-se que a sabedoria como ciência do universal é a ciência

¹ Para meus alunos dos seminários, sobre o procedimento em geral, gostaria de declarar o seguinte: na primeira metade da aula, falaremos sobre o tema da última lição, que vocês receberão por escrito. Na segunda metade da aula, então, darei a próxima lição. A tarefa dos participantes consiste em formular, por escrito, pelo menos três questões acerca de cada lição. Através dessas questões formuladas por escrito, discutiremos, então, a temática da última lição. Juntos aprenderemos a fazer perguntas filosóficas de modo preciso acerca de um texto filosófico. Meus textos reivindicam serem textos filosóficos. E não é exagerado dizer que o filosofar começa precisamente com a formulação de questões de maneira precisa. Enfim, depois da lição, discutiremos livremente sobre o tema exposto. Na próxima aula, falaremos novamente sobre o assunto a partir das questões que vocês formularem por escrito.

dos primeiros princípios e causas de todo o ser (Met., 982b8-10). Assim, de acordo com os três grandes filósofos, é característico, para a filosofia, o seguinte:

1. que a filosofia é uma ciência,
2. (conteudísticamente) que filosofia trata de qualquer maneira do todo e
3. (metodicamente) que ela é uma espécie excelente da fundamentação.

Kant distingue o conceito de mundo do conceito de escola da filosofia. Aquele é o que interessa necessariamente a cada um que filosofa. No seu conceito de mundo da filosofia (CdRp B, 855-68; Lógica, Introdução II), Kant diz que a filosofia é “a ciência dos fins últimos”, portanto, do bem. Aquele todo, ao qual a filosofia se refere, aqui é compreendido praticamente. “Prático” significa: aquilo pelo qual o homem se orienta no seu agir. Kant diz: ele se orienta pelo bem. O prático é, portanto, sempre ainda um momento da ciência da filosofia que tem em vista o todo. Assim, também em outros autores, mas especialmente em Kant e Platão, a referência ao bem tem prioridade.

§ 3 Gostaria de fazer a sugestão de considerar o conceito de filosofia como um conceito que, em sentido wittgensteiniano, é um conceito de família (cf. Investigações Filosóficas, § 66 s.): num conceito de família se sobrepõem diversas determinações. Não há uma determinação que tenha de ser comum ao todo assim denominado.

Se se aplicar essa consideração de Wittgenstein à filosofia, pode-se dizer, e assim eu proponho, que é possível inscrever as determinações com “a referência ao todo”, “a fundamentação excelente” e “a referência ao bem” como regiões se sobrepondo parcialmente dentro do continente “do saber” (ou do aspirar pelo saber).

§ 4 A posição da filosofia como conceito de família permite (i) não nos vincular de maneira demasiadamente apressada a uma escola específica, portanto, tornar-se intolerante frente às concepções filosóficas determinadas, e (ii) ver as diversas posições filosóficas possíveis em sua relação uma com a outra. Podemos questionar se deveríamos ampliar o conceito de filosofia de modo que a “ciência” não seja constitutiva incondicionadamente: por que nós não deveríamos aceitar as diversas regiões da filosofia (portanto: a referência ao todo e ao bem) no médium

da religião ou da arte? A questão, portanto, é se não deve ser deixada aberta a fronteira com a religião ou com a arte, ou seja, com a poesia.

Por exemplo, pode-se dizer que na determinação da filosofia do Heidegger tardio, a questão acerca do ser, que representa para ele o todo, é desligada da questão da fundamentação. A filosofia do ser do Heidegger tardio quase se assemelha à poesia. Ora, em princípio, cada um pode definir cada palavra até onde quiser. Assim, também a palavra “filosofia”. Mas, no meu entender, há razões teóricas e pragmáticas fortes para demarcar nitidamente a filosofia da religião e da poesia.

§ 5 Em primeiro lugar, gostaria de deter-me mais detalhadamente na relação da filosofia e da religião, ou seja, do mito. Uso a palavra “crença” para a religião e para o mito. Tanto a crença como o saber são – diferentemente da arte – modos de “considerar como verdadeiro”, linguisticamente compreensíveis, que se exprimem em proposições declarativas. Diferentemente das proposições interrogativas ou proposições que exprimem desejos, as proposições declarativas são proposições que sempre reivindicam a verdade. Podemos questioná-las, portanto, se são verdadeiras ou falsas. Por exemplo, “esse livro é azul” é uma proposição declarativa, da qual podemos perguntar se ela é verdadeira ou falsa.

Para o “considerar como verdadeiro” é característico, em geral, a diferença entre o opinar e o saber. O saber é o opinar suficientemente fundamentado. Para o “considerar como verdadeiro” pertence, constitutivamente, a possibilidade do duvidar de que poderia ser diferente. Falamos de saber se nós entendemos que essa possibilidade de duvidar está suficientemente resolvida.

O crer, num sentido mais amplo, é o opinar. O crer em sentido restrito, isto é, em sentido religioso, é um “considerar como verdadeiro”, no qual se confia praticamente como num saber, mas sem fundamentação, porém em razão da autoridade sagrada.

O que denominamos “filosofia” resultou de uma suspensão da sujeição à autoridade. Nesse contexto, gostaria de apontar para o conceito kantiano de “maioridade” no seu escrito “Resposta à pergunta: O que é iluminismo ou esclarecimento?”. Diz Kant: “Iluminismo ou esclarecimento é a saída da menoridade por culpa própria”. Kant prega o slogan: “Serve-te do teu próprio entendimento”. Na passagem “Back to the Presocratics” [Retorno aos Pré-socráticos] do seu escrito

Conjectures and Refutations (Conjecturas e Refutações), Karl Popper dá explicações pertinentes de como, nos primórdios da Grécia antiga, a filosofia se emancipou da religião e do mito. Isso é um processo histórico singular que, por exemplo, não se realizou na China e na Índia.

Essa emancipação do pensamento da religião, do mito e da poesia é responsável pelo surgimento da filosofia. A cultura dos gregos tolerou-a e promoveu-a. Contudo, não se pode explicá-la a partir dela. Os desenvolvimentos sócio-econômicos e culturais dos gregos são apenas condições necessárias, mas de modo nenhum o fundamento para o advento da filosofia. Condições semelhantes existiram no extremo-orient, na China e na Índia, onde, porém, o pensar filosófico permaneceu imerso na religião. Na Grécia, de condições semelhantes, originou-se algo completamente novo. Aqui o pensar se emancipou da religião e do mito, porque pôs a questão acerca da justificação de suas declarações.

Portanto, distingo a filosofia da religião, ou seja, do mito, não pelo conteúdo do “considerar como verdadeiro”, mas sim pelo “como” do “considerar como verdadeiro”. Nas sociedades míticas sempre existiu um saber conforme o crer que se refere ao todo e ao bem, o qual, no iluminismo, deve ser substituído pelo saber autônomo, quer dizer, um saber fundado não mais autoritariamente, em conformidade com os padrões de fundamentação para o saber cotidiano vigentes também já nas sociedades míticas.

A filosofia se gera no contexto da gênese do saber crítico, explicitamente procurado, portanto, com a “ciência”: as ciências particulares e a filosofia ficam, portanto, sempre numa conexão genética imediata. A filosofia deve referir os critérios críticos do saber reservados até agora ao domínio privativo da crença. Naturalmente, levanta-se a questão se esse empreendimento da filosofia não é completamente inexequível. E se isso não for um fundamento, não deixaria aberta a fronteira com o mito?

A demarcação da filosofia da crença religiosa mostra que o específico para a filosofia não é simplesmente “o saber”, (i) porque também a crença praticamente considerada é como um saber ou atua como um saber e (ii) porque tem que ficar aberto para o conceito de filosofia se o saber é de fato alcançável ou se se deve ficar no “amor à sabedoria”, como Sócrates afirmou, ou se se chega ao conhecimento de que no campo da filosofia não pode haver um saber. O critério não é o

saber, mas sim a atitude crítica em relação ao saber, o “logon didonai” [dar explicações] socrático, isto é, a questão da fundamentação.

§ 6 Como resultado se deixa reter: não se pode proibir ninguém de deixar aberta a fronteira entre a religião e a filosofia. Mas é melhor fechá-la, já que se trata de duas atitudes inconfundíveis. Visto que compreendo sob “os métodos” aqui “os métodos de fundamentação” e a crença, por definição, não questiona por fundamentação, a questão dessa lição deixaria de existir se nós não circunscrevêssemos a filosofia dessa maneira. Apenas se a filosofia é compreendida criticamente é que a questão acerca do seu possível método tem sentido: como, em geral, a filosofia é possível?

§ 7 Ora, em que pé está a relação da filosofia com a arte, ou seja, com a poesia? Enquanto a filosofia e a fé ficam numa relação de concorrência, já que ambas são modos de “considerar como verdadeiro”, a arte não é um “considerar como verdadeiro”, mas sim uma modificação da fantasia. As obras de arte nos mostram um mundo da fantasia. As proposições da poesia não são nem verdadeiras nem falsas, mas sim harmônicas em si e entre elas ou não harmônicas. Elas são, portanto, nem fundamentáveis nem necessitadas de fundamentação. A arte da poesia depende da significabilidade interna, não da relação referencial às coisas. Portanto, também aqui vale traçar uma fronteira entre a filosofia e a poesia, pois a questão acerca dos métodos de fundamentação apenas pode ser posta na filosofia. § 8 Portanto, a questão das lições desse curso pode ser assim formulada: que tipo de saber a filosofia ambiciona? Há modos de fundamentação filosófica especiais? Quais representações se tem tido quanto a isso, até agora, na história da filosofia moderna e contemporânea?

A questão se a fronteira com as ciências particulares é escorregadia, ao contrário da demarcação frente à religião e à arte, deve ficar aberta. Visto que as ciências particulares – com exceção da matemática – são ciências empíricas, põe-se a questão se há um âmbito do conhecimento anterior ou para além da experiência. Nesse contexto, levanta-se a suspeita que esse âmbito poderia ser um remanescente secularizado da proveniência religiosa da filosofia.

A posição de David Hume e do positivismo lógico (cf. os artigos de Moritz Schlick e Rudolf Carnap nos primeiros volumes da revista “conhecimento”) de que há apenas a lógica e a matemática, por um

lado, e, de outro, as ciências empíricas, tem suas dificuldades, porque já essa própria posição e o conceito de experiência não são, por sua vez, empíricos. Contudo, levanta-se a questão se também essas questões localizadas aparentemente antes de todas as ciências empíricas não caem na competência das ciências empíricas determinadas. A questão acerca da experiência poderia ser discutida na psicologia e na biologia, e a concernente ao bem na ciência empírica da cultura. Deve ser investigado, portanto, se a filosofia tem uma independência frente às ciências particulares e até que ponto.

O tema das lições ou do curso será prioritariamente a discussão crítica das diferentes possibilidades de fundamentação filosófica. Será tratado o método fenomenológico (Husserl), o método analítico da linguagem (do primeiro Wittgenstein, Russel, do segundo Wittgenstein), o método transcendental-filosófico (Kant e Fichte), o método dialético (Hegel e Marx) e o método do negativismo filosófico (Marx, Benjamin, Adorno, Kierkegaard e Sartre). Com isso, estaremos bem ocupados o curso inteiro.

Bibliografia

CARNAP, Rudolf. Über Protokollsätze [Sobre sentenças protocolares]. In: Erkenntnis [Conhecimento]. R. Carnap, H. Reichenbach (Org.). Vol. 3. Livro 2/3. Leipzig: Felix Meiner, 1932. p. 215-228.

HUSSERL, Edmund. Cartesianische Meditationen. Elisabeth Ströker (Org.). 3ª Ed. Hamburg: Felix Meiner, 1995.

_____. Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia. Trad. de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: Rés, s.d.

KANT, Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung. Vol. XI da Kant Werke. Wilhelm Weischedel (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968. KANT, I. Resposta à pergunta: O que é iluminismo? Trad. de Artur Morão. http://ensinarfilosofia.com.br/___pdfs/e_livros/47.pdf

_____. Kritik der reinen Vernunft I/II. Vol. III e IV da Kant Werke. Wilhelm Weischedel (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968. KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. Logik. Vol. IV da Kant Werke. Wilhelm Weischedel (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968. KANT, Immanuel. Lógica (Excertos da) Introdução. Trad. de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

POPPER, Karl. Conjectures and Refutations. London: Routledge, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition. Joachim Schulte (Ed.). Frankfurt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações Filosóficas. Trad. de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SCHLICK, Moritz. Über das Fundament der Erkenntnis [Sobre o fundamento do conhecimento]. In: Erkenntnis [Conhecimento]. R. Carnap, H. Reichenbach (Org.). Vol 4. Leipzig: Felix Meiner, 1934. p. 79-99.

LIÇÃO 2

Determinação mais específica da tarefa da filosofia: A questão acerca do “a priori”. Diferenciações dos métodos filosóficos conforme a compreensão do “a priori”

Na presente lição, quero determinar um pouco mais especificamente a tarefa da filosofia. Mostrar-se-á que aqui se trata da tarefa tanto da parte teórica quanto prática da filosofia. A lição 2 abrange cinco parágrafos.

§ 1 A filosofia deve se ocupar de qualquer maneira com o todo – mas, o todo de quê? Pode-se dizer com o todo da experiência científica e, além disso, com o todo do ‘mundo da vida’. Portanto, o todo abrange nosso inteiro fazer no mundo, seja ele prático ou teórico.

Nós temos sempre já uma pré-compreensão do que seja, por exemplo, espaço, tempo, necessidade, casualidade, existência, verdade, opinar, saber, querer, pedido, prometido, fim, bem, liberdade, etc. Esses são conceitos filosóficos básicos. São “conceitos dados a priori”, diferente dos conceitos empíricos. Essa distinção Kant a faz na *Crítica da Razão Pura*, no item sobre a doutrina do método (B 755 s.). Os conceitos a priori são conceitos que não nascem da experiência, mas sim são produtos do pensar. Kant denomina os conceitos a priori, por um lado, de categorias ou conceitos do entendimento e, por outro, de ideias da razão; Hegel os designa por determinações do pensar.

É característico, para esses conceitos a priori, que nós sabemos o que eles significam – não temos dificuldades em empregar corretamente os conceitos – e que, porém, não os sabemos, isto é, não podemos explicá-los. Precisamente dessa maneira Wittgenstein descreve, nas

Investigações Filosóficas, § 89, nossa situação em relação aos conceitos a priori. Santo Agostinho diz acerca do tempo: “O que, portanto, é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei, se eu quero explicar a alguém que me pergunta, eu não sei”¹.

Wittgenstein, no § 89 das Investigações Filosóficas, esclarece nossa situação em relação aos conceitos a priori através da citação de Santo Agostinho com as seguintes palavras: “O que se sabe quando ninguém nos pergunta, mas não se sabe mais se devemos explicá-lo, é algo de que se tem de recordar (e obviamente algo de que dificilmente se recorda por qualquer razão)”.

O conhecimento filosófico teria que ser compreendido como um conhecimento que reflete sobre aquilo que é por nós já desde sempre compreendido, quer dizer, do compreendido a priori. Já Platão, com sua doutrina das ideias, desenvolveu uma doutrina das categorias. No livro V de sua Metafísica, Aristóteles apresentou uma coleção dos conceitos filosóficos básicos e desenvolveu igualmente uma doutrina das categorias do ser. A reflexão filosófica é, portanto, a elucidação dos conceitos dados a priori. Contudo, com isso, não se disse ainda quase nada, já que, agora, a questão é: o que é o método dessa reflexão?

§ 2 É evidente que se trata de uma reflexão sobre conceitos? Surgem aqui duas dúvidas:

1. Por que não se trata dos fenômenos ou das coisas ao invés dos conceitos? Por enquanto essa diferença não deve desempenhar nenhum papel. Trata-se, em todo caso, do que as palavras singulares representam, como quer que isso seja compreendido.

2. Deve-se distinguir estruturalmente entre conceitos e declarações. O que é tema nas ciências, são fatos, portanto, a verdade das declarações; por exemplo, a verdade das declarações-lei e sua explicação. Em contrapartida, na filosofia, as declarações não parecem ser o primeiro tema, mas sim os conceitos. E as declarações surgem apenas na resposta à questão acerca dos conceitos. Aqui, gostaria de fazer duas restrições a essa afirmação:

¹ AUGUSTIN. Bekenntnisse, Buch XI, Kap. XIV. In: Kurt Flasch: Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philologische Studie. Text - Übersetzung - Kommentar. [SANTO AGOSTINHO. Confissões, livro XI, cap. XIV. In: Kurt Flasch: O que é o tempo? Agostinho de Hippona. O livro XI das Confissões. Estudo histórico-filológico. Texto - tradução - comentário]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

a) São exceções o princípio da não-contradição e o princípio da indução, ou seja, as máximas da experiência de Kant, como, por exemplo, a sentença “todas as aparências são passíveis de leis” (KANT, CdRp, A 113 s. e mais detalhado B 198 s.). Aqui, temos, portanto, declarações também na filosofia, ou seja, declarações-lei que devem ser provadas de qualquer maneira; isto é, sentenças dadas a priori, não conceitos dados a priori.

Trata-se, nessas leis, de uma espécie de super-leis ou meta-leis. Aqui não está dada a situação característica da problemática filosófica extraordinária, de que nós temos um saber pouco claro, de que compreendemos algo e, contudo, não o compreendemos (como isso ocorre nos conceitos dados a priori, discutimos no § 1). Entretanto, aqui subsiste um problema de prova. Como tais super-leis ou meta-leis podem ser provadas?

b) Em certo sentido, também nos conceitos nós lidamos com sentenças. Visto que os conceitos, a partir dos quais a filosofia reflete, de fato sempre existem nas sentenças, como, por exemplo, em sentenças como “nós temos opiniões”, “nós temos consciência”, “nós temos uma linguagem etc.”, assim, todos os conceitos dados a priori abarcados no § 1 pertencem a tais sentenças, como “Nós somos entidades que...”. Mas, o problema que essas sentenças levantam não é precisamente o que concerne à sua verdade, já que essas sentenças são verdadeiras desde o início, mas sim a aclaração dos conceitos que se manifestam no predicado dessas sentenças.

Excurso: podemos substituir o “nós” por “todos os homens”? Nesse caso, as sentenças mencionadas seriam sentenças empíricas; e talvez elas, de fato, sejam sentenças empíricas.

Insisto na forma do “nós”, porque acredito que o esclarecimento desses conceitos apenas pode ocorrer na perspectiva interior do nosso compreender – Hegel diria: da perspectiva interior do nosso pensar. E nós somos os que compreendem e pensam. Isso a filosofia analítica da linguagem denomina como a perspectiva da primeira pessoa.

A distinção entre a perspectiva da primeira e da terceira pessoa é importante para a avaliação correta dos impactos do conhecimento da condicionalidade histórica dos conceitos, que, em primeiro lugar, nos parecem dados a priori. Se dissermos que os conceitos que empregamos são historicamente condicionados, então isso contradiz a suposição do

seu ser dado a priori. Como se deixa dissolver a contradição entre o ser dado a priori e a condicionalidade histórica dos conceitos básicos?

O historiador tematiza os conceitos em orientação objetivante na terceira pessoa. Ele chega ao conhecimento de que outros homens têm outros conceitos ou eles os compreendem diferentemente e que nossa compreensão depende de condições históricas determinadas. Nessa relativização ele fica parado. Aquele que filosofa, o qual remete na sua referência direta aos conceitos, pode apanhar os resultados do historiador, mas, eles conduzem, então, à ampliação do seu conceito anterior, checado como relativo. Assim, resulta uma negação progressiva da relativização dos conceitos. Progressivamente, os conceitos são retirados de sua condicionalidade histórica. Nesse caso, amplia-se também o alcance do “nós” (como filosoficamente pensantes).

Na verdade, tenho dificuldades se a dimensão histórica dos conceitos é superestimada. Contra a mera historicidade dos conceitos, nós temos que nos reter numa aclaração filosófica dos conceitos. Isso naturalmente não deve significar que a dimensão histórica não existe. A questão decisiva que se põe agora é: a qual dimensão do nosso compreender ou refletir os conceitos a priori estão relacionados?

§ 3 Embora sejam os conceitos que a reflexão filosófica tematiza (por exemplo: “O que é saber?”, “O que é verdade?”, “O que é justiça?”, “O que é o bem?”), ela tem em vista sim declarações, como, por exemplo, as seguintes: “O saber é isso e aquilo”, “A verdade é isso e aquilo”, “A justiça é isso e aquilo”, “O bem é isso e aquilo”. E os métodos filosóficos clássicos se distinguem conforme a posição que assumem acerca da essência dessas declarações, quer dizer, do modo como elas são fundamentáveis.

Parece estar seguro que essas declarações têm que ser verdadeiras a priori. Uma declaração é verdadeira ou falsa a priori se contradiz o seu sentido de ser fundamentável pela experiência, se, portanto, deve ser fundamentada independentemente da experiência. Deve ser distinguido, portanto, entre a aprioridade dos conceitos e a das declarações.

Podemos fazer declarações com referência aos conceitos empíricos que são a priori verdadeiras. Por exemplo: podemos dizer com referência ao conceito empírico “solteiro”: “todos os solteiros são não-casados” (“todo quadrado tem quatro lados”). Mas, também, as declarações procuradas sobre os conceitos dados a priori têm que ser,

com efeito, a priori verdadeiras se elas devem apenas explicitar o que nós sempre já compreendemos.

Uma declaração pode ser verdadeira a priori ou em razão do seu mero significado, então ela se chama analítica ou, de outra maneira, sintética (sobre esses conceitos, cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, Introdução). Isso é uma definição negativa do “sintético a priori”. Esse conceito adquire um sentido positivo quando se mostra como as declarações que são a priori e, contudo, não analíticas, mas são fundamentáveis.

Anteriormente, nos detemos um pouco mais especificamente na diferença entre analítico e sintético. Uma declaração é analítica quando o conceito de predicado já está contido no conceito de sujeito. Por este motivo, tais declarações podem ser deduzidas a priori, sem experiência, apenas do conceito de sujeito. Eles podem ser formados somente pela razão, isto é, eles são possíveis a priori. Por exemplo: “Todos os corpos são extensos”. O conceito de extensão já está contido no conceito de corpo; ele não é acrescentado, mas sim somente destacado. Daí se esclarece que as declarações analíticas não trazem nenhuma ampliação do nosso conhecimento. Eles são somente juízos de explicação ou tautologias (cf. a sentença mencionada acima: “Todos os solteiros são não-casados”).

Algo distinto ocorre com as declarações sintéticas. Essas são tais que o conceito de predicado ainda não está contido no conceito de sujeito. Antes pelo contrário, elas acrescentam ao conceito de sujeito um conceito de predicado completamente novo. Por isso, é possível uma ampliação real do conteúdo do conhecimento; inclusive, as declarações sintéticas se chamam, em Kant, também juízos de ampliação. Por exemplo: “Todos os corpos são pesados”. Isso é um juízo sintético da experiência. Visto que, a fim de poder formar tal juízo, é preciso da experiência; pois, com efeito, sem experiência, não conheço o conceito novo. Essas declarações sintéticas são, portanto, apenas possíveis a posteriori.

Ora, consoante Kant, há também ainda as declarações sintéticas a priori. Elas são possíveis se dois conceitos não contidos um no outro são ligados a priori um com o outro. Tais juízos sintéticos a priori existem, de acordo com Kant, na matemática. Por exemplo: a sentença, que afirma que a linha reta entre dois pontos é a mais curta, trata-se de um juízo sintético a priori. “Linha reta” é um conceito a priori da qualidade, “curto” da quantidade e não contido naquele e, todavia, aquela sentença é formada a priori. Para Kant, há, portanto, também

declarações sintéticas a priori. Por exemplo, a sentença: Tudo o que acontece tem uma causa.

§ 4 Ora, coloca-se, agora, a questão de como declarações que são a priori e, contudo, não analíticas, portanto, sintéticas a priori, são fundamentáveis. Com referência a essa questão, há posições diferentes:

a) Husserl (a fenomenologia) tem a posição: pela intuição da essência.

b) Kant tem a posição: assim que elas são conhecidas como fundamento da possibilidade da experiência. Esse fundamento da possibilidade é a subjetividade transcendental.

c) A posição dialética (Fichte e Hegel): pela transição imanente dos conceitos um no outro com respeito a um único princípio de dedução. Em Fichte e em Hegel, a questão acerca do a priori adquire um sentido mais amplo: todos os conceitos devem ser deduzidos em ordem de um único princípio. Aqui a aprioridade do conhecimento subsiste com respeito a esse princípio (em Fichte, o princípio é o “Eu”; em Hegel, o princípio é o “Conceito”).

d) A filosofia analítica da linguagem negou frequentemente as declarações sintéticas a priori e afirmou: há somente declarações analiticamente verdadeiras, todas as outras declarações são sintéticas a posteriori. Isso é o método analítico da linguagem? Assim, em todo caso, nas suas Lições para introdução à filosofia analítica da linguagem (p. 19-22), Ernst Tugendhat sustenta sua posição, uma posição que, todavia, considero como questionável. Segundo ele, as declarações da ciência se distinguem das da matemática e da lógica, por um lado, que são analíticas, e as das ciências empíricas, que são tão-somente sintéticas a posteriori. Essa posição é a do empirismo lógico ou do positivismo do círculo de Viena.

Resumindo: nas declarações sintéticas a priori, portanto, os espíritos filosóficos se separam. Por um lado, existem os filósofos que afirmam que há declarações sintéticas a priori; por outro, aqueles que se distinguem acerca da fundamentação dessas declarações sintéticas a priori e, de novo, outros que negam que haja, em geral, declarações sintéticas a priori.

§ 5 Suplemento: consideremos as seguintes sentenças:

“O calor é um movimento extensivo, retardado e apoiando-se nas partes menores” (Francis Bacon).

“A vontade é [...] a autodeterminação do Eu, num pôr-se como o negativo de si mesmo, precisamente como determinado, restringido, e permanecer em si, isto é, na sua identidade consigo e universalidade e, na determinação, reunir-se apenas consigo mesmo” (Hegel).

“Como valores de troca, todas as mercadorias são apenas medidas determinadas do tempo de trabalho cristalizado” (Marx) (para maiores detalhes sobre essas sentenças e o problema que originam, cf. SCHICK, 2005, p. 9-19).

Todos os três juízos, os quais tomados por si provavelmente ainda não são compreensíveis, é comum que eles são universais. Eles não atribuem a um objeto singular concreto uma propriedade e eles não se referem também a certo número de casos do conceito mencionado na expressão do sujeito diferente dos outros casos desses. Antes pelo contrário, trata-se de definições da essência, das definições da essência de uma espécie de objetos. Tais determinações da essência de uma espécie de objetos são resultado de investigações científicas.

Para tais juízos é característico que eles não podem ser classificados na distinção, por um lado, de analítico ou sintético e, por outro, de a priori ou a posteriori. Eles são analíticos, porque no predicado o próprio conceito de sujeito deve ser determinado, assim, o conceito de sujeito é esmiuçado nos seus elementos conceituais, ou seja, é analisado. Eles são sintéticos, porque o predicado vai além do conceito de sujeito. O predicado não repete o conceito de sujeito nem completamente, nem parcialmente.

Por outro lado: em todos os três juízos, no lugar do sujeito, fica um conceito que pode valer como conceito de experiência. Com o conceito de sujeito, a definição da essência se refere ao campo da experiência. Ao mesmo tempo, na sua segunda parte, eles vão além do conceito de sujeito na maneira necessitada de fundamentação.

Poder-se-ia assumir que se trata de hipóteses empíricas, que devem ser fundamentadas a posteriori por uma série de declarações de observação pertinentes. Mas, se o predicado desses juízos determinar o conceito de sujeito naquilo que ele é, então se trata da relação de identidade definitiva de ambos os lados do juízo. O juízo reivindica, portanto, universalidade estrita e necessidade, e essa exigência não se deixa descontar na confrontação simples com casos de calor ou de vontade ou de valor das mercadorias. À luz

da alternativa entre fundamentações a priori e a posteriori parece, portanto, forçoso classificar as definições da essência no lado das que devem ser fundamentadas a priori.

A exigência de objetividade de tais juízos não está já descontada (então, se se encontram, em geral, objetos singulares que cumprem o conceito de espécie definido), mas sim apenas quando o conceito pressuposto da espécie correspondente está determinado. O resgate da exigência da objetividade de tais juízos da essência exige, portanto, aquela determinação da unidade da espécie em debate, a qual contém o fundamento da explicação dos caracteres da espécie.

A universalidade estrita e a necessidade dos juízos da essência se opõem, portanto, à posição moderna generalizada, segundo a qual as declarações universais são ou necessárias ou um juízo empírico sobre objetos reais, mas nunca ambos ao mesmo tempo. De acordo com essa posição, os juízos universais sobre a efetividade podem adquirir somente universalidade empírica ou total (Allheit), mas nenhuma universalidade necessária. Segundo essa posição, a universalidade necessária deve ser adquirida apenas com o preço da desistência do conhecimento orientado para o objeto.

A questão, portanto, é se deve ser sustentada a separação perpetrada epistemologicamente entre, por um lado, a universalidade empírica, relativa à coisa e, de outro, a universalidade estrita, mas negada do mundo.

Veremos que a exclusão mútua do conhecimento real e da necessidade se faz valer, por um lado, no problema da indução e, por outro, no problema da separação entre o analítico e o sintético. Em geral, portanto, põe-se a questão de como as exigências da verdade dessa espécie de juízos da essência, os quais de fato são indubitavelmente afirmados como resultado da ciência implementada, podem ser levantadas com sentido e ainda menos cumpridas (“geschweige denn eingelöst werden können”).

Mas, antes de examinar o método analítico da linguagem, veremos, na próxima lição, o método fenomenológico de Edmund Husserl.

Bibliografia

ARISTOTELES. *Metaphysik, griechisch-deutsch. Tratamento novo da tradução de Hermann Bonitz, com introdução e comentário de Horst Seidel (Org.)*. 2ª ed. Hamburg: Felix Meiner, 1989.

_____. *Metafísica*. Giovanni Reale (Ed.) São Paulo: Loyola, 2002. 3 v.

AUGUSTIN. *Bekenntnisse, Buch XI, Kap. XIV*. In: Kurt Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philologische Studie. Text - Übersetzung – Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. SANTO AGOSTINHO. *Confissões, livro XI, cap. XIV*. In: Kurt Flasch: *O que é o tempo? Agostinho de Hippona. O livro XI das Confissões. Estudo histórico-filológico. Texto – tradução – comentário*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft [Crítica da Razão Pura]*. Vol. 2. e Vol. IV da Kant Werke. Wilhelm Weischedel (Ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. TUGENDHAT, Ernst. *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*. Ijuí: Ed. Unijuí. 2006.

SCHICK, Friederike. *Sache und Notwendigkeit. Studien zum Verhältnis von empirischer und begrifflicher Allgemeinheit [Coisa e necessidade. Estudos para a relação de universalidade empírica e conceitual]*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*. Joachim Schulte (Ed.). Frankfurt am Main: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

O método fenomenológico de Husserl (I): restauração da filosofia pela crítica de Frege e Husserl ao psicologismo empírico

Na presente lição, gostaria de deter-me mais especificamente no método fenomenológico de Edmund Husserl.

§ 1 O método fenomenológico e o método analítico da linguagem são as duas concepções descritivas de métodos filosóficos do século XX. Nas suas *Investigações Filosóficas*, § 109, Wittgenstein diz: “Toda a explicação precisa ser afastada e, em seu lugar, adentrar a mera descrição”.

No seu artigo “Description as the Method of Philosophy” [Descrição como método da filosofia]. In: *Linguistic Analysis and Phenomenology* [Análise linguística e fenomenologia], Mays/Brown (ed.), Ernst Tugendhat efetuou uma confrontação de ambas as concepções. Orientar-me-ei, na minha exposição, pela sua apresentação do método fenomenológico e analítico da linguagem.

A questão é a seguinte: é possível classificar todas as concepções de método filosófico em descritivo (fundador: Aristóteles) e explicativo (fundador: Platão)? Por “descritivo” entende-se que deve ser dito somente o que é e como é (por “é” entende-se: o mundo da vida ou o que nós entendemos com as palavras). Contudo, coloca-se a questão se o mero “poder” explicar do nosso compreender também já não precisa recorrer a conexões eventualmente genéticas, de modo que a disjunção em descritivo e explicativo não deveria ser levada adiante tão agudamente.

Retrospectivamente, Aristóteles pode ser visto tanto do ponto de vista fenomenológico como também do da análise lógica da linguagem; mas, ele também tem um método próprio. Ele o denomina “dialético” no

sentido “argumentativo”, que será tratado mais adiante. O método dialético de Aristóteles é uma espécie de diálogo com propósito argumentativo.

§ 2 A situação inicial da filosofia analítica foi para Bertrand Russel, na Inglaterra, e para Frege, Brentano e Husserl, na Alemanha, a mesma: as correntes dominantes – do psicologismo empírico, por um lado, das concepções filosóficas construtivas, de outro – negligenciaram as explicações prévias dos conceitos.

O livro de Brentano, *Psicologia do ponto de vista empírico*, de 1874, uma “psicologia descritiva”, é o ponto de partida de Husserl; por outro lado, temos a oposição de Frege ao psicologismo (cf. o prefácio para seu livro: *Princípios fundamentais da aritmética I*, de 1893). Depois que a filosofia, por volta do fim do século XIX, caiu sempre mais na dependência das ciências empíricas particulares, Frege e Husserl empreenderam novamente a tarefa de fundamentar a filosofia em bases estritamente científicas, na medida em que eles insistiram na aclaração prévia dos conceitos fundamentais.

§ 3 Para todos os filósofos que introduziram a guinada “descritiva”, isso esteve associado à aclaração dos conceitos básicos da lógica: eles partiram da necessidade de distinguir as leis lógicas das leis psicológicas. Assim, Frege fez uma distinção nítida entre os “pensamentos” intersubjetivos e atemporais (os juízos em sentido lógico, o conteúdo proposicional da declaração) e as “representações”. Em Husserl, as “representações” se chamam “vivências”.

§ 4 As Investigações lógicas de Husserl, de 1900: o volume I, com o título “Prolegômenos para a lógica pura”, está dirigido exclusiva e criticamente contra o psicologismo. Na introdução ao volume II, ele faz, em contrapartida, uma reviravolta psicológica.

Embora o lógico se refira a algo não psicológico, a saber, “o significado idêntico da proposição”, só pode ser esclarecido aquilo que nós respectivamente entendemos com os nossos conceitos lógicos se trouxermos primeiramente o entendido vagamente à “intuição” – e, com isso, precisamos refletir, de imediato, sobre as “vivências” correspondentes –, portanto, se adotarmos uma posição “fenomenológica”. Essa espécie de investigação do significado dos conceitos Husserl põe sob a rubrica: ‘Retorno às próprias coisas’.

§ 5 Frege insiste que o elemento básico do lógico não é uma representação, que não é algo psicológico, mas sim em todos os homens

o mesmo, a saber, o “pensamento”. O pensamento é algo sem lugar e tempo. Frege também denomina o pensamento como um estado de coisas, como juízo ou proposição em sentido lógico, isto é, como o conteúdo proposicional da proposição.

A reviravolta psicológico-fenomenológica de Husserl é um retrocesso em relação a Frege ou um passo necessário para além dele? É insuficiente em Frege o fato de que ele se contenta em demarcar o âmbito dos “pensamentos” frente ao psicológico e ao físico como um “terceiro reino” e não esclarece como podemos nos referir aos pensamentos. Frege diz simplesmente que nós conceitualizamos um pensamento. Husserl diz: essa relação deve ser compreendida como uma relação conforme a consciência, quer dizer, conforme a vivência.

§ 6 Na 5ª Investigação lógica, Husserl distingue três conceitos de consciência:

a) a “unidade da corrente de vivência”, as vivências ou os estados de consciência são estados de uma entidade para a qual é característico que a entidade que os têm está avistada neles.

b) o avistar desses estados pela percepção interior.

c) as vivências intencionais, portanto, a consciência no sentido da consciência de algo, de um objeto.

Há uma grande classe de estados de consciência (conforme o item a), para a qual é essencial ser dirigida a um objeto. Perceber, desejar, amar, etc., estão dirigidos a um objeto. Mas, há, também, estados de consciência que não são intencionais, como, por exemplo, sentimentos (frio e calor). Diz-se: estou com frio, estou com calor.

§ 7 Husserl, com a apresentação das vivências intencionais, pôde estabelecer uma relação positiva entre o psíquico e o pensamento de Frege. Isso pressupõe que o conceito de objeto, ao qual o conceito de intencionalidade se remete, está conceitualizado de modo tão amplo que ele abrange o físico, o psíquico e, também, os objetos abstratos (estados de coisas, conceitos e números).

§ 8 A tese adicional de Husserl é: pode-se conceitualizar a diferença dessas regiões diversas do objeto apenas intencionalmente, portanto, recorrendo aos diversos modos de dadibilidade dos objetos.

§ 9 Em Husserl, o conceito do modo de dadibilidade é central. A intencionalidade não é uma magnitude fixa, mas sim diferenciada em si. Há modos diferentes de se referir intencionalmente a um e único objeto,

e inversa e correlativamente, o objeto está dado nos diversos modos de dadibilidade (cf. a 5ª Investigação lógica, § 10, 20). Assim, abre-se uma dimensão fenomenológica da descrição noético-noemática correlativa (para as expressões “noesis” e “noema”, cf. Ideias, § 86 s.).

Husserl denomina as atividades intencionais da consciência “noesen” (“noesis” vem do grego e significa “intuição”). Os objetos intencionais, ou seja, os conteúdos intencionais dessas noesen/intuições ele nomea de “noemas”. Cada intuição/noesis se correlaciona com um noema, um objeto intuído. O psicológico descritivo (o fenomenológico) tem como correlato os modos de dadibilidade dos objetos.

Husserl adota a posição de que os conceitos dados a priori, dos quais falamos na última lição, tanto os psicológicos quanto os lógico-ontológicos, devem ser explicados dentro dessa dimensão da consciência.

§ 10 Para a realização dessa concepção é preciso uma ampliação do conceito de “intuição” da percepção dos objetos sensorialmente dados em todas as espécies de objetos. Husserl considera como óbvio que há uma percepção interior e que em todas as objetividades (também nos objetos que não nos são sensorialmente dados) pode-se falar de uma intuição.

§ 11 Na 6ª Investigação lógica, Husserl faz uma distinção entre a “intenção significativa” (mero “entendo”) e o “cumprimento intuitivo” dessa intenção para toda a relação sobre o objetivo em geral.

a) Husserl distingue diversas formas do cumprimento intuitivo do “entender” de um objeto concreto: a representação da imagem, a fantasia e a percepção. No último caso, portanto na percepção de um objeto concreto, Husserl fala da “autoobjetividade originária” do objeto.

b) Ao mesmo tempo, ele transfere essas formas do cumprimento intuitivo aos estados de coisas: também aqui há um mero entender e, por outro lado, o credenciamento do entender.

§ 12 A essa altura há que se tecer algumas considerações críticas para Husserl: o cumprimento intuitivo do entender dos objetos concretos (a) e o credenciamento do entender dos estados de coisas (b) não são, na realidade, análogos. No primeiro caso (a), o credenciamento não consiste numa intuição (categorial), mas sim se ancora, quando muito, numa percepção (sensorial) de um objeto concreto. No credenciamento do entender dos estados de coisas (b), o “cumprimento” consiste num resultado sim-ou-não, ou seja, numa tomada de posição que considera o

estado de coisas como verdadeiro ou falso, o que falta no cumprimento intuitivo do entender de um objeto concreto (a). Aqui apenas há a alternativa: perceber um objeto ou não percebê-lo.

Husserl associou sem razão as duas relações: o cumprimento intuitivo do “entender” de objetos concretos (a) e o credenciamento do “entender” dos estados de coisas (b): ele fala também no cumprimento intuitivo do “entender” de objetos concretos (a) da verdade e também na do credenciamento do “entender” dos estados de coisas (b) da intuição. Ele interpreta erroneamente o credenciamento dos estados de coisas conforme o modelo da percepção de um objeto concreto.

Com certeza, pode-se conceitualizar o conceito de objeto, ou seja, o conceito de algo, de modo tão ampliado que sob ele caíam também estados de coisas. Mas, o que significa trazer um conceito à intuição? Husserl diz: “o ver imediato é o único fundamento, por direito, de todo o conhecimento”. Contudo, o entender de um objeto concreto e o entender de um objeto abstrato, de um estado de coisas, são inconfundíveis.

§ 13 Antes que façamos, na próxima lição, a transição ao método analítico da linguagem, quero alegar uma complementação para Husserl: no meu entender, também a transferência do conceito de intuição para os conceitos e sua explicação não é sustentável.

§ 14 Em toda a crítica necessária, não se deve ignorar o produtivo em Husserl. O produtivo em Husserl é que ele geralmente questiona a dimensão na qual explicamos os conceitos. Contudo, nas *Ideias*, ele consolidou dogmaticamente a tese sobre a correlação geral do “objeto” e da “intuição” e o “ver” como “princípio de todos os princípios” (cf. *Ideias* §§ 3, 19 e 24).

§ 15 Se se reprovar a concepção de Husserl como não sustentável, há que se apresentar uma alternativa de como os conceitos podem ser explicados. Nas suas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein avança a tese de que nas explicações dos conceitos tem que se mostrar como as palavras são usadas. Sua tese básica diz: “O significado de uma palavra é seu uso na linguagem” (*Investigações Filosóficas*, § 43).

Na próxima lição, farei algumas observações críticas sobre a teoria husserliana da intuição da essência e, então, a transição ao método analítico da linguagem.

Bibliografia

BRENTANO, Friedrich. *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [Psicologia do ponto de vista empírico], 2 v. (1874). E. O. Kraus (Ed.). Leipzig: Felix Meiner, 1924. BRENTANO, Friedrich. *Psychologie du point de vue empirique*. Paris: Editions Mantaigne, 1944.

FREGE, Gottlob. *Grundgesetze der Arithmetik* [Princípios fundamentais da aritmética]. 2 v. 1893-1903. Reimpressão. Hildesheim: Olms, 1998.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Com uma introdução e um índice das matérias e dos nomes de Elisabeth Ströker, Hamburg: Felix Meiner, 2009.

_____. *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Ideias & Letras. São Paulo: Aparecida, 2006.

_____. *Investigações Lógicas I. Prolegômenos para a Lógica Pura*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. *Investigações Lógicas II. Investigações para a Fenomenologia do Conhecimento*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade, 2008.

_____. *Logische Untersuchungen*. Vol. 1, *Prolegomena zur reinen Logik*. 2ª ed. adaptada. Halle: Niemeyer, 1913 (1ª ed. 1900).

_____. *Logische Untersuchungen*. Vol. 2, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Niemeyer, 1901.

TUGENDHAT, Ernst. *Description as the Method of Philosophy: A Reply to Mr Pettit*. In: Mays, Wolfe, Brown S. C. (Eds.). *Linguistic Analysis and Phenomenology*. London: Macmillan, 1972, p. 256-266.

_____. *Phenomenology and Linguistic Analysis*. In: Elliston, Frederick A., McCormick, Peter, (Eds.). *Husserl: Expositions and Appraisals*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1978.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Philosophische Untersuchungen*. Kritisch-genetische Edition. Joachim Schulte (Ed.). Frankfurt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

Prosseguimento com Husserl e transição à filosofia analítica da linguagem

Na presente lição, farei, em primeiro lugar, uma retrospectiva sobre a determinação da filosofia e colocarei uma complementação a Husserl, antes de voltar a falar, na segunda parte da lição, da teoria husserliana da intuição da essência. Num terceiro momento, realizarei a transição à filosofia analítica da linguagem.

I. Retrospectiva e complementação

§ 1 As suposições das quais parti foram as seguintes: a filosofia é argumentativa, por isso existe uma distinção entre a filosofia e outros tipos de atividades humanas como a religião, a arte, a poesia, etc. A filosofia se ocupa com a explicação dos conceitos dados a priori, portanto, dos conceitos que não nascem da experiência, mas nascem do pensar. Disso resultou, no final da 2ª lição, a diferenciação dos métodos conforme a compreensão do “a priori”.

Em vez disso, no início da 3ª lição, surgiu outro princípio de estruturação: a distinção entre descritivo e explicativo. Isso permite compreender o método fenomenológico e o analítico da linguagem como sendo respostas diversas à mesma questão. Resultou a oposição de ambos a Frege, o qual deixou em aberto a questão de como os ‘pensamentos’ (os estados de coisas) nos são dados, isto é, acessíveis, limitando-se a dizer que nós conceitualizamos um pensamento.

§ 2 O fenômeno dos “pensamentos” mostra que minha instituição da explicação filosófica sobre conceitos dados não é, em geral,

sustentável. Afinal, “pensamento” e “estado de coisas” são expressões filosóficas artificiais; esses conceitos não existem já pré-filosoficamente. Não obstante, aqui, refletimos sobre algo, a saber, o que nós ‘já sempre compreendemos’. Portanto, o campo temático da filosofia deveria ser compreendido diferentemente, não somente como a rede dos conceitos dados, mas sim como a rede dos conceitos que nascem dela mesma.

Isso não precisa significar que a filosofia cria uma terminologia artificial genuína. Frequentemente, ela recruta seu próprio vocabulário das expressões linguísticas da linguagem ordinária, na medida em que ela emprega as expressões linguísticas da linguagem ordinária de duas maneiras: em primeiro lugar, ela opera com elas no seu significado da linguagem normal. Em segundo lugar, ele opera com as expressões linguísticas da linguagem ordinária num significado específico atribuído pela mesma. Nesse caso, trata-se dos termos técnicos. Em muitos casos, determinar o significado específico das expressões forma nada menos do que o cerne da filosofia.

Contudo, também ocorre que a filosofia cria palavras filosóficas artificiais. Por exemplo, “intencionalidade” é uma palavra filosófica artificial. Portanto, a filosofia inventa palavras, a fim de destacar certos elementos de nosso compreender e de nosso pensar. Contudo, seria falso entender os fenômenos que são designados com “pensamentos” e com “intencionalidade” como se originando apenas historicamente quando se refletiu sobre eles. Deixo em aberto a questão de se a reflexão sobre o contexto histórico do tornar-se atento pode contribuir algo para sua aclaração filosófica.

§ 3 Foi assinalado o momento produtivo em Husserl. Tem que se ver a ‘exigência’ legítima de Husserl:

a) qual é o medium no qual nós trazemos à elucidação a compreensão de uma palavra ou de um conceito?

b) Tem que se mostrar, quando se fala de algo como os ‘pensamentos’ (estados de coisas) de Frege, como esses se tornam acessíveis para nós: isso é a questão acerca do modo de dadibilidade dos pensamentos.

A alternativa de um modo específico de dadibilidade de linguagem era, para Husserl, ainda inconcebível, porque tradicionalmente o signo tem uma mera função mediadora, e em toda parte igual, entre a consciência e o objeto. Aqui parece haver somente duas possibilidades:

o recurso ao falar ou a um ver (entendido amplamente) ou a um intuir (nous, intuitus). O “pensar” seria uma terceira alternativa na medida em que vai, por um lado, além da mera intuição e da representação e, por outro, só pode ser compreendido quando linguisticamente mediado. Em todo caso, assim Hegel compreendeu o pensar.

Ao contrário, aqueles que falam de um ver pensante se deparam com o seguinte dilema: ou deixar isso totalmente indeterminado ou assimilá-lo como um ver não metafórico, ótico. O último aconteceu em Husserl.

§ 4 Anotação para o conceito de “ideia”: A palavra grega “ideia” deriva da raiz indo-europeia “id”, que significa ver. “Ideia” é a formação nominal para o verbo “idein”, o qual, por sua vez, tem a mesma raiz e o mesmo significado que o verbo latino “videre”, “ver”.

Todo o ver tem dois aspectos; ver significa sempre ver algo. O predicado exige gramaticalmente um objeto. Ver nada significa não ver em absoluto. Faltando o objeto, mesmo que ao sujeito estejam presentes quaisquer imagens, então esse alucina em vez de ver. Nesse sentido, o ver é objetivo, mas não em qualquer sentido dessa palavra.

Porém, ao mesmo tempo, é sempre alguém que vê, e nenhum segundo observador é capaz de ver uma coisa como um primeiro, porque ninguém pode assumir, ao mesmo tempo, a mesma posição no espaço. Se ele olha de uma outra posição no espaço, assim ele vê, sem dúvida, a mesma coisa, contudo de um outro ângulo de visão. Mira ele mais tarde do mesmo ângulo de visão, então ele não vê a coisa no primeiro momento, mas sim no segundo. Nesse sentido – não em qualquer sentido da palavra –, o ver é subjetivo. Já na origem da ideia enquanto “um visto” reside, pois, o aspecto duplo do objetivo e subjetivo.

Que a ideia é, em primeiro lugar, a coisa do olho, também Platão não havia esquecido. As ideias, diz ele, são “belas para serem olhadas” (Protágoras, 316e). Contudo, ele não permanece nesse emprego da palavra. Em Platão, no sentido mais abstrato, a “ideia” representa a forma ou a espécie (República 8, 544c). Na formação da metafísica platônica, a ideia se torna, então, no que é verdadeiro, no eterno e imutável.

Por este motivo, Platão não hesita em voltar sua ideia da “ideia” contra a raiz dela, o ver: “as ideias são pensadas, mas não vistas” (República 5, 507). Contudo, no mesmo momento em que Platão desautoriza a visibilidade sensível às ideias, ele atribui a elas uma

visibilidade transcendente (Timeu 52a, Simpósio, 211 d, Fedro, 247cd). Com os olhos corporais não se é capaz de avistar a ideia; todavia, podemos vê-la com os olhos do espírito.

Na verdade, sua proveniência do ver pondera as ideais com um problema, a saber, não há nenhum ver sem ângulo de visão. Mas, com o ângulo de visão há validade desse ângulo de visão, porém, nenhuma universalidade válida. Contudo, em Platão, as ideias deveriam ser o universal válido. Elas encarnam o paradoxo de uma vista do todo e do nada. Um paradoxo análogo resulta em Husserl.

II. A teoria da intuição da essência de Husserl

§ 1 Nas Ideias, §§ 2-3, Husserl diz: todo o individual tem “um conteúdo de realidade que, de acordo com sua essência, poderia ter sido tão bom em qualquer outro lugar do tempo”. Por exemplo: Husserl chega através da intuição abstrata de um tom individual c ao conteúdo-essencial do tom c e, por fim, à essência do tom em geral. Husserl afirma que “o encontrável no próprio ser de um indivíduo como o seu o que (als sein Was) pode ser posto em ideias”. Essa essência é sempre ainda intuível e, com efeito, na intuição da essência.

§ 2 Aqui dois pontos se sobressaem:

a) Que há uma intuição também da própria essência,

b) que Husserl conceitua, de saída, a relação do individual e do conceito universal de maneira totalmente determinada, de modo que ele parte, assim, de um conteúdo-essencial sensorialmente perceptível. Isso explica porque Husserl absorve uma intuição do universal correspondente, já que aqui parece evidente que se pode ter demonstrativamente defronte de si tal conteúdo-essencial como universal. Isso vale para todos os conteúdos-essenciais perceptíveis, por exemplo, para coisas perceptíveis como casa, árvore ou carro. O status de tal objeto é o de um objeto perceptível, um objeto abstrato que não obstante é intuível.

§ 3 Husserl não viu que isso apenas vale para conceitos determinados. Por exemplo: o conceito “prefeitura”, sob o qual um prédio cai, não contém nenhum conteúdo-essencial sensorialmente perceptível correspondente. Também designamos algo de “casa” não porque tem uma figura determinada, mas sim porque possui uma função determinada.

Husserl pressupõe erroneamente que adquirimos todos os conceitos através da abstração do sensorialmente dado. Assim, ele parte do individual ao invés dos conceitos universais, das palavras que são conceitos universais. Ele assume, portanto, equivocadamente um aspecto essencial da teoria sensualista da abstração de John Locke, que ele mesmo critica na 2ª Investigação lógica. Chegamos – diz ele – à essência pela “abstração ideante” demonstrativa (VI. Investigação lógica, § 52).

§ 4 O que está entendido com a intuição da essência tem, portanto, um sentido comprovável, que, contudo, vale apenas limitadamente. Ele vale somente para os conteúdos-essenciais sensorialmente perceptíveis. Embora Husserl distinguisse nitidamente a intuição da essência da intuição sensível, aquela é para ele apenas possível no fundamento desta.

§ 5 Que Husserl pôde aceitar tão facilmente que o mesmo tipo de intuição da essência também vale para os conceitos filosoficamente relevantes, associa-se com o pressuposto adicional de que há uma percepção interior analógica à intuição exterior (cf. lição 3, § 6 b). Se há conteúdos-essenciais sensíveis dados demonstrativamente, pode-se igualmente colocar esses nas ideias como os da percepção exterior; e, assim, Husserl se representa o método fenomenológico. Acrescentando-se a isso que os demais conceitos filosóficos são correlatos noemáticos do noético (cf. lição 3, § 9); portanto, correlatos demonstrativos das intuições. Assim, compreende-se como Husserl pôde entender que há uma intuição da essência dos conceitos filosoficamente relevantes. Na lição 5 voltaremos a falar disso.

§ 6 O tom *c* pode ser intuído numa intuição simples da essência; a essência do tom em geral apenas numa “variação eidética” (cf. *Erfahrung und Urteil* [Experiência e juízo], § 87). Husserl diz: “Vamos, na fantasia, de um tom para outro, passamos demonstrativamente pela margem de ação inteira do conceito de tom”. Nesse contemplar complicado da interferência e da congruência ativamente comparativa, “o tom em geral vem à intuição”.

§ 7 A doutrina da intuição da essência poderia ficar filosoficamente relevante somente se ela se tornasse o fundamento do conhecimento das conexões essenciais. Isso também é afirmado por Husserl e implementado na 3ª Investigação lógica. Exemplos: “não há cor sem extensão”, “todo tom tem tanto uma altura como uma força/potência”. Se isso são leis da

essência, elas subsistem a priori, e se elas não se baseiam nas definições analíticas, então elas são, sem dúvida, sintéticas a priori.

Como conhecemos tais conexões? Husserl diz: pela variação eidética. Na variação conforme a fantasia, não podemos pensar nenhum caso do tom 1 que não seja também um caso do tom 2. Para Husserl, não se deve, nesse caso, tratar apenas de uma necessidade subjetiva do “não-se-poder-representar-diferentemente”, mas sim de um “não-poder-ser-diferente” objetivamente.

§ 8 O que deve ser dito acerca do parágrafo 7? Tais leis valem realmente (como “não há cor sem extensão” e “todo tom tem tanto uma altura como também uma força/potência”), e elas são efetivamente sintéticas a priori? Se elas valem somente nos conteúdos sensorialmente perceptíveis, o problema aparece apenas limitadamente interessante.

§ 9 Pode-se generalizar a ideia de uma variação eidética, na medida em que se lhe tenta tirar o aspecto demonstrativo/plástico que ela tem em Husserl. Então, ela parece relevante para todo método de explicação do conceito. Mas, no meu entender, é limitada a perspectiva de chegar, de modo plausível, a um esclarecimento do conceito através da variação eidética, porque ela não é capaz de se desembaraçar do aspecto demonstrativo/plástico. Isso já reside na expressão “variação eidética” (cf. essa lição A, § 4, anotação para o conceito de “ideia”).

Se realizo, agora, a transição à filosofia analítica da linguagem, por hora, me darei por satisfeito com anotações preliminares.

III. Transição à filosofia analítica da linguagem. Preliminares

§ 1 A filosofia analítica inicial (Russel, Moore, o primeiro Wittgenstein) ainda não estava orientada “pela análise da linguagem”, embora ela também já estivesse fortemente marcada pela linguagem. De acordo com ela, designamos coisas, como nomes e fatos, com uma sentença inteira. Aqui já se vê a orientação de Wittgenstein pela linguagem.

Wittgenstein se orienta pelo conhecimento de Frege de que as palavras têm somente um significado na conexão de uma sentença inteira (cf. Fundamentos da Aritmética, § 60). No revestimento ontológico, isso fica manifestado no Tractatus de Wittgenstein, proposição 1.1. Lá se diz que: “O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas”. Na filosofia analítica da linguagem, a primazia da sentença conduz para

que em lugar do esquema sujeito-objeto (consciência-objeto) entre em cena o esquema compreender-sentença.

A partir do ponto de vista da filosofia analítica da linguagem, isso é apenas aparentemente um menos (somente ainda a linguagem), mas, na realidade, é um mais, porque a sentença contém elementos aos quais não corresponde nada de objetivo. Proposições declarativas devem estar por estados de coisas e, se necessário, por fatos. Também a sentença “dê-me pão!” representa algo? Isso, no mínimo, temos que deixar em aberto. Conforme a filosofia analítica da linguagem, essa questão deve ser respondida apenas depois que for esclarecido como nós compreendemos tais sentenças, isto é, pela análise da linguagem.

§ 2 O que se pode designar como filosofia “analítica da linguagem” é uma concepção de filosofia que compreende a tarefa da filosofia (portanto, a aclaração dos conceitos a priori dados) como análise semântica, isto é, como análise do significado dos conceitos. Isso vale, em especial, para o segundo Wittgenstein e os filósofos ingleses influenciados por ele, como Ryle, Austin, Strawson, Hare e Kenny.

Há pouca reflexão explícita sobre o método deste filosofar (mas, cf. *The Linguistic Turn* [A guinada linguística], R. Rorty (ed.), e especialmente sobre isso o artigo de Strawson, “Analysis, Science and Metaphysics” [“Análise, ciência e metafísica”], p. 321 s.). Também a tradução da edição brasileira do *Tractatus* é acompanhada de um excelente estudo introdutório da filosofia analítica até o primeiro Wittgenstein. Considero as considerações sobre a explicação das palavras e dos conceitos pelo apresentar do seu modo de uso, no início do Livro Azul (*Blaues Buch*) de Wittgenstein, fundamental para questões metodológicas (cf. também as *Investigações Filosóficas*, § 560).

Na próxima lição, veremos mais detalhadamente o método analítico da linguagem, com o que gostaria de lhes apresentar a abordagem metódica do primeiro e do segundo Wittgenstein.

Bibliografia

HUSSERL, Edmund. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Com uma introdução e um índice das matérias e dos nomes de Elisabeth Ströker. Hamburg: Felix Meiner, 2009.

_____. Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia Fenomenológica. Ideias & Letras. São Paulo: Aparecida, 2006.

_____. Erfahrung und Urteil [Experiência e juízo]. Ludwig Landgrebe (Org.). 7^a ed. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. Iniciação Ao Silêncio: Uma Análise Argumentativa do Tractatus de Wittgenstein. São Paulo: Loyola, 1998.

STRAWSON, P. F. Analysis, Science and Metaphysics [Análise, ciência e metafísica]. In: Rorty, R. (Ed.): The Linguistic Turn [A guinada linguística], Chicago: the University of Chicago Press, 1967.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Das Blaue Buch. Eine Philosophische Betrachtung (Das Braune Buch). In: Schriften. Vol. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____. Investigações Filosóficas. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. O livro azul. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. O livro castanho. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. Philosophische Untersuchungen (1953). Kritisch-genetische Edition. Joachim Schulte (Ed.). Frankfurt am Main: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

_____. Tractatus lógico-philosophicus. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1993.

_____. Tractatus lógico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

A filosofia analítica da linguagem: Wittgenstein I e II: regulamentação do pensar pelas regras da linguagem

Na presente lição, ocupar-me-ei com uma apresentação crítica da abordagem metódica do primeiro e do segundo Wittgenstein. No fim, resumirei meus pontos críticos acerca de Wittgenstein.

I. A abordagem metódica do primeiro Wittgenstein

§ 1 De acordo com o primeiro Wittgenstein, “toda filosofia é uma crítica da linguagem” (Tractatus, 4.0031). Wittgenstein gostaria de instituir clareza na disciplina de filosofia. Ele considerou os problemas da filosofia tradicional como uma espécie de doença mental, a qual ele quer afastar do mundo. No prefácio ao Tractatus logico-philosophicus, ele escreve:

O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos, para, com isso, traçar um limite para o pensar [...]. Portanto, o limite só poderá ser traçado na linguagem, e o que estiver para além do limite será simplesmente um contrassenso (Tractatus, prefácio).

Portanto, Wittgenstein critica uma série de pensamentos filosóficos que ele considera como sendo sem sentido e quer demonstrar que eles devem ser erradicados. Mas, visto que ele não apresenta um ou outro pensamento para mostrar em que medida é falso, ele mostra seu ideal tomando como objeto de investigação a forma da linguagem, na qual os pensamentos são expressos: a linguagem deveria ser constituída

de tal modo a evidenciar imediatamente se um pensamento é verdadeiro ou falso e correto ou incorreto; portanto, que decida a respeito do que se pode pensar ou não.

Com suas regras da linguagem, Wittgenstein não quer, pois, criticar o contrassenso filosófico, mas excluí-lo. Ele quer indicar uma prescrição para o pensamento, que o preserve de se envolver em tais problemas e, com isso, afaga um desejo fundamentalmente hostil ao pensamento: o pensar deve seguir uma regra que exclua, desde o início, a possibilidade de pensar um contrassenso. Com essa instituição – assim eu afirmo – o pensar é, em geral, excluído.

§ 2 Wittgenstein escreveu as regras que se deve seguir, se se quiser excluir o contrassenso, no *Tractatus logico-philosophicus*. Ele se orienta numa estruturação com proposições numeradas. Em primeiro lugar, ele trata o fundamento ontológico das suas regras da linguagem.

Wittgenstein começa com a proposição:

“1 O mundo é tudo aquilo que é o caso”.

Há de se partir de que Wittgenstein pensa o que ele diz. Os “estados de coisas” existentes ele denomina “fatos”. Neles o pensar deve se ater. Os “estados de coisas” não existentes ele denomina de “fatos negativos” (2.06). Refletir sobre esses conduz ao erro filosófico. Wittgenstein acredita ter indicado, com isso, algo como uma distinção entre pensamentos verdadeiros e falsos. Porém, ele não repara que também pensamentos falsos se relacionam com os “fatos”. Mesmo na ideia de Deus, não se coloca a questão se ele existe, quando com essa representação os cristãos se relacionam com o mundo. Ele precisamente existe na compreensão dos homens.

Depois, Wittgenstein nota na proposição 2.06: “A realidade é existência e inexistência de estados de coisas”.

Para Wittgenstein existem, portanto, estados de coisas que não existem de modo algum. Essa contradição advém da necessidade de traçar um limite entre o que pertence ao mundo e ao transcendente, sobre o qual nada de exato se deixa dizer. Com essa delimitação, Wittgenstein cria precisamente o transcendente metafísico, que ele quer afastar do mundo.

Para Wittgenstein, só se pode contar com os “fatos”, com o robusto, com o sensorialmente dado. Com isso, todo o pensar se torna, para ele, algo metafísico. Wittgenstein parte de uma separação absoluta:

o pensar e a realidade efetiva são mundos diferentes. Ele considera o pensar como suspeito, porque não real. Nesse caso, não lhe ocorre que, com isso, ele exclui inversamente do pensar aquilo que ele considera como confiável e palpável.

Em vez disso, ele aventa o ideal hostil do pensar, segundo o qual o pensar não deve ir além do palpável. Onde o pensar começa a averiguar o que é algo, e esse “algo” não é acessível à percepção, aí ele deve cessar. Ele deve conservar-se naquilo que lhe é dado imediatamente. Contudo, precisamente, com isso, restringe sua capacidade.

§ 3 Porém, visto que a linguagem obviamente consente que se possa pensar qualquer contrassenso, enquanto se conserva em certa medida na gramática e no significado da palavra – por si mesma, a linguagem não proíbe sequer uma vez “o leite preto do amanhecer” de Paul Celan – Wittgenstein, primeiramente, tem que adaptar a linguagem e lhe atribuir uma qualidade que ela não tem de modo algum.

No propósito de fundar clareza no pensar, Wittgenstein reduz os pensamentos e sua expressão linguística a figurações (imagens). O pensar e a linguagem são cópias da realidade efetiva:

“2.1 Figuramos os fatos”.

Sob isso também lhe caem os pensamentos:

“3 A figuração lógica dos fatos é o pensamento”.

E as proposições:

“4.01 A proposição é uma figuração da realidade. A proposição é um modelo da realidade tal como a pensamos para nós”.

O pensamento e a linguagem são, portanto, tão-somente uma figuração do mundo. Wittgenstein entende que se nós nos conservarmos nos fatos e deles somente fizermos figurações, então o pensar não pode se equivocar e, nesse caso, não resulta nenhum embaraço filosófico. Com certeza, a posição do fazer espiritual/mental de figurações do mundo é questionável. Se a linguagem fosse uma figuração do mundo, assim dispensaria a questão de Wittgenstein se os pensamentos são verdadeiros ou falsos, já que a figuração é sempre uma figuração de algo, portanto, não pode ser questionada se ela também representa o que ela representa. Um retrato de Husserl que representa Wittgenstein não é nenhum retrato falso de Husserl, mas exatamente um retrato de Wittgenstein.

Mesmo a teoria da cópia sendo tão questionável, seu propósito é inconfundível: Wittgenstein quer tirar a independência do pensar.

Por causa disso, chega à figuração. Essa é uma variável dependente do original. Só ele quer deixar valer e permitir ela.

Num passo seguinte, Wittgenstein tenta compreender o pensar como algo palpável, sensorial e entende assegurar essa determinação na linguagem:

“3.1 Na proposição, o pensamento se expressa perceptivelmente pelos sentidos”.

Wittgenstein reduz as proposições e as palavras, o dito e o escrito, à sua forma sensível da aparência e, com isso, nega precisamente que são os signos que significam algo. Para ele, os signos não são mais signos, mas sim apenas algo que também existe.

“2.141 A figuração é um fato”.

Com isso, existem somente fatos em sua filosofia.

Por um lado, os signos e o significado se comportam como fatos distintos, que não têm nada a ver um com o outro. Aqui a série de letras ou a cadeia de sons que não significam nada, lá as coisas restantes que não devem ser pensadas. Por outro lado, precisamente essa relação deve ser conceituada como a entre a figuração e o original.

Com a sua teoria da linguagem como figuração do mundo, Wittgenstein acredita ter resolvido todos os problemas filosóficos. Na realidade, ele esvaziou o pensar e deixou subsistir de forma acrítica tudo o que é filosoficamente problemático.

§ 4 Visto que Wittgenstein eliminou o conteúdo do pensamento e o significado das proposições, a distinção entre o verdadeiro e o falso se torna, para ele, uma pura formalidade. Daqui em diante, a verdade não está mais relacionada com a especificidade de um objeto sabido nos pensamentos. Ele traça uma lógica sem sentido, isto é, uma lógica das proposições que não significam nada. Verdadeiro e falso não são juízos sobre o conteúdo de proposições, mas sim valores que são atribuídos às proposições conforme as regras determinadas. Wittgenstein diz explicitamente: “6.126 Sem nos preocuparmos com um sentido e um significado, constituímos a proposição lógica a partir de outras segundo meras regras notacionais”.

Com suas “tabelas dos valores de verdade”, Wittgenstein constrói um mecanismo do qual resulta inequivocamente que há diversas possibilidades de “inferir” proposições verdadeiras ou falsas a partir de uma premissa verdadeira. Então, essas são corretas se elas

observam as regras assentadas (festgelegt), prescritas pelo mecanismo. Visto que o conteúdo e o significado das proposições estão eliminados, eles podem ser substituídos pelos caracteres variáveis (p, q, etc.), que são ligados um ao outro pelo conectivo de proposição (conjunção) “e”.

Trata-se, portanto, da avaliação se uma conexão de duas proposições quaisquer desconhecidas é verdadeira. Visto que a conexão não resulta da relação lógica de ambas as proposições, pois de seu conteúdo foi, com efeito, abstraído, o que é determinado/fixado é simplesmente se de um conectivo lógico resulta uma verdade, se ele junta duas proposições verdadeiras desconhecidas, uma proposição verdadeira com uma proposição falsa ou uma proposição falsa com outra proposição igualmente falsa. A tabela dos valores de verdade tem, então, a seguinte estrutura:

p	q	$p \wedge q$
v	v	v
v	f	f
f	v	f
f	f	f

Com isso, fica claro: na lógica formal de Wittgenstein, não se trata nem do conhecimento da realidade efetiva nem da verdade no sentido próprio da palavra, mas sim de uma “verdade lógica” distinta disso. A verdade consiste apenas no fato de que uma regra verte uma proposição sem colisão, quer dizer, sem contradição com uma outra. “Verdadeiro” significa: na regra. O observar de uma regra é identificado com o “verdadeiro”. Se se sucede uma conexão sem colisão, portanto sem contradição pela aplicação de um conectivo de proposição, como Wittgenstein entende no seu desvario da construção; então, sua verdade se deixa ler na sua correta aplicação do conectivo de proposição: um olhar sobre a tabela dos valores de verdade é suficiente e a verdade da declaração está examinada sem pensar.

Por outro lado, aqui o pensar contribui em nada para a decisão sobre o verdadeiro e o falso. Decide-se com base num procedimento mecânico, o qual abstrai do conteúdo da declaração que deve ser avaliada e, com isso, verte todas as declarações, em igual medida, em possivelmente verdadeiras e, com isso, igualmente em possivelmente falsas. Qual possibilidade é a correta permanece muito questionável. Para uma proposição ser verdadeira, depende de ela ser verdadeira.

E a este respeito decide, no melhor dos casos, a empiria. Se, pois, se soubesse quais proposições são verdadeiras, ter-se-ia, em princípio, todas as proposições verdadeiras na pasta. Com isso, Wittgenstein tem reunido, no condicional, tudo o que se pode saber sobre o mundo.

Dessa maneira, o primeiro Wittgenstein desenvolveu uma crítica do pensar que contesta todo o pensamento, cujo conteúdo poderia ser objetivo. Inversamente, proíbe-se toda a crítica aos pensamentos falsos, porque tudo o que não segue ao esquema da lógica formal deve ser retirado da avaliação como “não decidível racionalmente”.

§ 5 Wittgenstein, com seu *Tractatus*, acredita ter solucionado todos os problemas filosóficos.

“O que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (*Tractatus*, Prefácio).

Wittgenstein simplesmente não viu mais nenhum problema. O que se pode dizer, não é mais problema, porque se deixa dizer claramente. E aquilo que não se deixa dizer, não nos diz respeito, portanto, também não é mais problema. Ele começa a criar clareza na disciplina de filosofia, na medida em que ignora a questão acerca do que constitui a filosofia.

Com efeito, ele constata que há algo filosoficamente enigmático; na verdade, isso lhe aparece como algo real, mas não apreensível.

“6.522 Há, contudo, o indizível. Isso se mostra: é o místico”.

Todavia, os problemas filosóficos deixariam de existir se se observasse a regra de ouro:

“6. 53 [...] não dizer nada além do que se pode dizer”.

Contudo, com base nesse critério, não se decide nada. Afinal, os filósofos pronunciaram sobre problemas que Wittgenstein, com sua regra, exclui da filosofia. Ele não quer criticar esses problemas, mas sim excluí-los. O pensar deve seguir uma regra que, de saída, exclui a possibilidade de pensar um contrassenso. E com essa instituição está excluído o pensar em absoluto.

É, pois, apenas consequente que Wittgenstein, em primeiro lugar, tenha cessado com o filosofar e se tornado um professor de escola primária. Anos depois, contudo, “amigos” (Ramsey, etc.) animaram-no novamente para o filosofar. Por isso, temos a oportunidade de ocuparmos com a abordagem metódica do segundo Wittgenstein.

II. A abordagem metódica do segundo Wittgenstein

§ 1 Assim como o primeiro Wittgenstein se tornou célebre como cofundador da lógica formal e da filosofia da linguagem ideal, assim o segundo Wittgenstein se afirma polemicamente contra a tentativa de inventar linguagens artificiais e formais. O segundo Wittgenstein é o primeiro protagonista da filosofia da linguagem ordinária, com o que ele liga a crítica da linguagem com a retenção da linguagem popular.

Para Wittgenstein, a *ordinary language philosophy* se dedicou à “luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem” (Investigações Filosóficas, § 108). Contudo, ela resolve essa luta não mais com o auxílio da construção de linguagens ideais. Antes pelo contrário, se vira contra a construção de linguagens ideais e suas queixas sobre a insuficiência da linguagem, sem, porém, descobrir um dos seus déficits.

Também a filosofia da linguagem ordinária se apresenta como inimiga da metafísica, a qual, porém, não deve comparecer não em virtude dos defeitos da linguagem ordinária, mas em razão do seu uso inapropriado. Seu objetivo é proteger a linguagem ordinária de sua mutilação. Wittgenstein diz:

“Nós reconduzimos novamente as palavras do seu emprego metafísico à sua aplicação/ao seu uso cotidiano” (Investigações Filosóficas, § 116).

No centro do seu esforço, está a questão acerca do uso das palavras.

§ 2 No Livro Azul (p. 15), Wittgenstein diz: “O que é o significado de uma palavra? Nós queremos aproveitar essa questão, na medida em que, em primeiro lugar, nós perguntamos o que é uma explicação do significado de uma palavra; como aparenta ser a explicação de uma palavra?”.

Por que, em geral, se faz a abordagem no significado? Em Husserl, nós vimos: “afastar-se da compreensão vaga da palavra e retornar às próprias coisas!”. É, pois, pressuposto que as palavras representam as coisas. Se não se acredita mais nisso, como é o caso em Wittgenstein, está-se próximo de dizer: a palavra (e nós) está frente a seu significado (objeto); esse seria o não-linguístico pertencente à própria coisa. Mas, essa separação da palavra e do significado é pouco evidente, já que ela implicaria, por um lado, as palavras sem significado e, por outro lado, o significado não-linguístico.

O sentido das exposições de Wittgenstein é o de também afastar do pensar o “significado” como algo misterioso, que paira sobre a palavra. Por isso, vale: nós temos de nos afastar, conforme sua compreensão, do substantivo “significado”; nós temos que realizar um retorno ao contexto concreto do explicar e do compreender do significado e, por fim, decidir-nos pelo abandono completo da palavra “significado”.

De fato, isso ocorre também na última proposição parcial da citação mencionada: o significado é substituído pela explicação de uma palavra. Portanto, em seu lugar, entra em cena o compreender. E se explicarmos a alguém uma palavra, nós lhe mostramos, diz Wittgenstein, como nós a compreendemos. Assim, o compreender se torna explícito no explicar de uma palavra, a qual não é, para ele, nada mais do que um apresentar do seu modo de uso/aplicação.

§ 3 A seguir, no Livro Azul (p. 15), afirma: é falso orientar-se pelos substantivos e entender que o significado é algo para o qual se possa indicar. Nas páginas seguintes, desenvolve a tese de que o significado não é uma “imagem mental”, portanto, não aponta nenhuma determinidade universal. Há, sem dúvida, imagens da fantasia, mas nessas não reside o significado das palavras. Acredita-se, diz Wittgenstein, que os signos sem a imagem mental seriam “mortos”. E, então, diz ele: “Se nós, porém, devêssemos denominar alguma coisa qualquer que constitui a vida do signo, assim nós teríamos que dizer que é o seu uso” (p. 20).

Nas Investigações Filosóficas, § 43, Wittgenstein afirma: “Para uma grande classe dos casos da utilização da palavra ‘significado’ – mesmo que não para todos os casos da sua utilização – pode-se explicar essa palavra do seguinte modo: o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem”.

O que se sobressai aqui é o seguinte: no uso de uma palavra seu significado não é usado, pois é a partir do uso que deve resultar, primeiramente, o significado de uma palavra, o que para os intérpretes de Wittgenstein levou à questão crítica se Wittgenstein entendeu que o uso das palavras é o mesmo que seu significado. De fato, Wittgenstein identifica ambos reciprocamente sem explicitar efetivamente a sua respectiva relação.

§ 4 A tese de Wittgenstein é, pois, ao invés de questionar o que o signo representa questionar como ele é usado. O que explicamos no

significado de uma palavra (cf. acima B, § 3) é o modo de uso/aplicação da palavra. Sem dúvida, o modo de uso/aplicação também se deixa compreender tradicionalmente (o signo é utilizado para representar uma imagem mental, uma representação universal), mas precisamente de maneira diferente. Assim, temos que nos perguntar o que é o questionável nessa posição de Wittgenstein. Sem dúvida, é correto que a representação universal que o homem designa com palavras não está à toa na paisagem tal como um pedaço de madeira e uma pedra. Contudo, isso não significa que o significado das palavras é idêntico ao seu uso.

§ 5 O que Wittgenstein entende por modo de uso/aplicação de uma palavra? Isso se pode evidenciar através do exemplo wittgensteiniano da flor vermelha (p. 17 s.): para Wittgenstein, se compreendemos a palavra “vermelha”, então, não precisamos de nenhuma imagem mental correspondente, portanto, nada universal. É decisivo como explicamos a palavra: por meio dos exemplos: “isso é vermelho”, “isso não é vermelho”. O outro a compreende se ele a utiliza do mesmo modo. Para isso, de acordo com Wittgenstein, não é preciso – como disse – ser postulada nenhuma imagem mental, nenhuma determinidade universal.

Isso não é, então, tão parecido – poder-se-ia questionar – como o condicionamento de um animal? Sim, diria Wittgenstein, nesses elementos mais simples de nossa linguagem, sobre esse fato biológico elementar, repousa a capacidade de apreender.

§ 6 Pelo parágrafo 5 está dada, agora, uma alternativa clara frente à concepção fenomenológica de Husserl. Se ainda sempre se insiste em algo interior, numa intuição interior ou numa representação, portanto, nas instâncias cognitivas que fazem a mediação entre a palavra e a sua aplicação/seu uso, isso é agora ainda apenas um postulado vazio. Poder-se-ia questionar: por que não se levanta o mesmo postulado nos processos de aprendizagem dos animais? Com certeza, esses processos pressupõem condições fisiológicas, mas que seriam, porém, algo diferente do que está entendido com o significado.

§ 7 Conhecemos, pois, duas concepções opostas do que significa trazer uma palavra à elucidação. Em Husserl, por meio da intuição; e, em Wittgenstein, da seguinte maneira: reflita como tu explicarias a palavra – vermelha – a alguém que ainda não conhece seu modo de aplicação/de uso. Deve ser distinguido o explicar-começo do explicar-por que, afinal

no explicar-como se trata do que é feito. É exibido um modo de ação. O explicar-como é uma explicação pragmática. O explicar-como é a resposta de Wittgenstein à pergunta por um método filosófico descritivo.

§ 8 Até agora tínhamos apenas um caso especial, no qual uma palavra representa algo sensorialmente perceptível. Podemos ainda distinguir entre explicações ostensivas (apontando) e verbais. Também as últimas são explicações pragmáticas no sentido do § 8.

III. O que se segue da abordagem do segundo Wittgenstein para a aclaração dos “conceitos dados a priori”?

§ 1 Como se procede, em Wittgenstein, com aquelas ‘palavras’ pelas quais a filosofia se interessa particularmente, portanto, com aquelas palavras que representam “os conceitos dados a priori”? Sob ‘conceito’ pode, agora, ser compreendido simplesmente um modo determinado de aplicação/de uso. Se esses conceitos nos são dados efetivamente a priori e, portanto, não podemos nos imaginar uma vida humana sem eles, parece difícil se transportar para uma situação na qual tal palavra tenha que ser primeiramente ainda explicada a alguém. Mas – como disse – explicamos a alguém o que nós entendemos com aqueles conceitos, na medida em que nós lhe apresentamos os diversos modos de aplicação/de uso dos termos gerais.

§ 2 As dificuldades e os aspectos adicionais são os seguintes:

1. De que maneira, em Wittgenstein, as explicações de tais palavras são verbais e não-verbais, e se não-verbais, como isso se distingue da explicação de palavras como “vermelho”?

2. Somos remetidos a palavras que têm uma função totalmente diferente na linguagem do que os termos gerais, por exemplo, “não”, “e”, “isto”, “agora”, “aqui”. Os últimos são os assim chamados termos singulares, que também são chamados de indexicais.

3. O modo de aplicação/de uso de muitas dessas palavras está ramificado com o de outras palavras. Resulta uma “rede de conceitos”. Isso é o fundamento para a dificuldade de explicá-los, mas permite também passos parciais. Entretanto, não é visualizável como tal rede de conceitos se deixaria explicar sob os pressupostos de Wittgenstein.

4. Se filósofos introduzirem expressões novas ou aplicarem expressões da linguagem ordinária com sentido distinto do que são

empregadas nela (cf. lição 4 A, § 2), vale a reivindicação de Wittgenstein segundo a qual elas precisam ser explicadas com especial atenção. Nesse caso, um problema resulta para os conceitos tal como eles ocorrem em Hegel: os conceitos que Hegel usa – como “reflexão-em-si”, “reflexão-endo-em-si”, “negatividade absoluta”, devem, em geral, ser explicados ainda no sentido de Wittgenstein?

IV. Três pontos críticos gerais acerca da posição de Wittgenstein

§ 1 O primeiro Wittgenstein, do *Tractatus*, parte de uma relação imediata das palavras com os objetos do mundo. Nela reside a diferença entre as “proposições com sentido” e as “sem sentido” dos filósofos. Apenas devem ser usadas aquelas palavras que designam algo real, algo palpável. Contudo, também o segundo Wittgenstein não abandona a pretensão segundo a qual o significado de uma palavra tenha que ser uma coisa singular que se pode intuir. Ele exige que se apresente o significado das palavras em jogos de linguagem. Para isso, uma citação das *Investigações Filosóficas*, § 66:

Observe uma vez, por exemplo, os processos que nomeamos ‘jogos’. Eu entendo jogos de tabuleiro, jogos de cartas, jogos de combate, etc. O que é comum a todos eles? – Não diga: ‘eles devem ter algo em comum, senão não se chamariam ‘jogos’ – mas sim olhe se a todos eles há algo em comum [...]. Como disse: não pense, mas sim olhe! – Olhe, por exemplo, os jogos de tabuleiro com suas múltiplas afinidades. Agora passe para os jogos de cartas: aqui tu encontras muitas correspondências com aquela primeira classe, mas muitos elementos comuns desaparecem, outros são acrescentados. Se nós vamos além, para os jogos de bola, por exemplo, assim algo comum é mantido, mas muito é perdido [...].

Wittgenstein observa que o significado de uma palavra é algo universal. Por causa disso, ele começa a procurar as semelhanças. Esse universal não é nenhuma coisa singular. Ao lado dos jogos diversos não há também ainda o comum deles mesmos, o jogo, como um objeto separado, existente por si. Descobrir o comum dos jogos é uma realização do pensar e seu resultado um pensamento, uma representação universal, que na palavra adquire uma designação sensível.

A contradição de Wittgenstein consiste no fato de que ele exige descobrir o comum, que, porém, não se deve poder pensar. Deve-se

intuí-lo; mas isso, com efeito, não funciona. Wittgenstein fala das “afinidades”, “correspondências” e dos “elementos comuns” dos jogos, que ele não pode ter encontrado pelo intuir, para imediatamente negar que se possa ter o “comum” caracterizado pela palavra.

Para ele, real é apenas o que se pode intuir. Com essa medida empirista, Wittgenstein quis zelar pela clareza no pensamento. Tudo o que pertence ao pensar é medido nesta medida, o resto é disparate metafísico. Esse já começa nas realizações elementares do espírito, de descobrir afinidades nos diversos objetos e de retê-las na palavra. Somente pode-se confiar nos fatos, no palpável, no sensorialmente dado, ao contrário do pensar, que é pura quinquilharia (Schnickschnack) metafísica. Aquilo que é problemático e questionável no método de Wittgenstein é, portanto, seu empirismo radical, que, no segundo Wittgenstein, experimenta uma reviravolta pragmática.

§ 2 A aclaração wittgensteiniana do significado da palavra desemboca (ansetzen) no uso da palavra: “O significado de uma palavra é seu uso na linguagem” (Investigações Filosóficas, § 43). O método do jogo de linguagem por ele desenvolvido pressupõe obstinadamente que não se sabe o que uma palavra significa. A fim de descobrir o significado das palavras são engendradas situações nas quais os participantes tratam de descobrir o que as palavras significam no seu uso.

Isso, porém, não logra êxito, já que para isso seria necessário saber o que as palavras significam. O uso das palavras sem significado não pode proporcionar a essas nenhum significado, já que o uso das palavras pressupõe seu significado. A equiparação do significado e do uso da palavra é, portanto, falsa.

§ 3 Na linguagem reside uma realização cognitiva, a qual é deixada de lado tanto pelo primeiro como pelo segundo Wittgenstein. As palavras não têm nenhuma relação de representação imediata com as coisas no mundo. As palavras são representações universais designadas que vão além da singularidade imediata. A palavra “negro”, por exemplo, se relaciona com a universalidade das características raciais determinadas e abstrai das singularidades das circunstâncias de um negro determinado – por exemplo, que há tal e tal que vive em favelas e tal e tal que possui uma banheira dourada, porque para o que é conceituado com a palavra “negro”, essas singularidades representam acidentalidades. E, por isso, as singularidades não são jamais uma

objeção no sentido de que não se possa saber exatamente o que a palavra “negro” propriamente significa.

A palavra “negro” é sempre algo diferente do que um negro determinado, que está diante de mim, com olhos azuis e uma altura de 1,80 m. Ela (o negro como palavra) nem deve ser verificada nesse critério (aproximadamente: de fato, ele tem pele negra – mas, donde se soube exatamente de que isso é um exemplar no qual posso examinar a palavra “negro?”), nem é refutável por um negro com vitilagem. Assim, a fim de poder identificar algo determinado como o caso de uma palavra já tenho que dispor sobre aquela palavra em sua universalidade.

Bibliografia

FREGE, G. Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl [Fundamento da aritmética: uma investigação lógica-matemática sobre o conceito do número] (1884). Stuttgart: Reclam, 1995.

STRAWSON, P. F. Analysis, Science and Metaphysics [Análise, ciência e metafísica]. In: Rorty, R. (Ed.): The Linguistic Turn [A guinada linguística]. Chicago: the University of Chicago Press, 1967.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Das Blaue Buch. Eine Philosophische Betrachtung (Das Braune Buch). In: Schriften Vol. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____. Inverstigações filsóficas. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. O livro azul. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. O livro castanho. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. Philosophische Untersuchungen (1953). Kritisch-genetische Edition. Joachim Schulte (ed.). Frankfurt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

_____. Tractatus logico-philosophicus, Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

_____. Tractatus Logico-Philosophicus. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1993.

Prosseguimento com a filosofia analítica da linguagem: o objeto e as palavras, ou seja, os conceitos intencionais relacionados a um objeto (Tugendhat I)

Agora, quero começar a exemplificar o método analítico da linguagem através de duas questões conteudísticas que surgiram em Husserl e as quais Ernst Tugendhat, em suas Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem (1976), discutiu pormenorizadamente. O que é um objeto e o que são palavras, ou seja, conceitos intencionais relacionados a um objeto, que exprimem o fenômeno da consciência como intencional? Estas são duas questões com as quais me ocuparei na sequência. Contudo, agora, reterei minhas críticas e limito minhas exposições, em primeiro lugar, como uma apresentação da posição de Ernst Tugendhat.

I. Objeto: distinção entre os objetos abstratos, os estados de coisas e os objetos espaço-temporais

§ 1 Também a palavra “objeto” é uma palavra filosófica artificial. Não nos interessa nem seu uso vago na linguagem ordinária, nem o percurso da história do seu uso na filosofia moderna. Visto que nós nos interessamos pelos conceitos “dados a priori”, a palavra “objeto” apenas pode ser interessante ali onde ela é tomada como tal conceito.

§ 2 Há três fixações da expressão “objeto”:

a) O discurso vago do sujeito-objeto como constitutivo para o ser humano: o objeto como “defronte” ao sujeito.

b) Kant fala da objetividade no sentido do conhecimento (da experiência) e Hegel da objetividade do conhecimento pensante. Aqui

o “objetivo” entra em cena como o característico do conhecimento ou do pensamento que se refere ao conteúdo da coisa.

c) O significado do “objeto” em Frege, Husserl e na filosofia analítica da linguagem: aqui o “objeto” é tudo aquilo do que nós podemos atribuir e desautorizar predicados (cf. HUSSERL, *Ideias*, § 3).

Sob o conceito “objeto” no sentido do item (c) cai, portanto, tudo aquilo pelo qual um termo singular está: tanto as pessoas quanto as coisas, igualmente os acontecimentos, os pontos espaço-temporais, assim como os objetos abstratos. Não há nada que não seja um objeto. Nesse sentido, isso mostra que “objeto” é um pseudopredicado, uma expressão embaraçosa para tudo o que é algo; e assim é possível orientar-se melhor pela palavra “algo”. É claro que, com isso, encontrou-se um conceito “dado a priori”, porque não podemos pensar nosso discurso sem a palavra “algo” e sem os termos singulares e sem a subsunção do singular sob os predicados universais.

§ 3 “Algo” é pronome indefinido. O que está entendido com um objeto é, contudo, o singular respectivamente entendido. É a função de um termo singular indicar qual singular, quer dizer, dentre todos os singulares, qual deles está entendido, ao qual o predicado universal, que segue no termo singular, deve dizer respeito. Peter Strawson designou essa função do termo singular como identificador (cf. STRAWSON, *Individuals*, 1958; *Coisa singular e sujeito lógico*).

O poder-identificar implica que se têm critérios para a identidade e a diferença das coisas. O uso das expressões “algo”, “qual?“, o uso dos termos singulares e a identificação do objeto (com auxílio do “=”, do signo ser igual) se ligam um com o outro. Elas formam, para Tugendhat, “uma rede dos conceitos”. Vimos, em Wittgenstein, que a filosofia analítica da linguagem esclarece os conceitos, na medida em que ela esclarece seu modo de uso.

Nesse sentido, explicar o que entendemos por “objeto” significaria mostrar como se poderia explicar seu uso a alguém que ainda não pode utilizar os termos singulares. Nas suas Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem (lições 21-25), Ernst Tugendhat desferiu a tentativa, mesmo que ainda de forma provisória, de uma tal explicação das expressões singulares. Mas, o que significa a identificação dos objetos abstratos no pensar, permanece aqui inexplicado.

§ 4 A tese analítica da linguagem de Tugendhat é, portanto, a seguinte: nossa referência aos objetos se constitui no uso dos signos linguísticos correspondentes, já que a algo singular nós podemos nos relacionar apenas por meio dos termos singulares e do ato de sua identificação.

Parece haver somente três possibilidades de referência a um objeto:

(1) A referência a um objeto se constitui na percepção,

(2) A referência a um objeto se constitui “no pensar/no espírito” ou “na consciência” (Husserl, Idealismo Alemão),

(3) A referência a um objeto se constitui no uso dos signos linguísticos determinados (filosofia da linguagem).

À posição (2) se opõe a posição (3), que é a concepção mais empírica. A posição (3) sustenta a opinião de que a posição (2) não vê o fenômeno do identificar; a posição (2) se representaria a relação a um objeto como um mero ter-frente a si, enquanto ela, na realidade, implica uma referência identificatória ao objeto. Mas, já vimos, e mais tarde veremos mais detalhadamente, que a posição (2) tem, frente à posição (3), algo essencialmente anterior (pelo menos na versão do Idealismo Alemão), porque ela precisamente atribui à consciência os desempenhos cognitivos que na posição (3) não se realizam.

§ 5 De acordo com a filosofia analítica da linguagem, as diversas espécies de objetos não se distinguem, como Husserl havia entendido, pelos seus diversos modos de dadibilidade demonstrativos, mas pelos seus diversos modos de identificação. Um objeto espaço-temporal, para Tugendhat, é identificado espaço-temporalmente; o estado de coisas pelo modo de uso de uma sentença e um conceito pelo modo de uso de um predicado (cf. lição 5, § 10). Aqui, Tugendhat segue, portanto, a Wittgenstein.

§ 6 Podemos, portanto, – assim é a posição da filosofia analítica da linguagem – ‘explicar’ tais palavras como “objeto espaço-temporal”, “estado de coisas” e “conceito”, mas também outras palavras lógico-ontológicas que ficaram tradicionalmente sob o título “pensar”, na medida em que recorremos a uma prática da linguagem, contrastando totalmente à situação das coisas sensorialmente dadas como “vermelho” e “árvore”, que captamos com a percepção.

Assim, na filosofia analítica da linguagem, a linguagem adquire uma importância central adicional: não apenas explicamos as palavras, e frequentemente as explicamos por meio de outras palavras,

mas a explicação de muitas daquelas palavras que correspondem aos conceitos dados a priori remete a uma prática da linguagem. Isso parece despir o discurso dos conceitos dados a priori de uma parte de seus mistérios, pois o fato de que falamos uma linguagem com uma estrutura determinada é um fato empírico. Precisamente essa posição, seguindo Wittgenstein, é a que defende Ernst Tugendhat.

Aqui, gostaria de encaixar um ponto crítico. É correto que a referência identificatória aos objetos espaço-temporalmente dados com suas propriedades ocorre pelo juízo da percepção sensível. Tais juízos da percepção são, por exemplo, “Hans tem olhos azuis”, “Fernanda ri”, “A rosa é vermelha”. Tais sentenças são, de certo modo, insignificantes, porque elas determinam o singular fortuito, conforme propriedades casuais. O olhar é suficiente; para saber, basta olhar. Tais proposições não têm nada a ver com a verdade, a identidade de uma coisa sabida nos pensamentos. Isso já foi corrente a Hegel: “É um dos preconceitos lógicos essenciais que tais juízos qualitativos como “a rosa é vermelha” ou “não é vermelha” podem conter a verdade. Eles podem ser corretos, quer dizer, no círculo limitado da percepção” (HEGEL, Enciclopédia das ciências filosóficas I, § 172).

A verdade de um pensamento sobre um estado de coisas não se deixa, porém, averiguar pela percepção, já que o pensamento sobre uma coisa capta algo que não é acessível à percepção – caso contrário precisar-se-ia, com efeito, refletir de algum modo. A indicação na prática da linguagem, ou seja, no modo de uso de linguagem dos conceitos, deixa inexplicado o que constitui a “identidade” do pensar nos objetos abstratos, não dados sensorialmente.

A identidade no pensar diz que dois lados, que de saída não são iguais (a consciência e o objeto), entre os quais, portanto, subsiste uma diferença formal – senão as declarações de identidade seriam igualmente sem sentido como o “ $A=A$ ” da lógica formal – têm o mesmo e único conteúdo. No caso do pensar, a identidade surge duas vezes como a finalidade do pensar: (i) o pensar estabelece uma identidade entre o sujeito cognoscente e o objeto do conhecimento, na medida em que, no fim, o cognoscente sabe o que é o objeto, isto é, tem o conteúdo do objeto na cabeça, a saber, nos seus pensamentos, e (ii) em segundo lugar, no resultado do pensar, a identidade da coisa é sabida, isto é, o que constitui sua especificidade. Portanto, deve ser distinguida a identificação

dos objetos espaço-temporais por meio da percepção da identificação pensante dos objetos abstratos, quer dizer, dos estados de coisas.

II. Palavras, ou seja, conceitos intencionais relacionados a um objeto

§ 7 Husserl entendeu que nós reconhecemos, na percepção interior, que vivências determinadas são intencionais (cf. lição 3, § 6). Mas é questionável se há uma percepção interior e mesmo que é possível haver tal percepção: as intenções e as opiniões não são, para Tugendhat, contra a suposição de Husserl, vivências e, em geral, nem acontecimentos, mas sim disposições, e precisamente disposições às declarações verbais e às ações. Na verdade, a questão é: em que consistem essas disposições?

§ 8 Na realidade – assim na filosofia analítica da linguagem – também Husserl se orienta simplesmente pela linguagem, na medida em que ele constata que “entender”, “pretender”, etc., têm que ser completados por um objeto gramático. Trata-se, portanto, das palavras, ou seja, dos conceitos relacionais relacionados a um objeto. Ou seja, os conceitos não podem ser explicados sem se relacionar a um relato, quer dizer, a um objeto.

§ 9 Um excuro sobre os fenômenos intencionais e não-intencionais da consciência: depende da palavra ou do fenômeno da consciência para ela ser relacional, ou seja, intencional? A resposta de Tugendhat diz aproximadamente o seguinte: há tais fenômenos da consciência e, por causa disso, é possível explicar tais palavras, ou seja, tais conceitos apenas dessa maneira. Mas, não há, então, a possibilidade que se mostra, de que aquilo para o qual usamos uma palavra relacional, ou seja, um conceito relacional se mostrar como não-relacional? Mas, como se decide se não se trata, então, de um outro fenômeno da consciência, que com essa palavra não podemos entender de modo algum? Tomamos, por exemplo, a palavra “medo”. Por que designamos também fenômenos não-relacionais da consciência com essa palavra? Porque “temer” é explicado por vários critérios,

1. Um critério relacional: a opinião de um mal futuro, portanto, o entender que está relacionado a um mal futuro.

2. Um critério não-relacional: o ter sentimentos ou sintomas determinados.

Parece ser convencional, quando existe apenas o caso (2), se ainda denominamos isso também “medo” ou usamos uma outra palavra, por exemplo, a palavra “angústia”.

Mas, podem-se separar mais estritamente as palavras, ou seja, os conceitos relacionais/intencionais e não-relacionais/intencionais. Heidegger, por exemplo, distingue afetos como sentimentos (no sentido do sentir) dos afetos como *Stimmungen*: o que é comumente traduzido por tonalidades afetivas (atmosfera) (cf. HEIDEGGER, O que é metafísica, p. 30 s.). Os sentimentos, de acordo com ele, são afetos dirigidos, relacionados a um objeto. As tonalidades afetivas são disposições totais não relacionadas a um objeto, não dirigidas. Assim como Heidegger distingue o medo como afeto relacionado a um objeto da angústia, como tonalidade afetiva não-dirigida, ou seja, indeterminadamente dirigida, assim, numa distinção que foi introduzida na discussão filosófica por Kierkegaard, no seu escrito O conceito de angústia, o tédio relacionado a um objeto de algo (o ser entediado por algo que é dirigido a um objeto) é distinguido do tédio profundo como “algo é entediante para alguém” (de modo que ‘algo’ é o momento ôntico indeterminado e alguém é o momento existencial indeterminado). O tédio profundo, portanto, a depressão, é, para Heidegger, uma tonalidade afetiva não relacionada a um objeto, portanto um fenômeno não-relacional, não-intencional da consciência. Sobre o tédio profundo, Heidegger diz: “O tédio profundo [...] reduz consigo, a uma estranha indiferença, todas as coisas, pessoas e o próprio sujeito” (p. 46).

Há, na verdade, conceitos relacionais e também intencionais, que não se baseiam, desse modo, nos vários critérios, como, por exemplo, “querer” e “entender”. Por isso, nesses não se pode mostrar empiricamente que o fenômeno da consciência é não-relacional. Com isso, se corrobora a separação estrita de Heidegger entre estados da consciência intencionais e não-intencionais.

§ 10 Por onde se distingue uma relação de consciência intencional de outras? A resposta de Husserl é: trata-se de um “ser dirigido”. Contudo, essa resposta é, de acordo com Tugendhat, metafórica e não serve para nada. No seu livro Autoconsciência e autodeterminação (1979), a tese de Tugendhat é a seguinte: nas relações de consciência intencionais, o objeto a ser completado é sempre um estado de coisas.

Ora, pode-se identificar os estados de coisas somente pelas sentenças correspondentes (cf. acima, § 5). Portanto, em Tugendhat, também a explicação dos conceitos relacionais dados a priori parece remeter a uma prática da linguagem.

§ 11 Esse resultado da filosofia analítica da linguagem é, porém, pouco satisfatório. Não tanto por causa do fenômeno da consciência das intenções inconscientes. A descoberta das intenções inconscientes transformou esse conceito mesmo que já estivesse assentada nele, porque também as intenções e as opiniões se baseiam em dois critérios. “Querer” e “entender” são, para Tugendhat, de fato disposições às declarações verbais e às ações. Por isso, pode-se sempre ainda falar de intenções e de opiniões se se deixa existir um dos critérios, isto é, a articulação verbal. Visto que uma intenção inconsciente indubitavelmente não pode ser articulada agora, mas retrospectivamente ela poderia ser articulada sob as condições adequadas.

Ora, ocorre, para a filosofia analítica da linguagem, o seguinte problema: o problemático é que nas entidades que não são capazes de falar, nós não poderíamos falar, então, de “querer” e de “entender”. Como essas entidades podem se relacionar aos estados de coisas? E o que segue daqui para a explicação de “querer” e de “entender”? Até agora ninguém explicou suficientemente esses conceitos ao modo filosófico da linguagem.

Mas, parece que a filosofia analítica da linguagem não pode resolver de modo algum esse problema, porque ela está totalmente fixada na sua compreensão de que a referência aos estados de coisas ocorre tão-somente pelo uso dos signos linguísticos e, nesse caso, não tem em consideração ou, em todo caso demasiadamente pouco, o papel cognitivo do pensar.

§ 12 Diria o seguinte: nas entidades que não são capazes de falar, nós não podemos falar de “querer” e de “entender”, porque para ambos o pensar é constitutivo, e às entidades que não são capazes de falar não compete essa capacidade. Os animais se relacionam com os estados de coisas pelo sentimento e pela percepção. Para entidades falantes, os desempenhos mentais são, porém, constitutivos do pensar, que vão para além do sentimento e da percepção. Aqui vemos, portanto, novamente que a posição analítica da linguagem negligencia o desempenho mental do pensar na explicação da consciência.

Com isso, fica claro também o déficit da determinação de Tugendhat do “querer” e do “entender” como disposições às declarações verbais e às ações. Falta para Tugendhat indicar em que essas disposições consistem. No meu entender, essas disposições consistem no poder de pensar, ou seja, no poder de refletir racionalmente. “Querer” e “entender” competem a entidades que podem pensar ou refletir racionalmente, portanto, buscam a identificação dos objetos no conhecimento pensante. Exatamente dessa maneira Aristóteles determina o querer (cf. *Ética a Nicômaco*, livro III, cap. 4-6). Para Aristóteles, diferente do desejar, a vontade é uma aspiração efetiva de ação, e precisamente uma aspiração em virtude da decisão racional, quer dizer, a aspiração associada a um raciocínio (*prohairesis*).

Bibliografia

ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os pensadores, 4).

_____. *Nikomachische Ethik*, O. Gigon (Ed.). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1978.

FINK-EITEL, H. *Affekte. Versuch einer philosophischen Bestandsaufnahme [Afetos. Tentativa de uma inventariação filosófica]*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Vol. 40.4. O. Höffe, Chr. Rapp (Eds.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Was ist Metaphysik?* 12ª ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. *O que é metafísica?* Coleção Os Pensadores, Vol. XLV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I [Enciclopédia das ciências filosóficas I]*, Vol. 8 da *Hegel Werke*. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Com uma introdução e um índice das matérias e dos nomes de Elisabeth Ströker*. Hamburg: Felix Meiner 2009.

_____. *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia Fenomenológica. Ideias & Letras*. São Paulo: Aparecida, 2006.

KENNY, Athony. *Action, Emotion and Will [Ação, emoção e vontade]*. London: Routledge, 1963.

KIERKEGAARD, Sören. *Der Begriff Angst (Título original: Begrebet Angst)*. In: *Gesammelte Werke. Abt. 11/12*. 3ª edição. E. Hirsch, H. Gerdes, H. H. Junghaus (Eds.). Trad. de E. Hirsch. Gütersloh: Gütersloher-Verlagshaus, 1991.

_____. *O conceito de angústia*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls a partir do original de SKS 4, 2008.

MACINTYRE, Alasdair C. *The Unconscious. A Conceptual Analysis*, London: Routledge & Kegan Paul, 1958; Alemão: *Das Unbewußte. Eine Begriffsanalyse [O inconsciente. Uma análise conceitual]*. Com uma introdução de Richard S. Peters. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

STRAWSON, P. F. *Individuals*, London: Methuen & Co Ltd, 1959; Alemão. *Einzelding und logisches Subjekt [Coisa singular e sujeito lógico]*. Stuttgart: Reclam 1972.

[TUGENDHAT, Ernst. Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem. Ijuí: Ed. Unijuí. 2006.

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

_____. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung [Autoconsciência e autodeterminação]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

LIÇÃO 7

De acordo com a filosofia analítica da linguagem, as sentenças filosóficas são analíticas ou sintéticas? (Tugendhat II)

A presente lição tem duas partes: na primeira parte, acrescentarei alguns pontos acerca do método analítico da linguagem. Na segunda parte, passarei à controvérsia Kant-Hume, com o que realizarei a transição ao método transcendental de Kant.

I. Suplemento ao método analítico da linguagem

§ 1 Depois de ter apresentado, na última lição, as explicações analíticas da linguagem dos conceitos filosoficamente relevantes (e, com isso, a explicação dos conceitos dados a priori), através dos dois complexos de exemplos – o que é um objeto e o que são conceitos intencionais relacionados a um objeto? – coloca-se a questão se, conforme essa concepção analítica da linguagem da filosofia, as sentenças filosóficas são analíticas ou não. Veremos que a filosofia analítica da linguagem está inclinada à posição segundo a qual as sentenças filosóficas são analíticas (cf. TUGENDHAT, 1976, especialmente lição 27).

§ 2 A primeira dificuldade é a seguinte:

1. Uma explicação ou definição jamais é ela mesma uma sentença analítica, mas pode apenas implicar sentenças analíticas. Sim, vimos que as definições da essência são tanto analíticas como sintéticas (cf. lição 2, § 5).

2. Exatamente quando partimos das premissas da filosofia analítica da linguagem é que se torna questionável até que ponto, na explicação das palavras filosóficas, chegamos, em geral, às definições.

3. Na medida em que a explicação não pode ser verbal, portanto, tem o caráter ostensivo, indicativo (cf. lição 5, § 8), na filosofia, não damos uma explicação, mas descrevemos apenas como se sucederia o “dar” uma explicação.

§ 3 Para chegar à dificuldade decisiva, pode-se pressupor que a dificuldade do § 2 não existe e, assim, podemos definir uma palavra filosoficamente relevante.

Na filosofia analítica da linguagem, um exemplo popular para uma definição de um conceito filosoficamente relevante é a definição de conhecimento. Pode-se definir o conhecimento da seguinte maneira:

Conhecer algo significa: S sabe que p.

Ora, o que diz a definição dessa sentença? A definição tem três partes:

1. S crê que p.
2. P é verdadeiro,
3. S pode justificar que p.

Conforme essa definição, o conhecimento é uma crença verdadeira justificada (cf. PLATÃO, Teeteto).

Com essa definição, nos aproximaríamos o mais perto possível do protótipo de uma sentença analítica, como, por exemplo, “todos os solteiros são homens não-casados”, que se funda na definição: x é um homem e x é não-casado.

§ 4 A sentença “os solteiros são homens não-casados” valeu por muito tempo, na filosofia analítica da linguagem, como o protótipo de uma declaração analítica, que é necessariamente verdadeira em virtude do seu significado. Isso fica bem manifesto no esclarecimento de Quine do que seja “analítico”: “Uma declaração é analítica se ela é verdadeira em virtude dos significados, independentemente dos fatos” (QUINE, Dois dogmas do empirismo, 1997, p. 27).

Contudo, na tese de que a sentença “solteiros são homens não-casados” é nesse sentido uma declaração analiticamente verdadeira, que é necessariamente verdadeira em virtude do seu significado, se opõe que essa definição de “solteiro” é uma estipulação, uma instituição ou uma convenção. Ela não é nem verdadeira, nem falsa. Em todo caso, ela é verdadeira, com efeito, apenas por convenção. Afinal, que a palavra “solteiro” signifique o mesmo que “homem não-casado” é tão-somente um fato histórico. Portanto, é contingente que para a combinação

“não-casado/masculino” tenha sido cunhada uma palavra própria. Inversamente, o significado que essa palavra adquiriu não está escrito na “testa”. A palavra “solteiro” poderia também ter sido empregada de maneira diferente.

Agora, se coloca a questão: também as explicações dos conceitos filosoficamente relevantes, como a explicação do conhecimento, exprimem apenas uma convenção? À diferença de tais palavras como “solteiro” ou também “vermelho”, temos, de fato, aqui a representação de que a explicação tem que ser ‘adequada’. O que está entendido aqui com adequação? Está entendido o seguinte: adequado ao fenômeno dado, portanto, estar em concordância com o estado de coisas dado (assim, na lição 6, § 9 excursão). Então, também nas explicações filosóficas, temos que poder dizer que elas são verdadeiras, porque elas estão em concordância com o estado de coisas, enquanto as explicações do “solteiro” etc. aparentemente não podem ser verdadeiras, mas sim são convencionais.

§ 5 Para a solução da dificuldade mencionada no § 4, a saber, que uma explicação filosófica tem que ser adequada ao fenômeno ou ao estado de coisas, portanto, tem que ser verdadeira nos moldes da filosofia analítica da linguagem, faz-se a seguinte consideração: para cada explicação de uma palavra vale que ela pode ser empiricamente verdadeira ou falsa, na medida em que com a explicação deve ser buscado o emprego efetivo da palavra numa comunidade linguística. Secundariamente, vem ao caso que, nas palavras filosoficamente relevantes, não podemos renunciar a essa prática da linguagem empiricamente dada. Exatamente esta é a posição de Ernst Tugendhat.

Expliquemos a adequação fenomenal da explicação filosófica num exemplo: designemos a estrutura parcial de nossa linguagem que torna possível exprimir nela conclusões de cálculo do predicado, como, por exemplo, o silogismo: todos os homens são mortais, Sócrates é um homem, portanto, Sócrates é mortal, de estrutura S. É bem provável que seja empiricamente verdadeiro que todas as linguagens humanas são S-linguagens. Mas, mesmo que fosse o caso disso ser falso, é empiricamente verdadeiro que falamos uma linguagem-S. Não podemos abrir mão da estrutura-S de nossa linguagem. Sem ela nos tornaríamos mais ‘pobres’.

§ 6 Para a filosofia analítica da linguagem, a inferência do § 5 diz: o filósofo que explica o que significa, por exemplo, o conhecimento ou que

explica partes da estrutura-S da linguagem, leva a cabo uma investigação empírica. As investigações filosóficas não são, portanto, a priori, mas sim empíricas: elas ambicionam uma adequação empírica numa prática da linguagem, que de antemão parece evidentemente indispensável.

§ 7 Portanto, para Ernst Tugendhat, é enganoso supor que as investigações filosóficas são distinguidas pela aprioricidade, como o próprio Tugendhat o fez originalmente. Antes pelo contrário, elas devem, de acordo com ele, ser distinguidas pela sua empiricidade diversa. De uma investigação linguística, a investigação filosófica não se distingue pela aprioricidade, mas sim pela perspectiva da 1ª pessoa, portanto, pelo fato de que ela é reflexiva. A isso pertence

1. o postulado de uma ‘explicação’ de um conceito que proíbe tematizar a própria linguagem numa metalinguagem (como na linguística ou como no primeiro Wittgenstein, o da linguagem ideal-artificial), quer dizer, temos que poder tematizar nossa linguagem em nossa própria linguagem e não meramente numa metalinguagem,

2. que se coloca o problema da indispensabilidade ou irredutibilidade de um conceito, e a isso se liga

3. que se consente sobre outras linguagens na 2ª pessoa, que elas não são simplesmente descritas na 3ª pessoa, mas sim são consideradas como possibilidades alternativas do próprio falar e do compreender e da possibilidade da ampliação da própria prática linguística e da prática da compreensão.

§ 8 Disso resulta, em Ernst Tugendhat, a seguinte autocorreção:

1. Do fato de nesse caso se tratar de conceitos dados a priori foi falso inferir que as sentenças filosóficas são a priori.

2. O discurso sobre os conceitos dados a priori é, por sua vez, enganoso. É mais correto falar da indispensabilidade evidente ou da irredutibilidade. O abandono do pensamento do a priori leva a filosofia analítica da linguagem ainda mais estritamente ao empirismo. Ela desemboca num empirismo dos conceitos.

O empirismo da filosofia analítica da linguagem moderna se mostra na sua tomada de decisão na controvérsia Kant-Hume, na qual a filosofia analítica da linguagem toma partido por Hume. Por isso, a relação Kant/Hume deverá ser iluminada mais detalhadamente.

II. Kant e Hume

§ 9 Ora, tratemos, agora, da concepção kantiana de um a priori sintético. O a priori sintético deve ser ‘necessário’ no sentido forte (não físico) como o a priori analítico. Inversamente a Husserl, Kant não invoca uma intuição da essência. Ele é, em primeiro lugar, um empirista. Ele reprova as sentenças metafísicas, isto é, aquelas que contêm conceitos que não se relacionam à experiência. Porém, ele objetiva juízos que não se fundam na experiência, mas que tornam possível a experiência, e esses devem ser sintéticos a priori. Kant chegou a essa ideia, porque ele entendeu não poder solucionar as dificuldades que Hume levantou.

§ 10 Com que dificuldade David Hume se viu confrontado? Para isso, o seguinte relatório da concatenação de ideias no livro de Hume, *Treatise of Human Nature* (Tratado da Natureza Humana, vol. I, livro I, parte 3), é necessário.

1. Uma relação de causalidade entre dois acontecimentos parece pressupor uma ‘necessary connection’, portanto, uma ‘conexão necessária’ entre eles. Mas, tal conexão necessária não deve ser fundamentada a priori, já que no conceito de um acontecimento não está contido que ele tem uma causa. Então, essa conexão pode ser apenas empiricamente fundamentada. O que é dado empiricamente, contudo, é somente uma ‘constant conjunction’, quer dizer, uma ‘conjunção constante’, que surge habitual e regulamente.

2. Se se trata apenas de uma ‘constant conjunction’ (conjunção constante) de A e de B na experiência que se teve até agora, com que direito inferimos, então, nos casos novos, que se A for dado, também B será o caso, ou, em outras palavras: dado A, segue-se necessariamente B? Hume diz: o pressuposto é aqui o princípio de que os casos dos quais ainda não temos experiência são comparáveis com aqueles que ocorreram em nossa experiência até o presente, portanto, que o curso da natureza permanece em todo o tempo uniformemente o mesmo. Só, então, a conjunção constante experienciada até agora pode ser compreendida como sendo a expressão de uma conectividade universal e necessária, que é indiferente contra o limite da experiência até o presente.

Mas esse princípio não vale a priori. Porém, se ele é fundamentado pela experiência, ele teria que se pressupor a si mesmo. Portanto, esse princípio não é fundamentável. O princípio da causalidade, o nexo

necessário de A e de B, de acordo com Hume, não se funda na razão, “em nenhum caso é adquirido pelos atos do pensar a priori” (Enquiry IV.i, 37), mas sim se funda na experiência do hábito, tal como nos animais (algo semelhante a isso diz Wittgenstein, em Sobre a certeza, § 287).

§ 11 O problema de Hume assumido por Kant é: como o pensar acede da experiência à necessidade e universalidade do conhecimento? O princípio mencionado no § 10b da uniformidade do curso da natureza, da semelhança dos casos desconhecidos com os casos conhecidos, é também denominado de princípio da indução.

A inferência indutiva é inferir todos os casos de alguns casos – aqueles dos quais tivemos experiência. O problema da indução, na sua versão mais simples, diz: o que fundamenta a transição do número finito dos casos conhecidos de uma coincidência de duas determinações gerais no singular, por exemplo, que os respectivos metais singulares são condutores elétricos, para o juízo universal correspondente, por exemplo, os metais são condutores elétricos? Como podemos transitar dos juízos particulares para o juízo universal desses casos determinados para todos ou dos casos determinados já conhecidos para os casos ainda não conhecidos?

No silogismo indutivo, portanto, a sentença universal “o metal é um condutor elétrico” é checada quando se verificam algumas ou muitas espécies de metal (ouro, prata, cobre, chumbo etc.) na sua condutibilidade elétrica e a partir daí se infere a sentença universal “o metal é um condutor elétrico”.

Esse silogismo enquanto silogismo é evidentemente deficitário. Ele não é logicamente válido: a verdade das premissas é compatível com a falsidade da conclusão. Em nosso exemplo também é evidente em que isso reside. O problema nesse silogismo é que nas espécies de metal enumeradas, o que cai sob a rubrica ‘metal’ não está exaurido.

Repetindo e resumindo em seus traços gerais: o problema da indução consiste no seguinte: como podemos aceder do singular ao universal? A redução de Hume da relação de causalidade a uma ‘constant conjunction’ (conjunção constante) (§ 10a) o leva, pelo princípio da uniformidade do curso da natureza, a colocar o problema da causalidade num contexto amplo de autorização da inferência indutiva: inferimos sobre todos os caso a partir de alguns casos particulares aos quais tivemos acesso.

§ 12 Também Kant trata ambos os problemas e coloca, primeiramente na “Dedução transcendental”, a fundamentação

do princípio da causalidade (na “2ª analogia da experiência”) nos moldes da fundamentação do princípio da indução implementada, qual seja: que todas as aparências estão, sem exceção, numa concatenação conforme leis necessárias (cf. A 113 s.). Na próxima lição, eu me restringirei à problemática mais geral tratada na Dedução transcendental e não tratarei a fundamentação do princípio da causalidade na 2ª analogia da experiência.

§ 13 A razão pela qual tratarei essa problemática em Kant é a seguinte:

1. Pode-se pôr a concepção empirista da filosofia sugerida na parte A à prova pela confrontação com o conceito de aprioricidade forte de Kant e mostrar que ela não logra êxito – mas também o próprio Kant não logra êxito em progredir da experiência ao conhecimento.

2. Pode-se mostrar a importância (a partir dos Individuals, de Strawson), mas simultaneamente da relevância limitada (como Tugendhat destacou) dos chamados ‘argumentos transcendentais’ para a filosofia analítica da linguagem de hoje. Nos argumentos transcendentais, um fator é tomado como a condição de possibilidade de um outro fator B (se necessário de uma atividade). Com a restrição dos argumentos transcendentais, a direção empirista da filosofia analítica da linguagem é perfeita.

Para a próxima lição:

Na próxima lição, tratarei, em primeiro lugar, resumidamente a “Estética transcendental” (B 34-46). Minha interpretação da “Dedução transcendental” se orientará principalmente pela 1ª edição da Crítica da Razão Pura, sobretudo pelo trecho A 104-114. Recomenda-se, também, em especial, os §§ 1-18 (B 132-140) da 2ª edição.

Bibliografia

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, 2nd ed. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1987. Alemão: HUME, David. *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Buch I: Über den Verstand. Tradução, anotações e registro de Theodor Lipps, com uma introdução de Reinhard Brandt (Ed.). Hamburg: Felix Meiner, 1989. Tradução portuguesa: *Tratado da Natureza Humana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. Edição brasileira: *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2ª ed. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

QUINE, Willard van Orman. *Zwei Dogmen des Empirismus (1997) [Dois dogmas do empirismo]*. In: QUINE. *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays [De um ponto de visto lógico. Nove ensaios lógico-filosóficos]*. Frankfurt am Main: Ullstein Taschenbuchverlag, 1979.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

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

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 2000.

_____. *Über Gewissheit [Sobre a certeza]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

O método da filosofia transcendental. O apriori sintético em Kant

A presente lição trata do método da filosofia transcendental de Kant. Na primeira parte, discutir-se-á criticamente a subjetivação de Kant do apriori sintético na “Estética transcendental” e na “Dedução transcendental”. Na segunda parte, iluminar-se-á criticamente a tentativa de Kant de demonstrar, na “Dedução transcendental”, que todas as aparências estão sujeitas a uma regularidade sem exceção.

I. A subjetivação de Kant do apriori na “Estética transcendental” e na “Lógica transcendental”

§ 1 No contexto dos conceitos de espaço e de tempo resultam, para Kant, as primeiras sentenças sintéticas a priori. Deixo de lado aqui a tese de Kant de que as sentenças da geometria, e até mesmo as da aritmética, devem ser sintéticas a priori (para Hegel, essas sentenças são analíticas) e me limito às próprias sentenças sintéticas a priori sobre o espaço e o tempo: o espaço e o tempo são formas subjetivas necessárias da intuição a priori, que servem de base para todas as aparências (cf. B 38, B 46).

No seu comentário à Crítica da Razão Pura, com o título *The Bonds of Sense* (Os Limites do Sentido), Strawson esclarece isso da seguinte maneira: o espaço e o tempo são formas universais da singularidade: todo singular concreto fica no espaço e no tempo (também Hegel formula algo semelhante a isso).

§ 2 A sentença “todo singular (concreto) fica no espaço e no tempo” é analítica? O conceito “do singular” implica o espaço e o

tempo? Ou temos que deixar em aberto se podem existir também coisas singulares que não ficam no espaço e no tempo? Para Strawson e Hegel, o espaço e o tempo são, de fato, os momentos universais e necessários de todo o empírico. Eles são diretamente a definição da essência do que significa a realidade efetiva exterior (como vimos, uma definição da essência ultrapassa a alternativa entre analítico e sintético, entre empírico e a priori (cf. a lição 2, § 5)).

§ 3 Se aquela sentença não é analítica, o que se segue, então, é que não podemos pensar o singular diferentemente do que no espaço e no tempo? Conforme a concepção de Kant do apriori sintético, isso é uma sentença não analítica que é necessária, mas não no sentido empírico da necessidade. Por isso, Kant cunha o conceito da necessidade sintético-apriórica. Contudo, essa necessidade sintético-apriórica não tem, então, seu fundamento na coisa, mas sim está disposta na subjetividade cognoscente antes e independentemente da experiência da realidade efetiva exterior.

Ora, como Kant chega à sua compreensão do espaço e do tempo como formas subjetivas necessárias da intuição a priori? (para isso cf. B 36). Os objetos da realidade efetiva exterior, a fim de poderem ser dados à consciência como material, precisam, para Kant, orientar-se pelas “condições de nossa sensibilidade”, caso contrário, eles não se combinariam com a nossa consciência.

Para isso é responsável a capacidade da intuição, a qual, na medida em que traz o material sob suas “formas puras da intuição”, torna-o comensurável à consciência. Essas formas meramente subjetivas da sensibilidade são encontradas por um procedimento de subtração. O que é comum a todas as impressões dos sentidos é delas subtraído como forma subjetiva, enquanto condição de possibilidade de todas as impressões singulares dos sentidos. Com isso, o espaço e o tempo, os momentos universais e necessários de todo o empírico, são esclarecidos como a mera condição subjetiva da intuição.

Neste contexto, a base do apriori sintético é, para Kant, semelhante a Husserl (cf. lição 4, B § 7), o não-se-pode-pensar-diferentemente. Mas, por que se segue do não-se-pode-pensar-diferentemente a necessidade objetiva do não-pode-ser-diferentemente? Aqui, se põe a alternativa: ou essas formas têm seu fundamento da sua necessidade na coisa ou aqui seguimos uma coerção que tem seu fundamento apenas “na constituição

subjetiva do nosso caráter” (B 38). A questão é, portanto, a seguinte: ou não podemos pensar diferentemente as coisas porque elas são assim, ou elas são assim porque não podemos pensá-las diferentemente?

§ 4 Kant responde essa pergunta claramente com a segunda alternativa, na medida em que ele tira a conclusão de que o que é necessário no sentido sintético a priori é apenas para nós. Kant dá, portanto, ao apriori sintético, um sentido subjetivo, com o qual chega à diferenciação entre o em si e o para nós, da coisa em si e a aparência, e chega ao resultado: “Que circunstância pode haver com os objetos em si e separados de toda a receptividade de nossa sensibilidade, nos permanece inteiramente desconhecida” (B 59).

§ 5 Uma subjetivação do apriori sintético se realiza também na “Lógica transcendental”. As categorias aprióricas do entendimento são, para Kant, como condição de possibilidade do conhecimento, a condição e o fundamento da unidade da experiência, com o qual, na verdade, a oposição entre o em si e a aparência não está franqueada, mas sim se torna intransponível. A necessidade das categorias do entendimento como regras da síntese das intuições não é necessidade da coisa, como ela é em si, mas sim meramente de como ela é para nós. Que o entendimento, no caso concreto da experiência, assegura essa ou aquela unidade, se mostra como condicionado, quer dizer, como fundado por um outro, pelo sujeito cognoscente.

Do fato de que temos tais conhecimentos sintético-aprióricos, segue-se, para Kant, o “Idealismo transcendental” (B 44; cf. também B 42, B XIV s.). Essa inferência parece subsistir justificadamente: se se acompanha o primeiro passo, a saber, de que não podemos pensar as coisas não porque elas são constituídas assim, mas sim que o não-pode-ser-diferentemente está fundado no não-pode-pensar-diferentemente, então, o segundo passo parece seguir-se necessariamente, qual seja: que essa necessidade apenas pode se fundar em nossa constituição subjetiva.

§ 6 Kant desmonta, como Hegel diz, todos os momentos do conhecimento “conforme a oposição do subjetivo e objetivo em geral” (HEGEL, Enciclopédia das ciências filosóficas I, § 41)¹, quer

¹ “A investigação de Kant das determinações do pensar sofre essencialmente do defeito de que essas não são consideradas em e para si, mas sim somente sob o ponto de vista se elas são subjetivas ou objetivas” (HEGEL, Enc. I § 41, sup. 2).

dizer, fixa eles na alternativa: ou dados do exterior ou acrescentados pelo sujeito e encontra, portanto, que o que ele pode presumir como dado, também é de algum modo a experiência, mas apenas o objeto da mesma sem toda a determinação, já que essa vem sim do sujeito e de suas faculdades cognitivas.

A relação das atividades diversas do conhecimento com as fontes igualmente diversas das mesmas separa a averiguação da necessidade de um juízo do seu conteúdo, e declara a mesma enquanto expressão de uma outra capacidade subjetiva, inteiramente separada do conteúdo da experiência como a “universalidade rigorosa e necessidade”.

As categorias da ciência, como, por exemplo, a da causalidade, são, com isso, um conteúdo igualmente dado imediatamente, tal como a experiência, só que aqui a consciência se encontra determinada não do exterior, como na experiência, mas sim do interior. Que nós exigimos a necessidade de um juízo, para Kant, não tem nenhum fundamento na coisa, antes pelo contrário, seguimos a coerção de nossa subjetividade. Nossa constituição subjetiva deixa-nos ver as coisas precisamente assim.

A representação de uma coerção subjetiva de ter que ver as coisas na forma de necessidade dissolve precisamente a necessidade teórica, a objetividade dos juízos científicos, cuja realização Kant quis explicar. O juízo científico-natural afirma, para Kant, todo acontecimento como consequência necessária de um efeito, mas o qual ele não é de modo algum. Ele brota, de acordo com Kant, da predisposição coletiva de todos os homens de querer ver os acontecimentos como consequências necessárias.

Sob o título impressão do sentido, o conteúdo objetivo do conhecimento é atribuído à experiência. A necessidade, para qual a experiência está sujeita, nasce de fontes totalmente distintas, precisamente da subjetividade cognoscente que antes de toda experiência dispõe sobre certas intuições e conceitos aprióricos.

Contra Kant deve ser retido o conhecimento de Hume, segundo o qual no conceito de acontecimento não está contido que ele é o efeito de uma causa. Isso, contudo, não significa que é impossível ao conhecimento averiguar em um objeto existente na experiência um fundamento da explicação para a existência de uma relação de causalidade.

A consideração de Kant do conhecimento como expressão de uma faculdade cognoscitiva subjetiva é seu erro teórico inteiro: esse erro consiste no fato de que o conhecer não é explicado como atividade,

como elaboração pensante da experiência, mas sim a evolução da experiência para o julgar científico é relacionada tautologicamente com a capacidade subjetiva para aquilo que funda sua origem (o julgar científico) numa fonte independente da experiência.

§ 7 Pela subjetivação kantiana das determinações aprióricas, essas são pensadas numa analogia a outros aspectos dos quais é plausível dizer: que as coisas nos aparecem assim se funda na nossa constituição, por exemplo, em termos das suas qualidades secundárias (cores, cheiros). Kant veda justificadamente compreender seu discurso das aparências no sentido “empírico”, ao invés de “transcendental” (B 70). Mas a questão é: o que nos autoriza novamente a repetir essa diferença de “como aparece” contra o “como é em si” situada na experiência, de modo que os objetos, como eles são empiricamente em si, são meras aparências do ponto de vista “transcendental”?

§ 8 O que nos autoriza a dizer que o ponto de vista das coisas é apenas subjetivo? Nós temos que

a) ter uma representação de como as coisas são [nelas] mesmas ou em si e

b) podemos indicar sobre o que, em nossa constituição, reside que ela nos aparece diferentemente. Ambos são dados nas qualidades secundárias, mas não no espaço e no tempo.

Isso parece mostrar que o segundo passo no § 4, a subjetivação do apriori, conduz a um resultado insustentável e, por isso, também deve ser rejeitado o primeiro passo: a compreensão de que as coisas são assim porque não podemos pensá-las diferentemente e não inversamente, que não podemos pensá-las diferentemente porque elas são assim. O passo do não-poder-pensar-diferentemente de algo para a necessidade objetiva não é sustentável.

§ 9 A subjetivação de Kant do apriori conduziu a que biólogos modernos, como Konrad Lorenz, julgassem poder pesquisar empiricamente o apriori. Nisso se desvela o absurdo latente na concepção de Kant. O que vale a priori não pode ser explorado empiricamente. Por outro lado, o que se funda em nossa constituição tem que poder ser investigado empiricamente. Kant escapa desse dilema, na medida em que compreendeu “nossa constituição” não empiricamente, mas transculturalmente.

Todos os aspectos nos quais nos aparece o mundo têm que ter uma correspondência em nosso aparato cognitivo, mas apenas se conhecemos

também alternativas ao nosso ponto de vista, então, estamos autorizados dizer: o mundo nos aparece assim, apenas porque temos tal aparato cognitivo. Nós temos que ter, portanto, também um conhecimento de como o mundo é em si. – Que nós não podemos nos pensar o mundo senão como espaço-temporalmente permite que se interprete, agora, que o espaço e o tempo são os momentos universais e necessários de todo o empírico.

II. A tentativa de Kant demonstrar, na “dedução transcendental”, que todas as aparências estão sujeitas a uma regularidade sem exceção

§ 10 Ambos os pivôs da dedução transcendental são, em primeiro lugar, o conceito de objetividade da experiência e, em segundo lugar, o conceito de unidade da consciência. A primeira tese de Kant diz: a relação de nossas representações com algo objetivo pressupõe que as representações umas com as outras estão em uma conexão regulamentada, em conformidade à lei (A 104). Por isso, a conexão legítima das aparências é a condição de possibilidade para que possamos ter uma experiência objetiva.

Mas, permanece a dúvida se faz sentido falar aqui de “condição de possibilidade” e de um “argumento transcendental”, em vez de dizer simplesmente que isso constitui o sentido da objetividade, portanto, o sentido do conhecimento da lei é que as aparências de uma coisa ficam em uma conexão necessária.

§ 11 Com a primeira tese, alcança-se somente que as aparências de uma coisa, quando e na medida em que deve haver uma experiência objetiva delas, estão sujeitas às leis. Com isso, está dito que o sentido da objetividade é a regularidade. Mas, a finalidade da prova de Kant é: que todas as aparências estão sujeitas a leis. Daí sua segunda tese, que diz: a regularidade sem exceção de todas as aparências é a condição de possibilidade para a unidade da consciência.

§ 12 A argumentação para a segunda tese consiste na seguinte concatenação de ideias:

a) Todas as minhas representações têm que ser representações de um sujeito (B 131s.).

b) No lugar da identidade de um sujeito, de uma pessoa (a qual já seria dada pela sua biografia), Kant põe a identidade ‘do’ Eu

transcendental, ou seja, ‘da’ consciência transcendental. Para essa unidade da consciência, ele usa a expressão “apercepção transcendental”.

A condição de possibilidade para a identidade desse Eu é que aquilo que lhe é dado se liga uniformemente; portanto, está sujeito a uma regularidade sem exceção.

§ 13 Em virtude do pressuposto do idealismo transcendental de que todas as aparências sejam tão-somente nossas representações, Kant pode interpretar o resultado do § 12 assim:

a) o Eu “introduz” essa regularidade sem exceção nas aparências e

b) com isso, está assegurado, uma vez por todas, que todas as aparências estão sujeitas a essa regularidade; portanto, na natureza domina a uniformidade (“afinidade”) (A 113s.).

§ 14 Para Kant, não se trata de criticar, na indução problematizada por Hume, a passagem do singular ao universal, antes pelo contrário, ele trata de assegurar a autorização da inferência indutiva como caminho da experiência ao conhecimento. Se se acredita que a inferência indutiva está apenas autorizada quando se pode pressupor que a natureza tem que permanecer uniforme (o que foi sugerido por Hume), isso se deixa justificar apenas por uma argumentação conforme os §§ 12 e 13.

§ 15 O Idealismo transcendental, na forma que ele adquire no § 13, torna-se ainda mais difícil. Pois, como se pode compreender que o dado empiricamente nas suas diferenciações se orienta pelo apriori subjetivo, que exige que tudo esteja sujeito a uma regularidade sem exceção? (trata-se, com efeito, de leis determinadas que têm seu fundamento na experiência). Como se deve compreender que a unidade da consciência é, em geral, a fonte da regularidade sem exceção da natureza? Como se deve compreender a sentença: “Nós não conhecemos nada além do nosso modo de perceber [as coisas], que nos é peculiar, o qual também não tem que necessariamente convir a cada entidade, não obstante tenha que convir a todo homem” (B 59)?

§ 16 A experiência é o mero conhecimento das coisas e de suas propriedades; a experiência regular e habitual é o conhecimento da mera regularidade real. Isto nos ensinou Hume. A ciência que procura o fundamento da regra e formula universal e necessariamente a lei, deve, para Kant, por causa dessa diferença, não ser somente diferente da experiência, mas sim não deve ter diretamente nenhum fundamento nela. A necessidade e a universalidade, o conhecimento da lei, devem

estar dispostas antes e independentemente da toda experiência na faculdade cognitiva, ou seja, na subjetividade cognoscente.

Com a distribuição da experiência e do conhecimento nas fontes diversas e independentes uma contra outra na faculdade cognitiva, Kant faz de conta que na experiência não haveria imanentemente nenhum fundamento para ir além dela e chegar ao conhecimento. Mas, se na experiência não haveria nenhum defeito, porque se deveria, então, querer ir para além dela? Por que a faculdade cognitiva deveria sentir a necessidade de pôr exterior e inapropriadamente a sua marca de universalidade e de necessidade no material da experiência? A questão: por que se vai da experiência à ciência? é, em Kant, respondida simplesmente e sem referência à experiência: a faculdade cognitiva, enfim, quer isso assim.

De fato, a experiência inclui o defeito de que nela são conhecidas respectivamente uma variedade de determinações e propriedades em uma identidade enquanto propriedades de uma coisa. Mas, ao mesmo tempo, não é sabido em que consiste essa identidade; ela é dada apenas realmente. Por isso, tem que se fazer um conceito da coisa e determinar mentalmente o conteúdo da unidade da coisa na experiência já sabida como fato.²

Dessa maneira, é superada a mera universalidade (totalidade), a mera universalidade empírica, a regra habitual da experiência, na medida em que é averiguado o porquê, o fundamento das propriedades e dos momentos de uma coisa a partir da sua unidade determinante, ou seja, da sua finalidade determinante. A expectativa cética dos casos contrários irregulares é, então, supérflua: quem sabe o fundamento de uma coisa não pode ser refutado pelos casos contrários; é o inverso: ele sabe as exceções como fundamentadas.

A posição ambígua de Kant (ambígua pelo fato de que a evolução da experiência para o conhecimento da lei não tem nenhum fundamento na experiência, mas sim está disposta antes e independentemente da toda experiência na subjetividade transcendental) pode ou ser unificada em direção a uma radicalização adicional da ideia do Eu como fundamento do mundo, o que conduz a Fichte, ou pode ocorrer pelo abandono da ideia de um apriori substancial, ou seja, sintético.

² O que significa fazer-se um conceito de uma coisa, veremos mais detalhadamente em Hegel (cf. a lição 13).

Por isso, ou caminhamos na direção de uma filosofia transcendental radicalizada, que conduz aos idealistas alemães Fichte, Schelling e Hegel, ou caminhamos na direção do empirismo. A última direção foi seguida pela filosofia analítica da linguagem.

§ 17 Para concluir, consideremos a desmontagem da posição de Kant pela filosofia analítica da linguagem. Ela sucede em dois passos:

a) Se se reprova o idealismo transcendental – portanto, o mencionado no § 13 –, assim deixa de existir a sentença sintética a priori “todas as aparências estão sujeitas a uma regularidade sem exceção” e resta, somente, conforme o § 11, uma conexão necessária entre uma regularidade sem exceção das aparências e a unidade transcendental da consciência.

b) Reprova-se também essa segunda tese, porque o pensamento de uma unidade transcendental da consciência mencionada no § 12 b é injustificado. Assim, resta tão-somente a conexão formulada no § 10, a saber, que à objetividade de nossas representações de um objeto pertence sua conectividade necessária. Que essa conexão seja tão-somente analítica é a posição de Ernst Tugendhat. Se se rejeita, dessa maneira, o Idealismo transcendental, é anulada a apercepção transcendental e resta somente ainda a unidade empírica da consciência.

Na desmontagem da posição de Kant pela filosofia analítica da linguagem, é correto, bem entendido, que a unidade da consciência inclui tampouco a consciência da unidade das coisas nem a variedade desligada das representações que poderiam prejudicar a unidade da autoconsciência. Sem dúvida, é correta a compreensão de Kant de que sem a unidade da autoconsciência não poderia existir nenhuma consciência da unidade das coisas; contra isso é falsa a suposição de que a unidade em conformidade à lei das coisas se realiza pela unidade da autoconsciência.

Na desmontagem, é duvidoso que a conectividade necessária de nossas representações de um objeto, a qual lhes confere a universalidade e a objetividade, deve ser somente analítica. O conhecimento pensante buscando a objetividade se funda numa conexão que não é tão-somente analítica embora necessária nas determinações da coisa, para, com isso, averiguar a essência e o conceito da mesma. Contudo, o resultado do conhecimento, a unidade da coisa sabida nos pensamentos, tem que ser encontrado no próprio material.

O erro de Kant consiste na subjetivação do apriori. A unidade necessária da coisa não é encontrada no objeto empiricamente dado, mas sim está disposta a priori em nossa constituição subjetiva. Uma predisposição especial insubsistente nos deixa ver as coisas assim. Todavia, a questão sobre o apriori, ou seja, sobre o apriori sintético não está ainda excluída e nos acompanhará ainda no Idealismo. O método de fundamentação do conhecimento, no Idealismo, vai para além daquele da filosofia transcendental de Kant.

Bibliografia

HEGEL, G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I [Enciclopédia das ciências filosóficas I]. Vol. 8 da Hegel Werke. Eva Modenhauer, Karl Markus Michel (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

KANT, I. Kritik der reinen Vernunft. Vol. 1. KANT, I. Crítica da Razão Pura. 2ª ed. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

STRAWSON, Peter F. The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason [Os limites do sentido. Um comentário à Crítica da Razão Pura]. London: Methuen & Co Ltd, 1966; Alemão: Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, traduzido de Ernst Michael Lange. Frankfurt am Main: Hain, 1992.

O problema da indução e a fundamentação do princípio da não-contradição: Tugendhat III. Crítica à redução empírica da filosofia

Com seu a priori sintético relacionado à experiência, Kant não resolveu o problema da indução e, com isso, também o problema de como podemos aceder da experiência ao conhecimento. Ora, como a filosofia analítica resolve o problema da indução? A seguir, delinearei a posição de Ernst Tugendhat, para o qual o a priori pode, ao fim e ao cabo, ser somente analítico. Ainda de acordo com ele, há somente sentenças analíticas a priori ou sentenças sintéticas, mas essas são empíricas. O problema do a priori sintético se tornou dispensável.¹

Veremos que, com isso, a questão sobre o a priori sintético ainda não está resolvida. Ela emerge novamente numa outra forma no Idealismo. Mais adiante, veremos que tanto a alternativa entre analítico e sintético quanto a entre o apriórico e empírico tem que ser solapada, se quisermos passar da experiência ao conhecimento, da universalidade empírica à universalidade necessária, a saber, da universalidade empírica à universalidade necessária das declarações objetivas sobre os objetos da realidade efetiva.

I. O problema da indução

§ 1 Para Hume, o problema da indução coloca-se da seguinte maneira: pressupomos (a) “que os casos dos quais ainda não temos

¹ Tugendhat argumentou, para sua posição, sobre problemas de filosofia teórica aqui delineados, sobretudo em uma lição de Berlim não publicada do semestre de verão de 1982, que eu frequentei como jovem estudante.

nenhuma experiência são semelhantes àqueles dos quais temos alguma experiência” e (b) ”que o curso da natureza permanecerá sempre o mesmo” (HUME, Treatise I. I, iii, sec. 6). Kant tentou fundamentar apenas (b), mas mesmo que ele tivesse logrado êxito, com isso, não estaria demonstrada a justificação do pressuposto decisivo (a).

§ 2 A expectativa conforme (a), portanto, a orientação pela experiência feita até agora é racional? Ela se deixa fundamentar ou ela é somente um fato biológico? Este último ela é certamente para Tugendhat. A capacidade de aprender dos animais se deixa explicar evolutivo-teoricamente.

§ 3 A solução presuntiva do problema de Popper (cf. Objective Knowledge [Conhecimento objetivo], Oxford, 1972, 1º capítulo) consiste no seguinte:

a) Popper responde à questão de se estamos autorizados a inferir de alguns para todos os casos com um “não”. Não estamos justificados a designar uma sentença de universal empírica (“Todos os cisnes são brancos”) como verdadeira, porque ela é apenas falsificável e não verificável. É um equívoco aceitar que inferimos indutivamente na ciência (de alguns casos para todos). Na realidade, comparamos teorias, e é racional preferir uma teoria t 2 contra uma teoria t 1 concorrente, quando a teoria t 1 está falsificada e a teoria t 2 ainda não.

b) Mas o verdadeiro problema do inferir indutivamente é, para Tugendhat, se é racional ou não se orientar nas expectativas futuras com base naquilo que se mostrou eficaz no passado. E isso também é pressuposto por Popper, quando ele diz que é racional se orientar nas suas expectativas pela melhor teoria (pois isso significa: orientamos nossos prognósticos pela teoria que se mostrou, ao menos até agora, como a melhor).

c) Assim resulta, para Tugendhat, positivamente da argumentação de Popper tão-somente o seguinte:

- i. Popper salienta que todas as teorias científicas são apenas hipóteses empíricas, mas isso é, para Tugendhat, trivial.
- ii. Popper evidencia que sempre estamos lidando com teorias concorrentes.

§ 4 Ora, Tugendhat contrapõe três sentenças:

1. “As expectativas dos indivíduos da espécie S se orientam para as regularidades observadas até agora”.

Essa sentença exprime, para Tugendhat, um fato psicológico-biológico. Hume entendeu que se poderia aduzir a racionalidade dessas expectativas, na medida em que se fundamentasse a sentença:

2. “se no passado foi assim, assim também será no futuro”.

Contudo, Hume reconheceu que uma fundamentação empírica dessa sentença é impossível, porque toda fundamentação empírica pressupõe essa própria sentença. Agora, precisamente do fato de que o enunciado nessa sentença pertence ao sentido da fundamentação empírica, Strawson se aproveita e aventa uma terceira sentença:

3. “Se no passado foi assim, é racional esperar que no futuro também seja assim”.

Enquanto a sentença (2) é empiricamente sintética e indemonstrável, a sentença (3) é, para Strawson, analítica. Tugendhat agora adere a essa posição de Strawson.

§ 5 Para o esclarecimento da tese de Strawson deixa-se dizer o seguinte: é suficiente dizer que simplesmente nomeamos tais expectativas como “racionais”? Mas, na sua designação como “racional” não reside uma avaliação? Mas, o que é avaliado quando denominamos as expectativas implicadas nas atividades de “racionais”?

Apenas, assim, o agente pode alcançar suas finalidades, mas isso pela razão de que essas expectativas são apropriadas à realidade, ou seja, elas estão fundamentadas empiricamente. Com isso, entendemos que o agir se funda nas suposições que se mostraram eficientes. Por isso, a conexão entre atos que se mostraram eficazes no passado e a expectativa de que isso seja assim também no futuro é racional, porque essa conexão é uma conexão analítica.

§ 6 A analiticidade da sentença (3), para Tugendhat, pode ser provada pela questão se ela faz pressupostos conteudísticos sobre nossa constituição ou a constituição do mundo.

a) Mesmo que alguém aplicasse métodos completamente distintos dos métodos indutivos para seus prognósticos, então, designaríamos os prognósticos precisamente como racionais se eles se mostrassem eficazes.

b) Em um mundo no qual não há nenhuma regularidade, é racional esperar nenhuma regularidade. A racionalidade não consiste em esperar regularidades, mas sim apenas ali onde se mostrou até agora que elas subsistem. Pois o pressuposto da regularidade não está contido sequer uma vez na sentença (3).

§ 7 Tudo isso soa, agora, primeiramente muito plausível, mas tem uma saliência. O conhecimento não se exaure no aventar de hipóteses e prognósticos sobre a experiência. Com certeza, deve ser acordado, com Tugendhat, que prognósticos são, então, racionais quando se mostraram eficazes, mas essa sentença analítica é realmente uma tautologia, como que diz uma coisa trivial, evidente. Ela exprime tão-somente que o êxito do agir conforme a realidade dá razão. Contudo, a orientação empírica do conhecimento da efetividade pela realidade dada imediatamente subestima o desempenho e a finalidade do conhecimento.

Quero resumir minhas objeções contra a posição de Tugendhat em três pontos:

1. Se todas as sentenças filosóficas universais são ou analíticas a priori necessárias ou um juízo empírico sobre os objetos reais do mundo, então a necessidade e a universalidade estrita, por um lado, e a objetividade do mundo, por outro, divergem. Permanece, por isso, a separação entre a universalidade empírica relativa à coisa e a universalidade estrita, mas negada do mundo.

Tudo o que enunciamos sobre o mundo pode somente ser fundamentado empiricamente. O empírico se torna o critério da verdade do conhecimento da coisa, ou seja, o conhecimento da coisa precisa do empírico para sua confirmação. Essa é a posição do empirismo que a filosofia analítica da linguagem assume, para a qual a razão independente permanente gera apenas fantasmas em sonho.

2. As teorias científicas não têm tão-somente o caráter de hipóteses ou de expectativas, que devem ser designadas “racionais”, ou de prognósticos, que têm o critério de sua integridade na experiência, como Tugendhat e Popper entendem. Ambos consideram as universalizações das observações singulares como o caráter universal das declarações científicas sobre o mundo. As declarações científicas têm, portanto, tão-somente o caráter de universalidade empírica.

Mas, desde quando a zoologia observa se todos os cisnes são de fato brancos ou se todos os corvos são pretos? Até mesmo essa ciência vai além da reunião e comparação dos dados singulares. Antes pelo contrário, ela se debruça tão-somente sobre a plumagem dos cisnes e dos corvos, na medida em que é um gênero – ou espécie – específico. Ele depende, portanto, do conteúdo da universalidade genérica dos seus objetos. Para averiguar esse conteúdo, é preciso separar as qualidades

necessárias das acidentais e as propriedades essenciais das propriedades não-essenciais da coisa.

Trata-se, portanto, da determinação da unidade da espécie ou do gênero que contém o fundamento da explicação para as características da espécie, ou seja, do gênero. Quem sabe o fundamento de uma coisa não pode ser refutado pelos casos contrários, pois ele sabe as exceções como fundamentadas. Aristóteles determina justificadamente o conhecimento, diferente do conhecimento de experiência, como conhecimento das causas e dos princípios. Ele diz: “Os experientes conhecem o puro dado de fato, mas não seu porquê; ao contrário, os outros conhecem o porquê e a causa” (Met., livro I, 981a 29-30).

Mais um exemplo: as ciências naturais não procedem indutivamente, quer dizer, elas não elevam os dados incompreendidos da experiência à lei, a fim de certificar-se seguidamente da integridade da lei estabelecida pela observação de muitos casos exemplares possíveis. Elas não investigam nenhuma quantidade considerável de metais para saber se são condutores elétricos, a fim de chegar, então, à conclusão indutiva, mas não válida de que o metal é um condutor elétrico. Tudo isso as ciências naturais não fazem.

Para a explicação das propriedades dos elementos químicos, como, por exemplo, a propriedade da condutibilidade elétrica, a física pesquisa a constituição do invólucro dos elétrons de seus átomos. A ciência natural dispõe, faz muito tempo, de conhecimentos seguros sobre a razão pela qual os metais conduzem energia elétrica. E nisso reside a diferença do estabelecimento de hipóteses que devem ser verificados empiricamente: o deparar-se com o fundamento da explicação da regularidade de uma coisa é algo diferente do que elevar dados singulares da experiência à lei, que, então, é verificada novamente nos dados da experiência.

3. Ora, como chegamos a um juízo científico necessário e universal sobre uma coisa? Em primeiro lugar, deve ser dado razão ao cético da indução. Não podemos transitar de um para alguns casos e desses para todos os casos. Na verdade, com isso, a possibilidade da ascensão do singular para o universal não está exaurida. Isso se deixa demonstrar ainda no próprio procedimento de indução. A indiferença expressa na indução contra as diferenças entre os casos singulares – inclusive contra a diferença entre os casos conhecidos e ainda não

conhecidos –, remete ao fato de que um fundamento universal existe na conexão das determinações universais de uma coisa.

Com isso, a visão sobre a unidade da coisa se alterou. A saber, agora forma-se um conceito de uma coisa e determina-se intelectualmente o conteúdo da unidade já sabida na experiência das determinações.² Assim, o mero universo, a universalidade empírica, a regra habitual da experiência é superada, o porquê, o fundamento das propriedades e dos momentos de uma coisa é averiguado na sua unidade determinante. Chegamos, dessa maneira, às declarações sobre a coisa que têm o caráter de uma universalidade necessária, que vão além da mera totalidade, da universalidade empírica.³

Uma exceção à alternativa de que as declarações universais filosóficas são ou analíticas a priori e, com isso, necessariamente verdadeiras ou um juízo empírico e, desse modo, não universalmente necessárias, forma, para Tugendhat, a fundamentação do princípio da não-contradição, com o qual quero me ocupar na última parte da minha lição.

II. A fundamentação ‘transcendental’ do princípio da não-contradição de Tugendhat com referência a Aristóteles

§ 8 Se todos os chamados argumentos transcendentais são analíticos, Tugendhat não vê nenhum sentido nessa designação peculiar, exceto precisamente no princípio da não-contradição, porque aqui a argumentação não pode ser estritamente analítica: não se pode mostrar que sua negação implica uma contradição, porque isso seria um argumento circular. Tugendhat se ocupa, em especial, pormenorizadamente com a fundamentação do princípio da não-contradição, e precisamente no regresso a Aristóteles (cf. TUGENDHAT/WOLF, 1983, p. 50-65).

§ 9 Uma contradição é quando alguém diz: p e não-p, e o princípio da não-contradição afirma que isso não pode ser. Aristóteles se orienta com razão pela formulação mais especial para proposições predicativas: “é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto” (Met., IV, 3, 1005b19 s.).

² Nesse momento, gostaria de apontar, mais uma vez, que o que significa formar um conceito de uma coisa vem à luz com toda a clareza em Hegel. Cf. a lição 13.

³ Hegel designa a universalidade necessária dos juízos que transcendem a universalidade empírica de “universalidade objetiva”.

§ 10 A limitação “ao mesmo tempo” não é necessária, porque isso é o caso do “mesmo aspecto”. Essa qualificação universal, porém, é exigida: ela contém uma instrução aberta às precisões eventualmente necessárias. Isso mostra que a forma exterior da proposição (p e não-p) não é suficiente.

§ 11 O ponto de partida da fundamentação de Aristóteles é o seguinte: o adversário deve conceder que ele fala: dizer algo significa dar a entender algo determinado. A condição de possibilidade para que algo se dê “a entender” em geral é que algo se dê a entender de forma determinada.

§ 12 Ora, a implementação, em Aristóteles, tem a seguinte aparência: com a proposição predicativa, podemos dizer somente algo determinado se o predicado significa algo determinado. Ora, se o predicado (por exemplo, “o homem”) significa algo determinado, não pode significar simultaneamente o oposto (“não-homem”).

Mas, essa argumentação é pouco satisfatória porque a) Aristóteles não coloca o “não” corretamente e porque b) permanece a objeção de que os predicados são realmente mais ou menos indeterminados.

§ 13 Na sua interpretação, Strawson leva em consideração essas objeções (Introduction to logical Theory [Introdução à teoria lógica]. 1952. cap. 1). Com um predicado, dizemos de um objeto que ele é assim como outros aos quais também o aplicamos, e diferente daqueles aos quais não o aplicamos. Com um predicado, é traçada uma linha limite e o que afirma diz: o objeto fica nesse e não no outro lado. Se colocamos o objeto em ambos os lados, o valor de informação é, portanto, = 0 (zero). Fez-se uma jogada e retirou-se a novamente. Essa precisão da argumentação por Strawson é assumida por Tugendhat.

§ 14 O esclarecimento, no § 13, mostra também que para a determinidade de uma declaração não é necessário um predicado absolutamente determinado. É necessário apenas que o predicado seja suficientemente determinado de modo que o objeto pode ser classificado num ou noutro campo. Onde isso não é possível, tornam-se necessárias precisões do predicado. Se a realidade se opõe a uma precisão progressiva da determinidade, assim se segue que aqui não se pode mais fazer nenhuma declaração; porém, não que o princípio da não-contradição se torna inválido.

§ 15 Que uma sentença analítica ‘vale’, isto é, que não pode ser diferente, significa somente que, caso contrário, resultaria uma

contradição, e que se o princípio da não-contradição vale, aquele ‘não pode’ diz meramente que, caso contrário, não se diria nada. Se não se aceita o princípio da não-contradição, ter-se-ia que propriamente cessar de falar, pois, de fato, já se terminou de falar, porque não se disse nada ou, em todo caso, nada determinado. O reconhecimento desse princípio implica nada mais do que a possibilidade do falar em geral.

§ 16 A discussão de Tugendhat com o princípio da não-contradição permanece no âmbito da sua posição segundo a qual as sentenças filosóficas necessariamente verdadeiras só podem ser analiticamente a priori. Na determinação do analítico pelo princípio da não-contradição, ou seja, pelo princípio da identidade, Tugendhat segue a Kant.⁴ Kant mesmo pronuncia inequivocamente a conexão entre o primeiro e o juízo analítico, quando ele denomina o princípio da não-contradição “o princípio universal e inteiramente suficiente de todo conhecimento analítico” (CdRp B 191).

No princípio da não-contradição, ou seja, da identidade, se conecta a divisão que se tornou canônica da distinção entre o analítico e o sintético na introdução da Crítica da Razão Pura:

Em todos os juízos, em que é pensada a relação de um sujeito com um predicado [...], essa relação é possível de duas maneiras: ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido nesse conceito [...]; ou B fica inteiramente fora do conceito A, conquanto fique concatenado com o mesmo. No primeiro caso, denomino o juízo de analítico, no outro, de sintético (CdRp B 10 Introdução, item IV).

O ponto central da distinção é o conceito de sujeito “A”. Se o conceito de sujeito A contém o predicado B, o juízo é analítico; se ele não o contém, é sintético. Com isso, está abordada claramente uma relação de mútua exclusão entre o analítico e o sintético, e precisamente uma relação que representa uma disjunção completa.

Essa averiguação me parece necessitada de revisão em vista das declarações da essência, nas quais a unidade do conceito de uma coisa é determinada, a qual contém o fundamento da explicação das propriedades da coisa (cf. a lição 2, § 5). Necessitado de revisão aqui me parece o pressuposto da alternativa estrita entre a identidade e a diferença dos polos do juízo.

⁴ O princípio da identidade ($A = A$) é apenas o reverso do princípio da não-contradição (A e não: A e não- A).

Dito em outras palavras, a questão “está o conceito de sujeito e de predicado de um juízo dado concatenado pela identidade ou por algo outro?” é posta de forma demasiadamente abstrata. Afinal, é característico para os juízos da essência que eles são tanto analíticos, porque no conceito de predicado deve ser determinado o conceito de sujeito, quanto sintéticos, porque o predicado vai além do conceito de sujeito, ele não é simplesmente uma repetição do mesmo. Com os juízos da essência, os quais o conhecimento busca e que o transformam em conhecimento, estamos, portanto, para além tanto da posição do empirismo analítico da linguagem como da filosofia transcendental kantiana.

§ 17 Resumamos novamente a posição revisada de Tugendhat (cf. também a lição 7, parte A): o filósofo que se ocupa com os conceitos dados a priori faz uma investigação empírica. As investigações filosóficas são, portanto, não a priori, mas sim especificamente empíricas, e apontam uma empiricidade específica. Nisso elas se distinguem da linguística. Elas refletem sobre a prática do uso das palavras.

A reflexão sobre a própria linguagem não pode isolar-se da mesma metateoricamente. Para sua compreensão foi, portanto, um erro entender que por tratar de conceitos dados a priori, seguir-se-ia que a própria investigação filosófica tem um caráter apriórico. Mas, também o discurso dos conceitos dados a priori é enganoso. É melhor falar de sua indispensabilidade e irredutibilidade provisória (cf. a lição 7, §§ 6-8).

Bibliografia

ARISTÓTELES. *Metafísica*. G. Reale (Ed.). São Paulo: Loyola, 2002. 3º vol.

BIERI, P., HORSTMANN, R.-P, KRÜGER, L. (Eds.): *Transcendental Arguments and Science [Argumentos transcendentais e ciência]*. Dordrecht: D. Reidel, 1979.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge. 2ª ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1987. Alemão: HUME, David. *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Vol. I: *Über den Verstand*, Reinhard Brandt (Ed.). Hamburg: Felix Meiner, 1989. Tradução portuguesa: *Tratado da Natureza Humana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. Edição brasileira: *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2ª ed. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

POPPER, K. *Objective Knowledge [Conhecimento objetivo]*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

STRAWSON, P. *Introduction to logical Theory [Introdução à teoria lógica]*. London: Methuen & Co Ltd, 1982.

SWINGBURNE, R. (Ed.). *The Justification of Induction [Justificação da indução]*. Oxford: Oxford University Press, 1974.

TUGENDHAT, E. *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

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

TUGENDHAT, E.; WOLF, U. *Der Satz vom Widerspruch [O princípio da não-contradição]*. In: TUGENDHAT, E.; WOLF, U. *Logisch-semantische Propädeutik [Propedêutica lógico-semântica]*. Stuttgart: Reclam, 1983. p. 50-65.

LIÇÃO 10

Critica à filosofia analítica da linguagem. Um resumo

O tema da presente lição pode ser enunciado assim: crítica à filosofia analítica da linguagem. Um resumo. A lição tem quatro partes. Inicialmente, discutirei de forma crítica o questionamento da filosofia analítica da linguagem. Nesse caso, orientar-me-ei pela primeira filosofia analítica da linguagem do “círculo de Viena”. A segunda parte da lição tem por título: “a filosofia da linguagem se queixa que se pode falar de coisas que não existem”. Por causa disso, num terceiro momento, criticarei a teoria semântica da referência do significado da palavra. Num quarto momento, falarei conclusivamente sobre a filosofia da linguagem ordinária. De uma maneira geral, trata-se, no caso, de uma síntese de apresentação crítica da filosofia da linguagem, que já indiquei em lições anteriores.

I. A filosofia analítica da linguagem questiona: o que eu posso dizer? (posso: tenho a permissão de)

§ 1 Confusão da linguagem: a filosofia analítica da linguagem entende que a filosofia tradicional seria vítima de uma confusão da linguagem. As diversas posições na filosofia e nas ciências do espírito com as quais ela se depara e considera como defeituosas, sem querer criticar esse pluralismo, são por ela interpretadas como consequência da inexatidão da linguagem.

§ 2 A linguagem e o pensar: onde existe uma diversidade de teorias sobre um objeto, a filosofia analítica da linguagem descobre aí a falta de um consenso sobre o uso correto da palavra. Com isso, ela

transforma a oposição dos modos de explicação num mero equívoco da expressão da linguagem. Somente um equívoco é proibido de existir para essa filosofia: que a linguagem seja constituída de tal modo a não proibir a diversidade do pensamento, porque não se deve poder dizer e saber nada enquanto a linguagem consente que a liberdade do pensar se realize nela. O truque que a filosofia analítica da linguagem utiliza para a prova da necessidade do seu problema é tão simples de ser perscrutado como as provas que ela frequentemente menciona.

§ 3 A conclusão lógica falsa: o truque é uma conclusão lógica falsa. Ela diz: quando com a linguagem se pode falar um non-sense, então a linguagem é o autor do non-sense, ou seja, o motivo para isso é que existem posições diversas e juízos diferentes sobre um objeto. Para a prova são mencionados exemplos inventados pela filosofia analítica da linguagem – por exemplo, a sentença: “o atual rei da França é careca” (Bertrand Russel) –, que vivem da certeza de que, em primeiro lugar, essa proposição como tal é compreendida e, em segundo lugar, é sabida como uma declaração non-sense.

Poder dizer um contrassenso não significa precisamente não poder saber nada. Porém, o exemplo deve fornecer a prova do porque a linguagem conduz a tal non-sense e o faz necessário na medida em que não o impede. Precisamente porque a sentença “o atual rei França é careca” é uma declaração gramaticalmente correta, mas segundo o seu conteúdo não é uma observação correta; esse exemplo somente comprova que o falar correto não é idêntico ao pensar correto. Quando se pensa de modo falso, isso não está incluído na linguagem como os filósofos da linguagem afirmam, mas no pensamento falso.

§ 4 A regulamentação do pensar pelas regras da linguagem: a invenção do defeito de que a linguagem consente que o conteúdo pensado e a forma de linguagem podem divergir se atribui ao desejo de que o pensar deve ser regulamentado pela linguagem. A filosofia analítica da linguagem gostaria que a explicação da coisa já estivesse assegurada pela sua denominação. Por isso, ela identifica as leis com as proposições, os conceitos com as palavras e critica os meios da linguagem que não garantem o pensar “correto”. Aquele que com o auxílio da linguagem quer fixar os pensamentos se despediu já a muito tempo do “correto” e do “falso” como critérios de avaliação do pensar. “Correto” é, para ele, o que ele tem fixado como tal. Sem dúvida, assim

não se deixam proibir os pensamentos, mas esses são classificados em permitido e proibido: “O que eu posso dizer?”

§ 5 Resumo: quem atribui à linguagem o non-sense mental ou a afirmação de fato falsa – como aquele sobre a careca mencionada – quem, portanto, faz de conta que o meio de expressão dos pensamentos e sua gramática sejam a instância de verdade, este comete um erro. Que os erros do pensar se deixam expressar linguisticamente não significa que se trata de erros da linguagem, mas prova que a linguagem é o meio do pensar.¹ Como se deveria poder identificar um pensamento falso como tal se linguisticamente ele não fosse reproduzido corretamente?

§ 6 O programa do “círculo de Viena” (Wittgenstein, Russel, Schlick, Neurath, Carnap, etc.): a inversão linguístico-filosófica que identifica o pensar com o meio de sua expressão e quer lutar contra o non-sense com o auxílio da reforma da linguagem, persegue o ideal de uma “linguagem lógica”, na qual os pensamentos falsos são selecionados como erros gramaticais. É o anseio de um mecanismo dos signos garantindo a verdade que substitui o pensar.

§ 7 Crítica falsa à metafísica e à ciência: essa ideia de uma “sintaxe lógica” não se credita a uma investigação da linguagem enquanto linguagem, como o faz a gramática, mas a uma crítica falsa à metafísica e às ciências. Os filósofos da linguagem do “círculo de Viena” observaram que a diversidade das teorias concorrentes indica a falta de um conhecimento seguro e interpretaram essa circunstância na direção falsa de que as diversas teorias sobre a mesma coisa têm que perder a sua base comum, o objeto. Eles não quiseram descobrir os argumentos falsos nas ciências e, com isso, obrigar seu pensar à objetividade, mas restituir-lhes a “base empírica perdida”. Nesse caso, se lhes sobressai que a disputa em torno da coisa começa ali onde depende do conhecer pensante e não mais da mera percepção.²

¹ “Segundo isso, a palavra dá aos pensamentos seu ser-aí mais prezado e mais verdadeiro” (HEGEL, Enc. III, § 462 anotação).

² Com situação análoga Kant se viu confrontado. A disputa das posições metafísicas sobre Deus e o mundo lhe vale como índice para a condição precária da filosofia (cf. CdRp B 27) (e não como sinete de qualidade como para a “ciência pluralista” de hoje). Contudo, ele não quer se meter nessa disputa com uma crítica dessas posições. A falta do conhecimento assegurado foi, para ele, o pretexto para trocar o tema e colocar a questão sobre as fontes e os limites da “faculdade cognitiva”. Com essa posição do problema, Kant questiona, em princípio, todo o conhecimento. Quem explica o conhecimento pela faculdade cognitiva, que determina, portanto, o conhecimento não como atividade do espírito, a qual elabora as determinações necessárias, a fim de poder conhecer as coisas, mas sim as determina como exteriorização de uma capacidade, portanto, dependente de uma constituição subjetiva, este já afirmou que conhecemos as coisas como

§ 8 A filosofia analítica da linguagem é originariamente o “empirismo lógico”: a vontade da fundação da unidade na disputa das posições científicas conduziu os representantes do “círculo de Viena” à ideia de que a disputa seria terminada se o que a ciência distingue da percepção, portanto, da explicação mental, fosse impedido. Tudo o que não se deixa dissolver na percepção sensível eles declaram como fantasma e afirmam que até seu descobrimento as ciências do espírito têm tratado de “problemas aparentes”.

II. A filosofia analítica da linguagem se queixa que se pode falar das coisas que não existem

§ 1 A filosofia da linguagem atribui à linguagem um defeito que não é o seu. Ela considera como uma “inexatidão imperdoável” da linguagem que se possa inventar nela também nomes para os objetos que de modo algum existem. Não existe nenhum livro linguístico-filosófico em que não se adivinharia sobre Odysseus, sobre o rei careca da França ou sobre outros objetos sem “extensão”. Willard Quine se debateu durante uma longa vida com a existência da criatura da fábula “Pegasus” (cf. QUINE, Sobre o que há, 1953).

Contra isso deve ser dito que a questão sobre se também há aquilo do que há discurso é de fato a última que interessa à ciência. Primeiramente, nenhum cientista comete o pecado de aventar teorias sobre o não-existente. As explicações são exigidas somente para os fenômenos que são conhecidos, mas ainda não estão compreendidos. Falar sobre as coisas que não existem nem a teologia, que é sempre suspeita disso, fala, já que, ao fim e ao cabo, ela vive da existência de Deus na crença da comunidade.

§ 2 Em segundo lugar, contudo, a preocupação de que se possa ser levado ao erro pela linguagem, isto é, acreditar em algo que não existe, revela o que aqui vem em questão: não as explicações, mas as declarações que podem ser, segundo a forma, somente aquelas da percepção sensível: por exemplo: “Pegasus tem asas” ou “o estudante

as conhecemos: não porque elas são assim, mas sim por causa da predisposição agora dada. Conhecer é o falsear, diz a definição. A fim de conhecer como as coisas são em si, ter-se-ia que desmanchar o conhecer. Mas isso, com efeito, não é possível. Pela questão de Kant de como o conhecimento é possível, o conhecimento é, em princípio, totalmente separado do seu objeto. A teoria do conhecimento kantiana consiste em anular essa separação com capacidades sempre novas e, contudo, ao mesmo tempo, restabelecer esta.

xy calça o número de sapatos 41”. Em tais declarações, basta olhar e, então, se sabe. É inconsistente precisamente no campo da percepção querer jogar o examinador para onde não há o que querer julgar, onde, portanto, erros mentais não podem ser feitos.

III. Crítica à teoria semântica da referência do significado

§ 1 A teoria dos semânticos insiste no postulado de que as palavras da linguagem teriam que ter incondicionadamente uma relação de representação com a singularidade imediata de seus objetos. Com isso, toda proposição possível da ciência pode, em princípio, ser um juízo da percepção sensível e pode ter a certeza sensível das coisas como sua instância de verificação. Portanto, os semânticos não estão de acordo com a linguagem existente e seus desempenhos lógicos.

§ 2 Os substantivos de uma linguagem não são signos para coisas singulares, mas para sua determinidade universal. Quem fala sobre “a rosa”, indica, com isso, que seu objeto não é simplesmente esta ou aquela rosa, mas o comum de todas as rosas, com o que ela se distingue das outras plantas.

A filosofia analítica da linguagem, com o seu desvario de que é possível não existir aquilo do que se fala, se volta contra os níveis alcançados da apropriação intelectual da objetividade, que já se encontra na linguagem pré-científica. Porque as palavras se referem às representações universais das coisas e não às coisas singulares, que se pode tocar e olhar, e, com isso, convencer-se da sua efetividade; os semânticos veem no significado das palavras não uma compreensão mais exata da objetividade, como a certeza rápida dos sentidos, mas nenhuma objetividade. Como eles desautorizam a validade do meramente pensado, isto é, o significado da palavra, criticam nele o fato de ser algo mental: a representação universal designada.

Que as palavras são signos para o mundo mentalmente apropriado na consciência, ao invés de serem para as coisas singulares não compreendidas fora no mundo, não vale, para os filósofos da linguagem, como ponto de partida positivo do pensar, mas como afastamento da realidade que tem que ser criticado. Portanto, eles inventam um segundo significado próprio, autenticando a objetividade, que as palavras, em sua opinião, deveriam ter, mas de modo algum têm: a referência simbólica a uma coisa singular no mundo que é identificável inequivocamente.

§ 3 Desta maneira, deve-se evitar o trabalho intelectual do pensar e substituí-lo pela referência regular das palavras às coisas. Isso os semânticos denominam como “referência” ou “significado”, só que esse significado não tem mais nenhum significado. O que a palavra significa para essa posição é exterior no mundo. Na linguagem e na consciência não há nenhum significado. A palavra é como que um signo sem significado, que como substituto de uma coisa igualmente sensível no mundo deve poder referir-se precisamente a essa.

Os nomes próprios parecem aproximar-se agradavelmente a esse desejo de acordo com a contradição de uma representação imediata de um objeto pelas palavras. Os filósofos analíticos da linguagem consideram “Zugspitze” (o monte mais alto da Alemanha, 2962 m) como uma “palavra ostensiva”. Tão logo a coisa tenha vários nomes (por exemplo: denominam “Marcus Tullius” e “Cícero” realmente o mesmo?) ou quando se inventa uma fábula como Pegasus, então trata-se de “nomes vazios”. Frege afirma que “a estrela da manhã” e “a estrela da tarde” denominam, sem dúvida, a mesma estrela, Vênus, mas não tem o mesmo significado (cf. QUINE, Sobre o que há, 1953). Ele não vê que ambas as palavras representam a mesma estrela, Vênus, em modos de aparência diferentes. Ele insiste na classificação inequívoca dessas palavras na existência singular e nega, com isso, a objetividade das relações nas quais as palavras ficam uma para a outra em virtude do seu significado.

Para objetos como o Estado, capital ou filosofia não são exigidas explicações, mas um “critério” para sua “permissibilidade ontológica”. Tão logo fica manifesto que as palavras não são os substitutos das coisas singulares palpáveis, mas das representações universais, a filosofia analítica da linguagem reclama a “imprecisão da linguagem ordinária”.

IV. Crítica à filosofia da linguagem ordinária

§ 1 A filosofia da linguagem, que se orienta pela linguagem ordinária, se opõe à filosofia semântica da linguagem e à filosofia da “linguagem ideal” da filosofia da linguagem. Na sua biografia Wittgenstein reuniu em si ambos os tipos da filosofia analítica da linguagem. Ele é o cofundador da lógica formal e da semântica e, ao mesmo tempo, se voltou contra a tentativa de inventar linguagens artificiais.

§ 2 A ordinary language philosophy se dedica à luta contra o enfeitamento do entendimento através da nossa linguagem. Ela se

ampara no dogma que o primeiro Wittgenstein aventou, por sua vez, no seu *Tractatus logico-philosophicus*:

“Toda filosofia é crítica da linguagem” (4.0031).

A filosofia da linguagem ordinária se volta contra a construção de uma linguagem ideal, todavia sem criticar um de seus argumentos. Também ela se compreende como crítica da metafísica, que, de acordo com ela, deve entrar em cena, porém não em virtude dos defeitos da linguagem ordinária, mas como o uso inapropriado dela. Sua pretensão é defender a linguagem de sua mutilação metafísica. Wittgenstein diz no seu escrito *Investigações Filosóficas*, § 116:

“Reconduzimos novamente as palavras do seu uso metafísico a seu uso cotidiano”.

A pretensão da filosofia da linguagem ordinária é terapêutica, contudo, ela também trata da mesma questão da qual a filosofia semântica da linguagem tratava: “O que posso dizer?”

§ 3 De acordo com o segundo Wittgenstein, os significados das palavras não são as representações universais designadas linguisticamente. Antes pelo contrário, no significado das palavras se trata do seu uso, que é treinado nos chamados “jogos de linguagem”. Com a expressão “jogos de linguagem”, o segundo Wittgenstein contesta a posição da filosofia semântica da linguagem segundo a qual há regras de como as palavras sem significado deve ser aplicadas. O conceito de “jogos de linguagem” diz que o significado das palavras se realiza no seu uso sem regras.

A afirmação básica é: o significado das palavras é o mesmo que seu uso. Wittgenstein critica na filosofia tradicional o fato de ela usar as palavras diferentemente do que o entendimento cotidiano. A essa posição deve ser anteposto que a ciência tem em vista a explicação e não a confirmação do entendimento do homem comum.

No seu escrito *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein formula a máxima:

“O significado de uma palavra é seu uso na linguagem” (§ 43).

Considero essa máxima como falsa. Como uma palavra deve poder ser usada ainda antes de ter um significado? O uso das palavras pressupõe seu significado e não pode engendrar ele. Se o significado das palavras é o mesmo que o seu uso, então no uso de uma palavra não é usado o seu significado. E pergunto: isso é lógico? Acredito que não. Como o uso de uma palavra sem significado deve gerar seu significado?

§ 4 Resumidamente, portanto, podemos dizer: também a filosofia da linguagem ordinária, que se compreende como terapia contra o enfeitiçamento metafísico do nosso entendimento por meio da nossa linguagem, tem em vista a regulamentação linguística do nosso pensar pela linguagem, a qual deve impedir que na explicação das coisas nos afastemos da realidade empírica.

§ 5 Resumo: para a filosofia analítica da linguagem, a linguagem é um mecanismo dos signos linguísticos que deve impedir que o pensar vá para além da experiência e, assim, se afaste da realidade. O ser humano não é capaz do pensar livre que visa à objetividade. Ele precisa de um guia linguístico, ao qual ele pode e deve se ater.

Bibliografia

HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das ciências filosóficas III. Vol. 10 da Hegel Werke. Eva Moldenhauer, K.M. Michel (Eds). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

KANT, I. Kritik der reinen Vernunft. KANT, I. Crítica da Razão Pura. 2ª ed. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

QUINE, W. V. O. Was es gibt 1953 (On what there is) [Sobre o que há] In: Vom einen logischen Standpunkt (From a Logical Point of View) [De um ponto de vista lógico]. Frankfurt am Main: Ullstein Taschenbuchverlag, 1979.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. Philosophische Untersuchungen (1953). Kritisch-genetische Edition. Joachim Schulte (Ed.). Frankfurt am Main: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

_____. Tractatus logico-philosophicus, Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

_____. Tractatus logico-philosophicus. Trad. de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1993.

LIÇÃO 11

A doutrina da ciência de Fichte. A ideia de uma metaciência de todo o saber humano

Na presente lição, gostaria de tentar lhes dar um esboço crítico de Fichte como pensador da doutrina da ciência e, ao mesmo tempo, lhes apresentar esse filósofo como fundador do Idealismo Alemão. Com Fichte e o Idealismo Alemão, abandonaremos o filosofar que tem os pés na terra do empirismo filosófico moderno de Hume, da filosofia transcendental de Kant e da filosofia analítica da linguagem contemporânea e nos dirigiremos às alturas da especulação. Agora, nessas alturas especulativas, tudo depende de não perder a orientação filosófica.

A obra de Fichte se diferencia, tal como a de Platão, numa parte esotérica e exotérica. Fichte é filósofo, pensador rigoroso, mas, ao mesmo tempo, também orador e que faz um diagnóstico de seu tempo. O renome de Fichte decorre propriamente de seus escritos filosóficos populares (Determinação do homem, de 1800, FW (Fichtes Werke) II, p. 167-319, Discursos à nação alemã, de 1808, FW VII, p. 257-502, etc.) do que de sua obra principal. Contudo, a chave para a compreensão da sua filosofia reside nos textos para a doutrina da ciência. Esses textos pertencem aos textos mais difíceis da história da filosofia.

A lição está estruturada em três partes: em primeiro lugar, quero delinear a situação da problemática filosófica na discussão em torno da filosofia kantiana. Na segunda parte, quero apresentar-lhes o escrito de Fichte Sobre o conceito da Doutrina da Ciência, de 1794, como escrito programático do Idealismo Alemão. Na terceira parte, quero delinear os pensamentos básicos do Fundamento de toda a Doutrina da Ciência, de 1794/95 (da primeira e fundamental versão da doutrina da ciência de

Fichte), a fim de reter, por fim, uma conclusão crítica da abordagem da filosofia de Fichte.

I. A situação da problemática filosófica na discussão sobre a filosofia kantiana

§ 1 A gênese da doutrina da ciência fichteana não é compreensível se não se leva em consideração a situação da problemática filosófica em discussão sobre a filosofia kantiana desde 1785. A filosofia transcendental de Kant foi considerada como o início de uma nova época na história da filosofia. Mas, ao mesmo tempo, ela foi considerada, em vários aspectos, como defeituosa. A crítica se referiu, sobretudo, a duas coisas distintas: a inconsistência e a insuficiência da filosofia transcendental de Kant.

§ 2 A discussão sobre as questões acerca da fundamentação da filosofia se deixa reunir em torno de três grupos de problemas: o primeiro grupo fundamental de problemas concerne às premissas e à estrutura da prova, quer dizer, ao problema da fundamentação da filosofia kantiana. Os limites da filosofia kantiana se baseiam na sua irreflexividade. Kant quer fundamentar a condição de possibilidade da experiência e os princípios das ciências físicas e naturais, porém, em nenhuma parte as suas próprias considerações críticas da razão são fundamentadas.

Isso conduz à discussão sobre o “fundamento” seguro da filosofia kantiana posta em andamento por Karl Leonhard Reinhold, com seu escrito Tentativa de uma nova teoria da capacidade humana da representação, de 1789. Só com a revelação e a fundamentação de um princípio superior da filosofia, essa pode se transformar em ciência rigorosa.

§ 3 O segundo grupo de problemas diz respeito à estrutura dualista da filosofia kantiana. Num suplemento ao seu escrito: David Hume sobre a crença ou idealismo e realismo. Uma conversa, de 1787 (JW 2, p. 125-310), com o título Sobre o idealismo transcendental (JW, p. 289-310), Friedrich Heinrich Jacobi destrinchou a autocontradição da suposição kantiana das coisas em si, produzindo efeito causalmente em relação a nós. Essa suposição é incompatível com a própria teoria de Kant, segundo a qual a categoria de causalidade é aplicável apenas às aparências. Jacobi dá aos kantianos o conselho, entendido ironicamente, de desenvolver o idealismo transcendental de razões de consistência no “idealismo mais forte que já foi ensinado” (JW 2, p. 310). Fichte, de fato, trilhou esse caminho.

§ 4 Um terceiro ponto da disputa se referiu à teoria da autoconsciência de Kant, a qual foi, com efeito, para Kant, o ponto mais alto da filosofia. Persistiu um defeito peculiar da descrição da estrutura e da fundamentação do princípio superior em Kant. Kant reclama o “embaraço” (CRp A 346, B 404) de que ao pensar o Eu, esse esteja sempre já pressuposto. Nesta discussão, o grande feito de Fichte foi ter encontrado uma concepção moderna que aponta para futuro.

§ 5 Relatos e cartas dizem que já no inverno de 1793/94, em Zurique, Fichte descobriu o Eu como o novo fundamento da filosofia. E precisamente o Eu é, para Fichte, o princípio irreduzível da filosofia, porque ele não pode ser negado sem, ao mesmo tempo, pressupô-lo. O conhecimento teórico da fundamentação consiste, portanto, no fato de que apenas o Eu é o princípio da filosofia, porque apenas ele é aquilo que se fundamenta a si mesmo, “se põe” a si mesmo – como Fichte diz.¹ O método de Fichte na descoberta do primeiro princípio é a fundamentação pela reflexão no que não é consistentemente negável.

§ 6 Com esse conhecimento, Fichte acede a uma revisão da filosofia de Reinhold. Reinhold apresentou a exigência de um último princípio e sugeriu como candidato a “proposição da consciência”, a qual exprime a estrutura do sujeito-objeto que aponta a representação como tal.² Gottlob Ernst Schulze levantou objeções contra essa “proposição da consciência” como último princípio. De modo particular, Schulze objetou que o princípio reinholdiano se baseia num fato da experiência e este não pode dar nenhuma certeza absoluta.³

O status empírico da consciência exclui que a proposição da consciência possa ser o princípio superior absolutamente certo. Pelo fato de Fichte ter se associado ao programa de Reinhold de fundamentar novamente a filosofia crítica de Kant a partir de um princípio último, ele

¹ Pelo ato de se autopôr, o sujeito se faz surgir primeiramente como Eu. Antes do ato de se autopôr ele ainda não foi como “Eu-entidade”. Daí a falta de sentido da pergunta: “o que Eu porventura era antes de alcançar a autoconsciência?” (FICHTE, Fundamento de toda doutrina da ciência, FW I, p. 97).

² A proposição da consciência de Reinhold diz: “Na consciência, a representação de sujeito e objeto é distinguida e relacionada a ambos através do sujeito” (REINHOLD, Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie. 1º vol. Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend [Contribuições para a correção dos equívocos anteriores da filosofia. Vol. 1. O fundamento concernente à filosofia elementar], 1790, p. 167).

³ SCHULZE, Gottlob Ernst. Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik [Aenesidemus ou sobre os fundamentos da filosofia elementar fornecida pelo senhor professor Reinhold em Jena. Com uma defesa do ceticismo contra a arrogância da crítica da razão], 1792.

teve que delinear os contornos de sua própria posição tanto contra Schulze como também contra Reinhold: o manuscrito *Meditações próprias sobre filosofia elementar*, de 1793/94, documenta o caminho que Fichte palmilhou na elaboração de sua primeira posição sistemática independente.

§ 7 Fichte supera a posição cética de Schulze dirigida contra Kant e Reinhold com a abordagem de uma filosofia transcendental reflexiva, sobrepujando a filosofia transcendental irreflexiva de Kant, isto é, de uma filosofia que é capaz de fundamentar e de explicar seus próprios princípios e seu próprio procedimento, na medida em que ela parte do princípio fundamental por excelência, do Eu que se fundamenta a si mesmo.

II. O escrito *Sobre o conceito da doutrina da ciência* (1794) de Fichte como escrito programático do Idealismo Alemão

§ 1 A filosofia de Fichte não resulta apenas do descobrimento do princípio absoluto como máxima; muito mais do que isso, ela reivindica principiar as estruturas fundamentais de todo o saber humano a partir dele. No seu escrito *Sobre o conceito da doutrina da ciência*, de 1794 (FW I, p. 27-81), Fichte aduz dois pensamentos principais adicionais: Primeiramente, a filosofia tem que ser ciência. A isso pertence, além da certeza absoluta do seu princípio superior, o fato de que ela tem uma forma sistemática.

§ 2 A reflexão do princípio e o pensamento do sistema fazem da filosofia uma ciência demonstrativa. Além disso, Fichte desenvolve a ideia de uma última ciência da ciência, uma chamada metaciência. A filosofia não é somente ciência, mas enquanto ciência da ciência última dos princípios de todas as ciências particulares. Esse pensamento principal do escrito programático de Fichte é o fundamento comum das posições de todos os três idealistas – Fichte, Schelling e Hegel – e faz deste escrito o escrito programático de todo o Idealismo Alemão e, com isso, um dos textos mais importantes da história da filosofia.

§ 3 É específico ao Idealismo Alemão em geral que nele compete à filosofia a função de principiante – uma posição de rei, enquanto a filosofia pós-idealista se compreende principalmente como reflexão crítica na ciência dada. Para Habermas, por exemplo, a filosofia é “curinga e intérprete” (HABERMAS, 2009). O intérprete fala apenas quando os outros falaram. Para Fichte, a filosofia tem, ainda, a primeira palavra.

A ideia fichteana de filosofia retoma o programa ambicioso de Platão. Afinal, Platão foi o primeiro filósofo que compreendeu a filosofia como metaciência suprema, que fundamenta os princípios das ciências particulares, na medida em que ele parte do caráter irreduzível do pensar e do argumentar. Esse pensamento Platão desenvolve no diálogo Politeia.⁴ A fundamentação do Idealismo Alemão de Fichte se dá, portanto, na esteira da ideia de filosofia de Platão.

III. Esboço dos pensamentos básicos do Fundamento de toda a Doutrina da Ciência de 1794/95

§ 1 Apesar das várias reformulações posteriores, a obra principal de Fichte permaneceu o Fundamento de toda a Doutrina da Ciência, de 1794/95 (FW I, p. 83-328). Por ocasião de sua aprovação para Jena, Fichte publicou essa obra muito precipitadamente, e ela foi impressa folha por folha para os estudantes como leitura concomitante às lições. Dessa circunstância pouco feliz resulta que os pensamentos básicos de Fichte foram recebidos não da melhor forma possível e numa apresentação ainda não madura.

Durante um bom tempo de sua vida, principalmente nas lições, Fichte se esforçou para melhorar e aperfeiçoar a apresentação de sua doutrina da ciência. Num panorama breve e geral, gostaria de tentar lhes dar uma visão sobre o andamento desse escrito principal, a fim de lhes pôr diante dos olhos, mesmo que rudimentarmente, a teoria filosófica da fundamentação de Fichte e também sua execução.

§ 2 O Fundamento está estruturado em três partes. A primeira parte contém os “princípios da doutrina da ciência inteira” (FW I, p. 91-123) e, com isso, a parte da fundamentação filosófica principal; a segunda parte contém o “fundamento do conhecimento teórico” (FW I, p. 123-246) e a terceira parte o “fundamento da ciência prática” (FW I, p. 246-328), as quais, com isso, representam as partes principais da realização filosófica da doutrina da ciência.

§ 3 A primeira parte trata da discussão dos três últimos princípios, nos quais a filosofia inteira está construída. A intenção teórica primeira de Fichte é compreender a constituição básica de todo o saber humano, ou seja, da consciência. Daí se explica também o sentido dos três

⁴ Essa concepção de filosofia Platão desenvolve na parábola da linha na Politeia 509de-511e.

princípios. A tarefa que deve ser explicada é: como é possível a unidade e a diferença do sujeito e do objeto na consciência? Para a unidade do sujeito e do objeto, característica para a consciência, tem que ser pressuposta uma outra maneira de unidade como sua condição de possibilidade, a qual Fichte equipara com o Eu como tal.

§ 4 O primeiro princípio formula a consciência imediata do ‘Eu sou’, que se refere a uma atividade não-sensível do pôr do Eu antecipando a consciência empírica. A unidade do ‘Eu sou’ não é uma unidade do sujeito e do objeto, mas uma unidade imediata do ser incondicionado e da atividade absoluta do pôr destituída de objeto, a qual se refere, ao mesmo tempo, a si mesma. Por este motivo, o Eu absoluto é imediatamente interno nesta unidade imediata frente a qualquer objetividade. Essa consciência imediata do ‘Eu sou’ Fichte denominou posteriormente de intuição intelectual.

§ 5 A diferença do sujeito e do objeto, do cognoscente e do conhecido na consciência está fundamentada num ato básico absoluto da oposição do não-Eu formulado no segundo princípio. Visto que a oposição do não-Eu contradiz a constituição do primeiro princípio, a oposição não pode permanecer num estado estático.

§ 6 A contradição conduz, antes pelo contrário, ao postulado de uma terceira ação sintética formulada num terceiro princípio, a saber, da limitação mútua do Eu e do não-Eu, pelo qual a contradição de ambos os princípios absolutos não experimenta, sem dúvida, a sua dissolução, mas sim a forma na qual ela se pode mover e desdobrar. O método de Fichte de eliminação progressiva da contradição, que antecipa a dialética de Hegel, impulsiona uma dinâmica que tem em vista a superação das oposições e, no decorrer da doutrina da ciência, exige da consciência realizações sintéticas espontâneas sempre novas.

§ 7 Permitam-me fazer algumas observações comentadas aos três princípios:

1. Com o estabelecimento dos três princípios, Fichte reivindica uma dedução transcendental da proposição da consciência de Reinhold a partir das espécies de ações básicas irreduzíveis do Eu. Por isso, a doutrina da ciência de Fichte pode ser interpretada como a consumação da filosofia moderna da consciência.

2. A ordenação dos três princípios permite que se conheçam os seguintes pressupostos teóricos da doutrina da ciência:

(i) O programa de fundamentação última do saber a partir do princípio absoluto do Eu, que intenciona um monismo, e

(ii) a orientação pela estrutura dualista “Eu finito/não-Eu”.

Fichte oscila entre um monismo e um dualismo. Nos sucessores de Fichte, a saber, Schelling e Hegel, o dualismo do Eu absoluto e do finito se deparou diretamente com a oposição. De acordo com eles, o princípio é a unidade da subjetividade e da objetividade. O ‘resto do dualismo’ é supprassumido, na filosofia de Fichte, num monismo filosófico de unificação dialeticamente estruturado.

3. No terceiro princípio se expressam duas coisas distintas: por um lado, a exigência de uma unificação das oposições do Eu e do não-Eu no Eu absoluto e, por outro, a impossibilidade principal de alcançar definitivamente essa unificação. O terceiro princípio reflete, com isso, a finitude específica do Eu que serve de base para todas as discussões adicionais da doutrina da ciência. A tarefa da doutrina da ciência é a de resolver e tratar a tensão entre o caráter absoluto e a finitude do Eu.⁵ Fichte reivindica que todas as demais categorias são deduzidas da combinação dos três princípios, que correspondem às categorias da realidade, da negação e do limite.

§ 8 Como conclusão, se deixa reter criticamente o seguinte: embora Fichte tome como ponto de partida o princípio do Eu absoluto teórico da fundamentação, ele fica no ponto de vista da finitude do Eu que chega pela oposição do Eu e do não-Eu. Portanto, a filosofia transcendental de Fichte se enreda, tal como já a de Kant, num dualismo não-supprassumido.

É característico, portanto, para a doutrina da ciência de Fichte, que ela não chega a uma síntese máxima conclusiva e uma unificação das oposições, mas sim a configuração dela como prática. Por fim, como prática se salienta também o que é o fundamento e o sentido da oposição: ela é a condição da forma e da demonstração do Eu como finito.

A doutrina da oposição de Fichte se deixa interpretar como crítica e, ao mesmo tempo, como testemunha parcial do Eu como finito, o qual se move, guiado pelo Eu absoluto, nas divisões e oposições do sujeito e do objeto da consciência. O movimento da subjetividade

⁵ Para o conceito do Eu na dialética dos três princípios cf. IBER, Christian. O conceito do Eu em Fichte segundo os §§ 1-3 do Fundamento de toda a Doutrina da Ciência, de 1794/95, em: A Dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling. Série traduções filosóficas. Carneiro Amora, Kleber (Eds.). Fortaleza: UFC Edições, 2007. p. 21-45.

finita se processa, segundo Fichte, passando por oposições e sínteses relativas destas oposições sem alcançar uma reconciliação plena. Justificadamente Hegel designou, portanto, a filosofia de Fichte como idealismo subjetivo.

§ 9 A partir de Hegel resulta a seguinte retrospectiva sobre Kant e Fichte: nas suas Lições sobre a História da Filosofia III, Hegel aprecia a tentativa de Fichte de uma dedução das categorias a partir do Eu na sua combinação com o não-Eu como o seu maior feito (HW 20, p. 401). Ele vai, com isso, além do mero apanhar das categorias e do seu mero colocar-em-relação formal ao “eu penso” de Kant.

Com isso, a barreira principal do conhecimento ligada com a coisa-em-si incognoscível de Kant foi superada com o “idealismo transcendental consequentemente implementado” (HW 5, p. 41) de Fichte. Nele, a “filosofia” toma “seu início” com “a razão” que representa suas determinações “a si mesma” (HW 5, p. 41). Contudo, sua partida do Eu não conduziu, na realidade, à sua emancipação da oposição do subjetivo e do objetivo na consciência.

Se quisermos tematizar corretamente as categorias do conhecer pensante – assim Hegel argumenta na sua Lógica – e as categorias se relacionam com algo na coisa, portanto, ficam em concordância com a coisa, então não devemos tematizá-las em relação a um Eu pressuposto ou na oposição da consciência do sujeito e do objeto, mas sim em-si e para-si mesmas. Se quisermos superar a oposição da subjetividade e da objetividade, então temos que também transcender o ponto de vista do idealismo subjetivo de Fichte.

A Lógica hegeliana dissolve o sujeito transcendental pressuposto em Kant e Fichte na conexão genérica das determinações do pensar, a qual é compreendida como gênese da própria subjetividade pensante, que tem em vista a verdade da coisa. Quanto a isso se pode falar da repetição radicalizante e da superação da filosofia transcendental kantiana e fichteana por Hegel.

Antes de tematizar a filosofia fundamental de Hegel, a Ciência da Lógica, tratarei, na próxima lição – para salientar a importância de Fichte também para a filosofia de hoje –, do problema básico de uma teoria da subjetividade, precisamente do problema da autorrelação sapiente do sujeito.

Bibliografia

Fichtes Werke [Obras de Fichte], Immanuel Hermann Fichte (Ed.). Berlin: Walter de Gruyter, 1971 (= FW).

FICHTE, Johann Gottlieb. Eigne Meditationen über Elementar Philosophie und Practische Philosophie [Meditações próprias sobre filosofia elementar e filosofia prática]. In: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [Edição completa da academia bávara de ciências]. Reinhard Lauth, Hans Jacob (Ed.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1962 s. (a partir de 1970 ed. de Reinhard Lauth e Hans Gliwitzky com a cooperação de diversos autores) (= GA), II, 3; p. 21-266.

_____. Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa. Vol. 2 da Coleção Universalia. Trad. de Diego Ferrer. Lisboa: Edições Colibri, 1996.

_____. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95) [Fundamento de toda a Doutrina da Ciência]. In: FW Vol. I, p. 83-328.

_____. Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie (1794) [Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da chamada filosofia]. In: FW Vol. I, p. 27-81.

HABERMAS, Jürgen. Philosophie als Platzhalter und Interpret [Filosofia como curinga e intérprete]. In: ders. Kritik der Vernunft. Philosophische Texte. Band 5 – Studienausgabe [Crítica da razão. Textos filosóficos. Volume 5 – Edição de estudo], Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

HEGEL, G. W. F. Wissenschaft der Logik I [Ciência da lógica I]. Vol. 5 da Hegel Werke (= HW). E. Moldenhauer, K. M. Michel (Eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

_____. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III [Lições sobre a história da filosofia III]. Vol. 20 da HW.

IBER, Christian. O conceito do Eu em Fichte segundo os §§ 1-3 do Fundamento de toda a Doutrina da Ciência, de 1794/95. In: A Dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling. Série traduções filosóficas 1, Carneiro Amora, Kleber (Eds.). Fortaleza: UFC Edições, 2007, p. 21-45.

JACOBI, Friedrich Heinrich. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch [David Hume sobre a crença ou idealismo e realismo. Uma conversa]. In: Jacobis Werke, F. Roth, F. Köppen (Eds.). 2. Vol. Leipzig: Fleischer, 1815, 125-310.

KANT, I. Kritik der reinen Vernunft. KANT, I. Crítica da Razão Pura. 2ª ed. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PLATON. Politeia. In: Platon. Sämtliche Werke. Vol. III. Ursula Wolff (Ed.). Hamburg: Reinbek Rowohlt, 1994.

REINHOLD, K. L. Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens [Tentativa de uma nova teoria da capacidade humana da representação]. Prag: Widtmann; Jena: Mauke, 1789 (Nachdruck [reimpressão] Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963).

REINHOLD, K. L. Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. 1. Band. Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend [Contribuições para a correção dos equívocos anteriores da filosofia. Vol. 1. O fundamento concernente à filosofia elementar]. Jena: Mauke, 1790.

SCHULZE, G. E. Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik. 1792. [Aenesidemus ou sobre os fundamentos da filosofia elementar fornecida do senhor professor Reinhold em Jena. Com uma defesa do ceticismo contra a arrogância da crítica da razão 1792]. Als Neudruck in der Reihe: Neudrucke seltener philosophischer Werke [Como reimpressão de obras filosóficas raras]. Hrg. von der Kantgesellschaft. Band I. [Edição da Sociedade Kant. volume I], besorgt von [realizado por] A. Liebert. Berlin: Reuther & Reichert, 1911.

Handout para a 11ª lição: A doutrina da ciência de Fichte: a ideia de uma metaciência de todo o saber humano

A estrutura da argumentação dos parágrafos fundamentais (§§ 1-3) do Fundamento de toda a Doutrina da Ciência de Fichte de 1794/95⁶

A estrutura da argumentação do § 1

I. O texto principal: o Eu como o fato supremo da consciência é deduzido, no fundamento do princípio da identidade lógica, como fato incondicionado da consciência:

$A = A \circ A \textcircled{R} A$ [se A é, então A é] $\circ X$ [= função do pôr puro e simples do espírito humano, mediante a qual todo o conteúdo (seja ele, pois, A ou B ou C, etc.) lhe é fornecido] $\circ \text{Eu} = \text{Eu} \circ \text{Eu}$ sou $\text{Eu} \circ \text{Eu}$ sou. Enquanto no $A = A$ a existência do A está condicionada, no $\text{Eu} = \text{Eu}$ a existência do Eu está necessariamente implicada.

(\circ significa: recondução)

II. Análise da estrutura do Eu

1. $\text{Eu} = \text{Eu} \circ \text{Eu} \textcircled{R} \text{Eu} \circ$ estado de ação (Tathandlung) do pôr-se a si mesmo

2. A unidade do pôr-se a si mesmo e a existência do Eu (um sujeito é apenas um Eu, na medida em que ele sabe si mesmo (= se põe a si mesmo), tem consciência de si mesmo): a autorrelação imediata do Eu, ou seja, a consciência imediata (não-predicativa) de si mesmo do Eu (a autofundamentação e a absolutidade, ou seja, a irredutibilidade do Eu).

3. O ser-para-si do Eu, o Eu é para o Eu: a autorrelação refletida (derivativa) (predicativa) do Eu, ou seja, a consciência refletida, distanciada de si mesma do Eu

III. Observação: apresentação crítica das teorias dos antecessores

1. Descartes: cogito ergo sum: res cogitans [coisificação do Eu]

Fichte: sum : atividade pura do pôr

2. Kant: “Eu penso” (que acompanha todas as minhas representações)

⁶ Para o desenvolvimento mais pormenorizado da estrutura da argumentação desses parágrafos cf. Christian Iber, O conceito do Eu em Fichte segundo os §§ 1-3 do Fundamento de toda a Doutrina da Ciência, de 1794/95. In: A Dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling. Série traduções filosóficas. Carneiro Amora Kleber. Fortaleza: UFC Edições, 2007, p. 21-45.

Fichte: “Eu sou” (que serve de base a todas as determinações do espírito humano)

3. Reinhold: a proposição da consciência:

sujeito \longrightarrow objeto
representação

Fichte: a proposição do Eu
o Eu absoluto



Sujeito \longrightarrow objeto
representação

Com a sua proposição do Eu, Fichte pretende fundamentar a proposição da consciência de Reinhold.

A estrutura da argumentação do § 2:

Texto principal:

1. O nível da proposição: $A = A \leftrightarrow \text{não-A}$. $\text{Não-A não} = A$ (a proposição da oposição)

2. O nível da atividade: $\text{pôr} \leftrightarrow \text{opôr}$

3. O nível do produto: $\text{Eu} \leftrightarrow \text{não-Eu}$

Observação: Com a oposição do não-Eu, o Eu se afirma como princípio de objetividade: a crítica do ceticismo.

A proposição da oposição, a categoria da negação.

A estrutura da argumentação do § 3:

Seção A: Análise das contradições dadas com o segundo princípio

1. (1-3): Contradição no Eu

Da oposição do não-Eu resultam duas conclusões opostas:

a. o Eu não está posto no Eu

b. o Eu está posto no Eu

Resumo: o segundo princípio está oposto a si mesmo e supera a si próprio

2. (4-5): Contradição consigo mesmo do Eu e do não-Eu:

a. O segundo princípio supera a si mesmo, na medida em que ele tem validade, o que contradiz a validade do primeiro princípio.

b. Pois vale também do segundo princípio: ele supera a si mesmo, na medida em que ele tem validade.

Resumo: a identidade do $Eu = Eu$ se envolve na auto-contradição do $Eu = \text{não-Eu}$ e do $\text{não-Eu} = Eu$.

Seção B: a tarefa: O encontrar de um agir que unifica as oposições de maneira não-contraditória e salva, assim, a unidade da consciência do Eu .

A condicionalidade formal e a incondicionalidade material da ação procurada

A solução do problema por experimento: a barreira, a atividade do restringir e a divisibilidade do Eu , a determinação, a categoria do limite.

Seção C: Discussão sobre a questão desde que a tarefa, o contorno da Contradição, seja resolvida.

Inferências para o conceito de Eu : a distinção do Eu absoluto e do Eu finito

Espinosa: absolute Substanz (= a posição do dogmatismo)



res cogitans → res extensa
(Eu) (não-Eu)

Fichte: Eu absoluto (= a posição do criticismo)



Eu finito/divisível → não-Eu divisível

Seção D: A fórmula para a forma de movimento das oposições do Eu e do não- Eu

no Eu : no Eu o Eu opõe ao Eu divisível um não- Eu divisível.

Com essa fórmula está implicada uma repartição e transposição da realidade absoluta do Eu para o Eu e não- Eu divisíveis.

O princípio da faculdade teórica da consciência diz:
o Eu se põe como determinado pelo não-Eu.

O princípio da faculdade prática da consciência diz:
O Eu se põe como determinante do não-Eu.

Na doutrina da ciência de Fichte há primazia do prático diante do teórico.

O ideal prático (= inacessível): a superação da oposição do Eu finito e o não-Eu no Eu absoluto. Permanece no dualismo entre o Eu absoluto e o Eu finito.

A LIÇÃO 12

As teorias modernas do sujeito. O problema fundamental de uma teoria da subjetividade: a autorrelação sábia do sujeito

A presente lição terá por tema as teorias modernas do sujeito. Para tanto, exporei, num primeiro momento, através das teorias do sujeito de Descartes, Kant, Reinhold, Fichte, Hölderlin, Schelling e do Fichte tardio, o problema básico de uma teoria da subjetividade, precisamente o da autorrelação sábia do sujeito, a fim de, então, num segundo momento, recorrendo aos argumentos de Dieter Henrich, criticar a teoria da autoconsciência semântica de Tugendhat, que se compreende como caso de uma teoria da intersubjetividade. Interessante particularmente mostrar a eficácia peculiar da teoria da subjetividade de Fichte contrastada à teoria analítica da linguagem da autoconsciência e, com isso, de destacar seus pontos fortes.

I. As teorias modernas do sujeito: Descartes, Kant, Reinhold, o jovem Fichte, Hölderlin, Schelling e o Fichte tardio

§ 1 O “cogito” de Descartes e o “eu penso” de Kant: na filosofia moderna, a reflexão sobre a subjetividade deveria assentar, de uma maneira geral, a teoria filosófica num fundamento seguro. As sentenças como o “cogito” de Descartes ou “eu penso” de Kant foram consideradas como sentenças que são por si mesmas compreensíveis. Sua autossuficiência ficou em conexão com sua propriedade de ter um excelente estado, que se mostra em três coisas diferentes:

1. Elas devem ser antepostas a todo o conhecer,

2. Isso é possível sem mediação,

3. Elas são também verdadeiras como partes de sentenças, quer dizer, na conexão, na qual elas são antepostas a pensamentos.

A esperança de Descartes e de Kant foi que a certeza da subjetividade também se deixaria transmitir ao restante do conhecimento. Kant acreditou que partindo do pensamento do “eu penso” poderia assegurar a objetividade do conhecimento humano (cf. a lição 8).

A autoconsciência surge em Kant somente na consciência de um objeto como o “eu penso”, que tem de “poder acompanhar” “todas as minhas representações” (CdRp B 131). Na tematização da autoconsciência, a qual é, com efeito, o ponto mais alto da sua filosofia transcendental, Kant se depara com um limite do conhecimento, porque ele percebe o círculo na compreensão da autoconsciência da perspectiva da consciência de um objeto. Se compreendermos a autoconsciência apenas como um caso especial da consciência de um objeto, exigimos, igualmente, o Eu antecedente ou a autoconsciência. Nós nos movemos, portanto, diz Kant, em torno da autoconsciência em um “círculo permanente”, “na medida em que nós temos que nos utilizar sempre de sua representação, a fim de julgar uma coisa qualquer dela” (CdRp A 402). A autoconsciência é, portanto, para Kant, necessitada de teoria, mas incapaz de teoria.

Ao início do Idealismo Alemão se associa ainda um âmbito mais amplo de investigações. A questão foi formulada da seguinte maneira: como a subjetividade está constituída internamente e como sua constituição interna se deixa apreender ao longo de sua possibilidade interior e de sua gênese real? O “eu penso” parece resultar da atividade mental do próprio Eu que afirma essa sentença.

§ 2 A teoria da reflexão da subjetividade de Reinhold: seguindo a Kant, Reinhold define a autoconsciência sob as condições da consciência de um objeto: “Sob o Eu é compreendido o sujeito representante, na medida em que é o objeto da consciência” (REINHOLD, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* [Tentativa de uma teoria nova da capacidade humana da representação], p. 336).

De acordo com a teoria da autoconsciência de Reinhold, a autoconsciência se realiza pelo ato reflexivo, ou seja, pelo ato reflexivo da identificação. Reinhold tinha a opinião de que eu me identifico no ato da reflexão com o pronome pessoal da primeira pessoa, que fica na

posição do sujeito na sentença “eu p”, portanto: “Eu sei que ‘eu p’”. Porém, o uso do pronome pessoal “eu” dentro da sentença “eu p” já pressupõe que eu tenho conhecimento de mim. Isso pode novamente acontecer por um ato da reflexão, pelo qual eu então tenho conhecimento que “aquilo” que eu sei, e “aquilo” que usa a sentença “eu p”, são idênticos. A reflexão e a identificação ficam, portanto, em uma conexão. Porém, a identidade entre uma pessoa que se denomina com “eu”, com aquela que pensa ou afirma a sentença “eu sei que ‘eu p’”, é redutível a uma identificação mais elementar, e somente em um ato da reflexão de ordem ainda mais alta. A teoria da reflexão da subjetividade conduz a um regresso infinito das posições da consciência.

§ 3 A crítica de Fichte à teoria da reflexão da subjetividade: foi Fichte que reconheceu que pela reflexão, ou seja, por um ato reflexivo da identificação não se pode tornar compreensível a possibilidade de uma autorrelação sapiente do Eu. Por isso, ele concluiu: a singularidade do saber acerca do saber autorreferente da subjetividade pode somente ser analisada em uma forma da teoria que se desvia da consciência natural da diferença do sujeito-objeto. Dieter Henrich designou esse conhecimento de Fichte da irredutibilidade da autorrelação sapiente do Eu como o “conhecimento originário de Fichte” (cf. HENRICH, 1966).

§ 4 Ora, quais propriedades fazem da autorrelação sapiente do Eu um estado de coisas irredutível? Para Fichte, na autorrelação sapiente do Eu residem os seguintes aspectos: (i) um saber da existência do Eu, (ii) um saber da identidade do Eu e (iii) o fato de que esse saber está associado a uma evidência imediata não sobrepujável (cf. KARÁSEK, 2011, p. 46-54).

Para o primeiro ponto (i): de acordo com Fichte, a autorrelação sapiente do Eu se articula na sentença:

“Eu me conheço”.

A importância dessa declaração reside na indicação da existência da entidade que pronuncia essa declaração e, ao mesmo tempo, tem um saber disso que ela existe. Um saber de que ela existe tem somente uma entidade-Eu (Ich-Entität). A sentença “Eu me conheço” pode, portanto, ser completada na seguinte maneira:

“Eu sei que eu existo”, ou seja, “eu sei que há tal coisa que sou eu”.

Agora, é decisivo que com referência à sua existência o Eu fica em uma autorrelação sapiente. Isso se deixa formular na sentença:

“Somente a entidade-Eu existe de tal modo que está relacionada ao fato da sua existência numa autorrelação sápiante”.

Para Fichte, essa sentença também se deixa inverter:

“Aquela entidade e apenas aquela que está relacionada ao fato de sua existência numa autorrelação sápiante existe como entidade-Eu”.

A isso se associa o segundo ponto (ii): uma declaração, na qual articulo um saber pré-predicativo de minha existência, é sempre também um saber de minha identidade. Se eu existir, então sou também idêntico a mim, no *entity without identity* [nenhuma entidade sem identidade], como Quine diz. Essa identificação é imediata; não há identificação mediata de determinações descritivas. E se mostrou que a teoria da autoconsciência de Reinhold, que interpreta a realização da autoconsciência como uma realização reflexiva da identificação, cai num círculo vicioso e num regresso ao infinito.

Para o terceiro ponto (iii) deve ser dito seguinte: esse saber da própria existência e da própria identidade do Eu está ligado com uma evidência imediata que não pode ser sobrepujada. A autorrelação sápiante do Eu é, portanto, imediata e pré-predicativa. Ela não é um ato reflexivo de identificação na qual o Eu se atribui predicados. O conhecimento de si mesmo do Eu tem a estrutura de um saber pré-predicativo, que antecede o saber predicativo da identidade. Para tal espécie de saber Fichte cunhou a expressão “intuição intelectual”.¹

O ponto decisivo da teoria da autoconsciência de Fichte é que ela explica teórico-praticamente a evidência do saber pré-predicativo a partir da própria existência. Já Descartes e Kant reconheceram que o saber da própria existência está ligado a uma evidência não sobrepujável. Para Fichte, eu me conheço como evidência inabalável da minha existência, porque eu mesmo sou o autor da consciência da minha própria existência. Isso exprime a sentença: “O Eu põe originariamente pura e simplesmente seu próprio ser” (FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [Fundamento de toda a doutrina da ciência], 1774/75, FW I, p. 98).

A questão decisiva da teoria fichteana da autoconsciência diz, portanto: como (isto é, por aquele ato) o saber da minha existência na

¹ Cf. FICHTE, Tentativa de uma apresentação nova da doutrina da ciência, de 1797, FW I, p. 528: “Tal consciência imediata se denomina com uma expressão científica de intuição, e assim nós queremos também designá-la”. Com o termo “expressão científica”, Fichte quer presumivelmente distinguir seu conceito de intuição do seu uso kantiano, em que ele é compreendido como referência imediata a objetos.

sua evidência se realiza e como ele está estruturado? Fichte dedicou, ao longo de toda a sua vida, os seus esforços filosóficos para responder a essa questão.

O plano de fundo desse esclarecimento da teoria da autoconsciência de Fichte deixa afirmar que: o Idealismo Alemão pode ser tornado filosoficamente transparente somente quando se elabora a problemática em torno à autorrelação sápie de subjetividade e as consequências que resultam no percurso de sua penetração teórica. Já nos albores do Idealismo Alemão surge a posição de que a autorrelação sápie do Eu é, sem dúvida, irredutível, mas nenhum fato fundamental autossuficiente.

§ 5 A teoria de Hölderlin de um fundamento da subjetividade: é a autorrelação do Eu irredutível a um fato fundamental autossuficiente? Na sua crítica à teoria da reflexão da subjetividade que se envolve em uma má circularidade, Fichte partiu do pressuposto não examinado de que a autorrelação sápie do Eu é um fato fundamental autossuficiente. Ela é autossuficiente desde que sua constituição e sua gênese sejam explicáveis por si mesmas.

O autossuficiência da autorrelação sápie do Eu é contestada quando se aventa a tese de que ela é somente aclarada a partir de um fundamento antecipado por ela. Ela não se torna compreensível a partir de si mesma, porque a autorrelação sápie do Eu em geral entra em cena e subsiste. Tal teoria da autoconsciência Hölderlin desenvolveu no seu fragmento Juízo e Ser.

Hölderlin tenta reunir em si o Eu do idealismo transcendental de Fichte, a filosofia da substância de Espinosa e a filosofia do ser de Jacobi. Esta síntese é motivada porque para a autorrelação sápie do Eu é pressuposto um ser absoluto, do qual ela resulta como seu fundamento impensável previamente (*unvordenklich*).²

Schelling e o Fichte tardio se inspiraram na crítica de Hölderlin ao jovem Fichte. Também a teoria do absoluto de Schelling e do Fichte tardio tem em vista unificar em si a subjetividade do idealismo transcendental, a substância de Espinosa e o ser de Jacobi. No que diz respeito ao Fichte tardio, ele quer fundar ontologicamente a autorrelação

² “Indemonstrável” não é completamente idêntico a “unvordenklich”. “Unvordenklich” significa algo que escapa ao pensar. Por exemplo: num crime, o assassinato pode ser indemonstrável, mas ele não é um processo “unvordenklich”; pode ser: “unprethinkable/impensável previamente? Acho que sim. Difícil é também a terminação “lich” nos adjetivos alemães. Significa uma qualidade da coisa. “Unvordenklich” é quase o mesmo que “indisponível”.

sapiente do Eu em um fundamento que é indisponível para ele: o ser absoluto. Para Fichte, esse fundamento impensável previamente foi Deus; para Hölderlin, uma dimensão anônima do ser.

§ 6 Tais teorias da subjetividade somente convencem se elas se aprofundam suficientemente, portanto, quando não pressupõem ou reivindicam novamente a autorrelação sapiente do Eu, como ocorre, por exemplo, nas teorias da intersubjetividade da filosofia contemporânea (Tugendhat, Habermas). Deve-se, portanto, dar razão à tese de Fichte de que a autorrelação sapiente do Eu é irreduzível. A seguir, gostaria de demonstrar isso na teoria da autoconsciência teórica da intersubjetividade de Tugendhat.

II. Crítica à teoria semântica da autoconsciência de Tugendhat. Para a controvérsia de Tugendhat/Henrich

§ 1 A teoria da autoconsciência de Tugendhat pode ser compreendida como uma variante da tese contra a autossuficiência da autorrelação sapiente do Eu que está implicada na teoria da intersubjetividade.

A crítica de Tugendhat a Fichte abrange três teses:

1. A autorrelação sapiente do Eu não é autossuficiente, já que ela está inserida no sistema das funções semânticas básicas. A partir delas se explica tanto o significado dos predicados “psicológicos” bem como aquele da primeira pessoa.

2. Não é necessário atribuir o uso da primeira pessoa a uma identificação que deve ser documentada dentro da autorrelação sapiente do Eu. O uso do “eu” não indicia tal autorrelação. Uma identificação existe somente quando aquele que se caracteriza com o “eu” é caracterizado com o “ele” da perspectiva de uma outra pessoa.

3. Se se realiza o esclarecimento semântico do emprego da expressão “eu”, assim se anula também a teoria da autorrelação sapiente do Eu. A teoria semântica está livre da má circularidade.

§ 2 Contra Tugendhat deve-se aventar a seguinte afirmação: a teoria da autoconsciência de Tugendhat, que quer tornar compreensível e deduzir a autoconsciência das conexões intersubjetivas e linguísticas da mediação de significado da expressão “eu”, se envolve num círculo vicioso, que aquelas teorias que efetuam uma interpretação da autorrelação

sapiente do Eu pela orientação na consciência natural apresentam, que está caracterizada pela diferença entre o sujeito e o objeto, como vimos na teoria da reflexão da autoconsciência de Reinhold.

A objeção principal contra Tugendhat é seguinte: a referência identificatória da perspectiva-“ele” não vale somente em relação ao objeto singular físico, mas atribui com sentido ao orador-“eu” também um saber-“eu”. Esse saber deve ser distinguido do mero saber linguístico da regra do uso de “eu”. Ao saber formal da regra do uso do “eu” está precisamente pressuposta a perspectiva interior do sujeito. Pelo pré-saber formal linguístico da regra do uso-“eu” não se produz nenhuma autoconsciência. Antes pelo contrário, a autoconsciência está pressuposta no conhecimento da regra de uso-“eu”.

Além disso, a autoconsciência como conhecimento em relação a si mesmo é pressuposta para que eu compreenda um caso da regra do uso da expressão “eu” como meu caso. Também o saber, que o “ele”-orador de Tugendhat tem que atribuir ao “eu”-orador, é um conhecimento de si mesmo. Esse saber não se compreende já das condições de verbalização do pronome “eu”. Justamente esse saber é o que fica manifestado no emprego com sentido do “eu”. Isso significa que ao “eu”-orador tem que ser atribuído também à autoconsciência da perspectiva-“ele”.

§ 3 Da crítica a Tugendhat resulta o seguinte: não se pode mais dizer que o “ele”-orador tem que atribuir ao “eu”-orador um saber, mas não a autoconsciência. Mas esta pode ser atribuída a ele somente quando ele (o “eu”-orador) já está em uma autorrelação sapiente consigo mesmo.

§ 4 Resumindo: na teoria de Tugendhat, a autoconsciência está pressuposta sem exceção, sem poder ser explicada. Isso é a má circularidade da sua teoria que não pode ser eliminada. Nos defeitos da teoria da autoconsciência de Tugendhat se mostra evidentemente a ausência de força do método filosófico analítico da linguagem em tornar compreensíveis os problemas fundamentais da filosofia. Especialmente a constituição linguística do significado tem que ser incorporada em uma concepção mais ampla do conhecimento que não mais se restringe à aclaração dos modos de emprego das expressões linguísticas.

Bibliografia

FICHTE, Johann Gottlieb. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [Fundamento de toda a doutrina da ciência] (1794/95). In: Fichtes Werke (= FW), I. H. Fichte (Ed.). Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1971, Vol. I, p. 83-328.

_____. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre [Tentativa de uma nova apresentação da doutrina da ciência] (1797). In: FW I, p. 519-534.

HENRICH, Dieter. Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken [O fundamento na consciência. Investigações sobre o pensamento de Hölderlin] (1794-195). Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

_____. Fichtes ursprüngliche Einsicht [O conhecimento originário de Fichte]. In: Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer, D. Heinrich, H. Wagner (Eds.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966.

_____. Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von E. Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewusstsein [De novo em círculos. Uma crítica da explicação semântica da autoconsciência de E. Tugendhat]. In: Mensch und Moderne, C. Bellut, U. Müller-Schöll (Ed.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989, p. 93-132.

HÖLDERLIN, Friedrich. Urtheil und Seyn [Juízo e Ser]. Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke. F. Beißner, A. Beck, U. Oelmann (Eds.). Vol. 8. Stuttgart: Cotta, 1943-1985 (= StA), Bd. IV, p. 216 s.

IBER, Christian. Kritische Bemerkungen zu Tugendhats Fichtekritik [Anotações críticas sobre a crítica de Tugendhat a Fichte]. In: Fichte-Studien, Vol. 22. Amsterdam, New York: Rodopi, 2003, p. 209-221.

KANT, I. Kritik der reinen Vernunft. KANT, I. Crítica da Razão Pura. 2ª ed. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

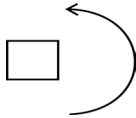
KARÁSEK, Jindrich. Sprache und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität [Linguagem e reconhecimento. Investigações filosóficas para a conexão de autoconsciência, intersubjetividade e personalidade]. Göttingen: V&R Unipress, 2011.

TUGENDHAT, Ernst. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung [Autoconsciência e autodeterminação]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, 1989 (4ª ed.).

Handout para a 12ª lição: Crítica de Fichte à teoria da reflexão da autoconsciência de Reinhold

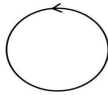
I. Má circularidade do modelo de reflexão do Eu de Reinhold: o Eu que deve originar-se do ato da reflexão já precisa estar aí antes do ato da reflexão, a fim de poder fazer de si mesmo o objeto do seu agir.

I. reflexão/regressão do sujeito a si mesmo



Sujeito pressuposto

II. O modelo do Eu de Fichte: o Eu é atividade regressando a si do auto-pôr-se-a-si-mesmo sem subsistência anterior (reflexão pura, circularidade pura):



O sujeito como atividade pura do se-pôr-a-si-mesmo regressando a si

III. Regresso ao infinito das posições da consciência na teoria da autoconsciência de Reinhold:

consciência de nós mesmos

o Eu pensado ← o Eu pensante
(objeto) (sujeito)

o Eu pensado ← o Eu pensante
(objeto) (sujeito)

o Eu pensado ← o Eu pensante
(objeto) (sujeito)

etc.

O modelo da autoconsciência de Reinhold remonta ao modelo tradicional da representação da consciência, o qual serve de base uma diferença não suprassumível do sujeito-objeto.

sujeito → objeto
representação

IV. O modelo da consciência de Fichte:

o Eu absoluto (consciência imediata de nós mesmos)



= autoconsciência

sujeito → objeto (consciência de algo outro)
(Eu) (não-Eu)

Não há consciência de um objeto sem autoconsciência.

LIÇÃO 13

A filosofia fundamental de Hegel: a Ciência da Lógica. A justificação do mundo como racional

A presente lição está estruturada em quatro partes: num primeiro momento, delinearei o conceito de filosofia de Hegel e esboçarei o objetivo filosófico geral de Hegel. Num segundo momento, que abrange o caráter duplo da Lógica hegeliana, virão à baila os seguintes temas: do ponto de vista racional da Lógica, esboçarei, em primeiro lugar, o objeto da Lógica, em segundo, lançarei um olhar sobre as três partes da Lógica e, no terceiro momento, abordarei o problema do método dialético. Por fim, tentarei revelar o elemento metafísico da Lógica.

I. Sobre o conceito e o objetivo da filosofia de Hegel

§ 1 O que é a filosofia segundo Hegel?

“A filosofia não tem, da mesma forma, nenhum outro objeto que Deus e é, assim, em essência, teologia racional e, enquanto a serviço da verdade, o ofício divino perene” (HEGEL, Lições sobre a estética I, p. 139).

Hegel afirma: filosofia é religião enquanto ciência. A filosofia tem o mesmo fim e o mesmo conteúdo da religião. A filosofia não tem nenhum outro objeto que Deus e é, desta maneira, teologia racional. Seu escopo é a religião enquanto ciência. De acordo com Hegel, aquilo mesmo que a fé realiza a filosofia implementa cientificamente.

De acordo com Hegel, o objetivo da filosofia é compreender o mundo como racional. A religião explica o mundo como revelação de uma razão superior e divina. Ela afirma que o mundo é racional, porque ele seria produto de uma razão superior. O que é racional no

mundo escapa, com isso, ao sujeito humano singular. Aqui reside uma conclusão afirmativa fundamental, a saber, que se busca encontrar sua pátria no mundo.

A filosofia de Hegel quer compreender como racional essa atitude afirmativa em relação ao mundo. A decisão por uma atitude afirmativa em relação ao mundo serve de base para ambos os pontos de vista. A diferença entre a filosofia de Hegel e a religião é que aquela tenta compreender ou fundar essa atitude. A religião e a filosofia de Hegel se diferenciam em relação à atitude teórica do mundo ao compreenderem reconhecendo a realidade.

§ 2 Qual é, então, o ponto de vista da filosofia hegeliana? Primeiramente, Hegel afirma que a filosofia é, tal como a religião, uma afirmação fundamental da realidade. Diferentemente da religião, a filosofia de Hegel tem em vista tornar esta afirmação compreensível, quer dizer, justificá-la como racional. Ela alega razões para isso, porque a realidade efetiva é adequada ao homem. Essa afirmação Hegel compartilha com outros filósofos. A diferença reside no método. Trata-se, para Hegel, de uma prova sistemática da racionalidade da efetividade.

§ 3 O dito de Hegel para essa prova diz:

“O que é racional, isto é efetivo e o que é efetivo, isto é racional” (HEGEL, *Filosofia do Direito*, Prefácio, p. 24, em: HW 7, 24).

Analisemos estas sentenças. O que é racional é efetivo. O pensamento produz a identidade com seu objeto. O pensamento contém idealmente o que a coisa real é. Esta identidade entre pensamento e realidade efetiva é uma realização do sujeito que conhece. Ele se apropria cognitivamente da realidade efetiva. O sujeito se põe como conhecedor em relação ao mundo e produz, em pensamentos, a identidade com o mesmo. A segunda parte da citação afirma que a realidade efetiva seria de natureza espiritual. O pensamento e a razão têm seu domínio na efetividade; eles seriam o motor da efetividade. Isto não é idêntico à primeira afirmação.

A primeira afirmação reza: pela ciência, pelo pensamento objetivo, conhece-se a essência da realidade efetiva. A segunda afirmação significa: o pensamento reina objetivamente na realidade efetiva. Hegel identifica equivocadamente ambas as afirmações. Que o pensamento produz uma identidade com o conteúdo da coisa deve ser o mesmo que afirmar que a realidade efetiva é em si mesma racional.

Isto é um argumento falso. A identidade se concentra totalmente no sujeito que conhece na medida em que ele conhece o mundo. Por isso, a realidade efetiva não é inversamente o pensamento objetivado. Hegel afirma que só se conhece através do pensamento aquilo que na razão já reina no mundo. Racionalmente a sentença de Hegel diz: o pensamento produz pensamentos que constituem o conteúdo da coisa. Isto não quer dizer que pensamentos regem o mundo.

§ 4 A explicação de uma coisa é, de acordo com Hegel, o mesmo que a prova de sua racionalidade. Contrariamente, gostaria de asseverar: a explicação da realidade é algo diferente do que compreendê-la fundamentalmente como racional. Para Hegel, a filosofia é, pelo contrário, a prova da racionalidade da realidade efetiva. Gostaria de mostrar: quando Hegel faz ciência, ou seja, produz saber, ele não fornece nenhuma prova da racionalidade da realidade efetiva; em outras palavras, quando realiza esta prova ele não faz ciência, quer dizer, não elabora nenhum saber.

§ 5 Resumindo: a filosofia de Hegel busca a prova sistemática da racionalidade da realidade efetiva. A posição de Hegel em relação à racionalidade da realidade efetiva baseia-se na decisão de pensar o mundo como uma conexão racional. Filosofia e religião têm o mesmo conteúdo, elas afirmam a realidade efetiva como revelação de uma razão superior, divina. A filosofia vai além da religião, pois quer apresentar a prova da racionalidade da realidade efetiva.

II. Sobre o duplo caráter da Lógica de Hegel: teoria das formas do pensamento e metafísica da razão

Na primeira parte, falei de algo fundamental sobre o conceito de filosofia em Hegel. Hegel queria provar que o mundo é racional. O ponto de partida dessa prova é que, para Hegel, o paradigma para a ciência é sua Ciência da Lógica. E isto particularmente pelo fato de que, na Lógica, o pensamento tem apenas a si mesmo como objeto.

Em relação a essa ciência, a Ciência da Lógica, o que vale realmente é que o pensamento tem apenas a si mesmo como objeto. O fato de que na Lógica o pensamento tem apenas a si mesmo como objeto tem dois lados. Na sequência, gostaria de expor esse caráter duplo da Lógica de Hegel. Ela tem, por um lado, uma dimensão bastante racional e, por outro, uma dimensão metafísica que suscita, no mínimo, algumas

perguntas críticas. A Lógica visa, por um lado, a uma explicação racional do pensamento, por outro, ela é uma metafísica, uma metafísica da razão, que resulta do monismo ontológico do pensamento. É para esse caráter duplo que gostaria de chamar a atenção de vocês na minha lição.

1. Sobre o objeto da Lógica

§ 1 O que é o objeto da Lógica de Hegel? O objeto da Lógica são as formas aprióricas do pensamento, com as quais nós sempre já lidamos e nas quais o conhecer pensante capta seus objetos e, com efeito, abstraindo o conteúdo empírico da coisa. Na Lógica, não é debatido o que é o fundamento do Estado, ou o que é o fundamento do crescimento econômico, porém, o que é um fundamento?

§ 2 Essas formas aprióricas do pensamento, as chamadas categorias, não residem simplesmente nem no exterior, nem no interior do pensamento, antes pelo contrário, têm sua razão de ser no objetivo teórico do conhecer pensante que quer compreender a realidade efetiva. As formas do pensamento são produzidas, pois pelo próprio pensamento e surgem do esforço do pensamento em captar a verdade da coisa.

Hegel mostra as formas com as quais o pensamento capta a realidade e que necessidade reside em seu fundamento. Essas formas do conhecer pensante culminam, por fim, nas formas com as quais o sujeito pensante determina seus objetos: o conceito, o julgamento e o silogismo. Desde que a Lógica leve essas formas do pensamento a uma explicação, ela exerce o escopo racional. Nisso reside o racional da Lógica de Hegel.

§ 3 A Lógica é, no fundo, uma ciência de luxo. Isto é mencionado pelo próprio Hegel: para poder refletir sobre o pensamento é necessário já poder pensar (cf. HEGEL, Lógica I, Prefácio; HW 5, 14). Saber o que é a razão não é o mesmo que perguntar pela razão da coisa determinada. “A ciência de luxo” significa, então, que quando conhecemos coisas determinadas não vamos além do conhecer do conhecer.

§ 4 Um segundo aspecto que chama a atenção é que Hegel considera como um fato interessante que a Lógica seja a ciência em que o pensamento tem apenas a si mesmo como objeto. Isto deixa explícita a intenção de um teórico que se propôs a mostrar a realidade como racional. Se Hegel valoriza tanto assim essa ciência em que é abstraído o conteúdo determinado dos objetos, isso mostra, então, que ele não visa mais ao saber ou à ciência.

§ 5 Todo o racional da Lógica é subordinado, por Hegel, à finalidade de mostrar a realidade como racional. Todos os conhecimentos estão, na Lógica, subordinadas a essa finalidade. Por isso, temos que distinguir o racional, por um lado, e o metafísico da razão, por outro, e libertar aquele de sua subordinação deste.

2. As três partes da Lógica

A Lógica de Hegel tem três partes: a Lógica do Ser, a Lógica da Essência e a Lógica do Conceito. Gostaria de lhes apresentar essas três partes primeiramente da perspectiva do racional da Lógica.

§ 1 A Lógica do Ser trata do inventário categorial da forma como os objetos do mundo, na abstração do seu conteúdo especial, primeiramente aparecem ao pensamento. Aqui é caracterizada a identidade dos objetos na sua relação mútua e é distinguida sua determinação de sua aparência, bem como é determinado o seu limite através do qual os objetos do mundo se mostram como finitos e passageiros. Além da determinação qualitativa dos objetos, trata também de sua determinação quantitativa, assim como das relações de medição em que eles se encontram.

§ 2 A Lógica da essência discute a estrutura lógica de um tipo específico de determinação, a saber, as determinações da relação e, com efeito, sob o título “as determinações da reflexão”, trazendo à luz o seu defeito. Sua relação exclusiva frente a outro aparece nas relações reflexivas como determinação positiva de um objeto. A identidade determinada de um objeto não é explicada a partir da relação que ele estabelece consigo mesmo, mas da relação com o que ele não é.

Desde que sua identidade seja dada, a relação da diferença, com isso, é negada. A identidade de uma coisa reside, de modo abstrato, na diferença com outro. Ao mesmo tempo, essa diferença é, com isso, negada de modo imediato. A identidade e a diferença se excluem mutuamente. Ao mesmo tempo, elas não podem ser pensadas separadamente uma da outra, porque elas se implicam mutuamente. A estrutura lógica das determinações da reflexão é caracterizada, então, pela categoria da contradição. Por isso, se pode dizer que Hegel, na Lógica da Essência, se ocupa de modo crítico das categorias que alcançam apenas uma forma deficiente de explicação dos objetos.

§ 3 Uma crítica adicional da Lógica da Essência diz respeito à explicação de uma coisa pelas suas condições: quando se explica algo pelas suas condições – por exemplo, um cientista explica o crescimento

econômico de um país com os dados dos quais dependem as condições daquele crescimento –, faz com que, então, este cientista pergunte por uma mediação, não tomando a coisa de modo imediato. Mas, o que se sabe sobre a coisa quando a relacionamos com as suas condições? Hegel diz: “Quando todas as condições de uma coisa existem, ela passa a existir” (Lógica II. In: HW 6, 121).

Sabe-se, de acordo com Hegel, que a coisa existe quando todas as condições existem. Isto, contudo, se opõe à pretensão de explicar o que constitui a propriedade de uma coisa. Para saber o que a coisa é não basta indicar suas condições. A explicação através das condições leva a coisa a dissolver as relações que ela estabelece com os outros objetos. Não se pensa no próprio objeto, mas transita-se permanentemente para outros. Com isso, o que é a coisa acaba se perdendo.

Trata-se de uma explicação deficiente explicar a coisa pelas suas condições. Acontece aí uma dissolução da coisa nas relações estabelecidas com os outros objetos. Ao explicar é exigido algo diferente. Não é exigido pôr a coisa em relação com algo outro, mas consigo mesma.

§ 4 Uma explicação a mais é que na própria coisa é posta a diferença entre a essência e a aparência. Esta diferença tem que ser revelada na própria coisa para que se consiga uma explicação exitosa da mesma. Assim, chegamos à explicação de uma coisa como exteriorização de um interior: de uma faculdade ou de uma força.

Na psicologia moderna, por exemplo, as guerras são explicadas pela faculdade de agressão do homem, como exteriorização de um interior, de uma força interior. Outro exemplo: Kant explica o ato de conhecer a partir da exteriorização da faculdade de conhecer. A coisa é compreendida como exteriorização de um interior (cf. a lição 8, § 6).

Com efeito, esse tipo da explicação tem a forma da explicação. A forma da reflexão duplica a coisa em (i) o que explica e (ii) em sua explicação. Contudo, ela é, de acordo com o conteúdo, uma tautologia. Acontece uma duplicação da própria coisa em força e em sua exteriorização. A duplicação da coisa em força e em sua exteriorização, e a afirmação de que a força seria desconhecida e somente sua manifestação seria conhecida, é uma reflexão tautológica, diz Hegel.

§ 5 Que espécie de desenvolvimento exige esse defeito explicativo? É necessário aqui introduzir a distinção entre essência e

aparência, mas de tal maneira que não se pense em algo diferente e, em segundo lugar, que tal relação entre essência e aparência não signifique nenhuma relação vazia na própria coisa. Antes pelo contrário, é preciso fazer brotar na coisa um conteúdo a partir do qual se possa determinar a sua propriedade. Para isso, existe a categoria da substância. A substância de uma coisa designa o que constitui essencialmente uma coisa.

Quando se distingue na coisa o que a constitui e como ela se dá ou aparece, estabelece-se logicamente a distinção entre substância e acidente. Ordena-se ao pensamento determinar a substância da coisa, ou seja, o que a constitui essencialmente. Isto é a tarefa do conceito, a saber, compreender. O conceito determina o que constitui a coisa de acordo com sua substância.

§ 6 Com isso, chego à Lógica do Conceito: o que é o conceito? O que significa formar-se o conceito de uma coisa? Essa foi a questão que levantei nas lições 8 e 9. Eis aqui a resposta de Hegel.

O conceito se diferencia, segundo Hegel, em três momentos: a universalidade, a particularidade e a singularidade. A respeito da universalidade Hegel afirma que ela seria a igualdade livre de uma coisa consigo mesma na sua determinidade. Como a coisa existe, sob quais condições e relações ela surge, ela é, de acordo com seu conteúdo substancial, o igual consigo mesmo. Isso é sua universalidade que resulta somente da reflexão sobre ela.

§ 7 Como exemplo de como nós nos fazemos um conceito de uma coisa, na medida em que nos relacionamos com sua universalidade e sua particularidade uma em cima da outra, a fim de chegar à singularidade, pode servir o conceito do desempregado. Marx define os desempregados como o exército de reserva do capital. Isso significa: os desempregados pertencem à classe dos assalariados que são a variável dependente do capital. Com isso, a determinação ou definição dos desempregados não está concluída. Variável dependente do capital é, antes pelo contrário, a determinação geral dos assalariados modernos. Contudo, um desempregado se distingue também da determinação geral do assalariado. Isto é, sua particularidade. A particularidade não contrasta com a universalidade, mas é uma determinação mais ampla da mesma.

A determinação específica do assalariado como desempregado consiste nisso: o desempregado é o assalariado demitido. Ele é o trabalhador que perdeu seu trabalho. Os desempregados são aqueles

assalariados que atualmente não são utilizados pelo capital. Essa determinação não contradiz nenhuma determinação geral. Apenas ambas as determinações juntas (o geral: variável dependente do capital e sua especial: atualmente não utilizado pelo capital) constituem os desempregados, quer dizer, a coisa singular determinada (a singularidade). Ambas as determinações não ficam indiferentes lado a lado na singularidade, mas permanecem numa relação mútua necessária.

§ 8 A Lógica do conceito subjetivo está subdividida em conceito, juízo e silogismo. O juízo, afirma Hegel, é o que determina o conceito. O julgar é nada mais do que determinar o conceito e seus momentos. O juízo nos diz: o singular é o universal. Por exemplo: “Essa rosa é vermelha”. O determinar do conceito se realiza na medida em que suas determinações são diferenciadas uma da outra. No julgamento, a determinação geral e o predicado geral estão separados do singular e do sujeito, e o sujeito e o predicado estão mutuamente confrontados. No julgamento, sua identidade é apenas uma identidade afirmada.

Que o sujeito é o predicado, por exemplo: que ouro, prata, cobre, etc. enquanto metais são condutores elétricos, essa identidade de sujeito e predicado é somente afirmada. Agora é necessário provar a identidade do sujeito e do predicado no julgamento. Essa é a tarefa do silogismo. O silogismo é a prova do julgamento, na medida em que ele aponta para o fundamento que intermedia o sujeito e o predicado.

§ 9 Com o silogismo se alcança a explicação de uma coisa. O compreender começa na medida em que na coisa a substância é distinguida do modo como ela existe ou aparece. A tarefa do conceito é determinar a substância da coisa. Os momentos do conceito são, por sua vez, determinados pelo julgamento e pelo silogismo. Com isso, reproduzimos a realidade da coisa nos pensamentos. Quando dispuser do conceito no pensamento, terei captado a coisa no seu conteúdo. A discussão sobre o conceito, o juízo e o silogismo constitui o elemento racional na Lógica de Hegel.

III. Sobre o método dialético

§ 1 O que é “dialético” no procedimento da Lógica? O que interessa na dialética é unicamente o conteúdo. Como o pensamento se processa na oposição entre o pensamento e a coisa, o modo como ele remedia o defeito da explicação de uma coisa é o que constitui a dialética

do pensamento. A superação do defeito do pensamento, Hegel denomina “negação determinada” (Lógica I, Introdução, p. 35 s.). A necessidade da transição entre as categorias, que têm a finalidade de explicar a coisa, é a dialética. Todas as outras reflexões metódicas estão fora deste âmbito.

§ 2 No capítulo sobre o método, no fim da Lógica (Lógica II. In: HW 6, p. 548-573), Hegel faz tais reflexões metódicas sobre o método do pensar e em tais descrições se conserva e se discute normalmente sua dialética. Mas, já a própria Lógica, como a abstração metódica do conteúdo particular, é um comentário metódico do pensamento, e precisamente na abração do conteúdo especial de uma coisa.

Faz-se agora novamente um comentário metódico acerca do que acontece na Lógica para, então, se chegar a um esquematismo, ao “blábláblá” muito criticado da tríade dialética. Tais considerações metódicas lógicas constituem os esquematismos que se encontram, na verdade, frequentemente também no desenvolvimento das próprias categorias lógicas. Isso tem sua causa quando Hegel tenta provar a verdade do seu esquematismo metódico através do desenvolvimento dos pensamentos na Lógica. Isso significa que Hegel submete a própria via do pensamento novamente a um esquematismo metódico.

§ 3 A afirmação produtiva de Hegel reza: o pensar não precisa de nenhum método, mas tem um método. A discussão em torno do método na ciência moderna tem, pelo contrário, um caráter inapropriado. Ele parte do fato de que o pensamento precisa de um método para não ficar suspenso no ar. Esse diagnóstico se distingue da afirmação de Hegel de que o pensar tem um método. Todos os filósofos estão de acordo hoje que a dialética tem a ver com tese, antítese e síntese. Os dialéticos dizem que a ciência depende do seguinte: que se mova tanto quanto possível nas contradições. Os analíticos dizem, pelo contrário, que o pensar depende de tautologias.

Em tais disputas é melhor não se meter. Em princípio, no que diz respeito à disputa pelo método, vale o seguinte: os resultados do pensar não se dão em virtude da reflexão sobre a coisa, mas da decisão em ver a coisa assim ou assim, portanto, da perspectiva do cientista. Em conformidade com isso, um método é adotado. O contrário é que tem de ser dito: ao se pensar deve-se se ater à coisa sobre a qual se reflete.

§ 4 Resumindo: a Lógica de Hegel tem um lado racional e um lado discutível, o lado especulativo-metafísico. Por um lado, pode-

se dizer categoricamente que a Lógica de Hegel é um tema racional, desde que aí as categorias do pensar sejam explicadas. Respondem-se as perguntas, como, por exemplo: O que é contradição, fundamento, condição, substância, conceito? Neste sentido, a Lógica é uma doutrina ontológica das categorias.

Este escopo da Lógica é, na verdade, um luxo. É necessário já se poder pensar ao se fazer do pensamento o seu próprio objeto. No ato de compreender, o objeto da Lógica está já amadurecido. No conceito, no juízo e no silogismo (as determinações do conceito), a finalidade do pensamento é cumprida. Com o conceito, contudo, não termina a Ciência da Lógica de Hegel. Seguem, ainda, discussões sobre a objetividade e a ideia, as quais não têm nada a ver com a finalidade do conhecimento.

IV. O elemento metafísico da Lógica

§ 1 Ora, qual é o elemento metafísico da Lógica? Para Hegel vale, em geral, que a Lógica coincide com a metafísica. De um modo geral, a Lógica coincide com a metafísica, desde que Hegel trate a ocupação do pensamento consigo mesmo e possa deduzir, desse caráter consanguíneo espiritual, o conhecer real do mundo, o que significa nada menos do que construir o conteúdo inteiro do conhecimento, seus objetos bem como sua necessidade das formas do pensamento. Por isso, Hegel diz: A Lógica é a “apresentação de Deus [...], como ele é na sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito” (Lógica I, introdução, p. 44).

§ 2 Vejamos mais detalhadamente qual é o elemento metafísico da Lógica de Hegel. Hegel começa com o texto: “Com o que tem que se iniciar a ciência?” (HW 5, 65-79). Gostaria de mostrar que essa pergunta não pertence a uma Ciência da Lógica. Com o que tem que se iniciar a ciência? A resposta, fácil de compreender, é: com aquilo que a ciência quer explicar, com o estudo do seu objeto. Hegel, contudo, não se contenta com a coisa existente a ser explicada, mas quer deduzir a existência da coisa em sua necessidade.

§ 3 O encontrado deve transcender para uma causa última não-fundada. A necessidade de não se ocupar com uma coisa existente e explicá-la, mas também ainda deduzi-la em sua existência a partir de um último fundamento, este é o elemento metafísico da Lógica. Não se deve começar, de acordo com Hegel, com a coisa pressuposta, mas o ser-

aí da coisa deve também ser deduzido. Hegel não se contenta, portanto, com a explicação categorial dos objetos. Todo conteúdo do pensar deve ser de natureza espiritual. Quando se põe tal questão, abandona-se o domínio da Lógica como uma doutrina ontológica das categorias e se entra no campo da metafísica.

§ 4 A Ciência da Lógica, de acordo com Hegel, não deve começar com algo determinado, pois, então, ela já teria pressuposto e não deduzido aquilo com o que se inicia. Portanto, ela tem que começar com o nada; então, nada existe com o que se possa começar. Isso é um problema absurdo que resulta quando, de acordo com a necessidade metafísica, visa-se a dedução do ser-aí a partir de uma causa não-fundada.

§ 5 O ser puro, totalmente indeterminado, é a categoria inicial da Lógica, que resulta do desvario da dedução de Hegel enquanto abstração pura. Nela é abstraído todo o ser determinado. É promulgada a seguinte prescrição: na primeira categoria não deve ser pensado nada. Deve-se pensar e, ao mesmo tempo, não pensar nada com isso. Isto soa quase que como uma crítica à categoria do ser puro. Apesar da contradição consciente do ser puro, Hegel se fixa nele como o fundamento da dedução de tudo.

§ 6 Resumindo: a questão metafísica sobre o início absoluto conduz a um problema absurdo. Hegel rejeita o início evidente com o nada. Pois, com o nada não se teria nenhum início. Portanto, o início tem que ser constituído com o ser puro. Hegel começa, então, a Lógica com o ser puro. O ser puro, na verdade, não é nenhuma categoria lógica. O ser puro é determinado pela prescrição de não pensar nada de determinado. Ele é o resultado do desvario de querer deduzir todo o conteúdo do pensamento do próprio pensamento. As afirmações que Hegel faz sobre o ser puro são contraditórias. A prescrição metafísica que leva a essas contradições está caracterizada, com isso, por não só deduzir as determinações de uma coisa em sua necessidade, mas também seu ser-aí.

§ 7 O fim da Lógica é outro lugar em que a Lógica conduz a uma prova irracional. O pensar alcança seu fim com o conceito. Com isso, a Lógica está acabada, entretanto, não em Hegel. Nós temos o conceito e, agora, – afirma Hegel – ele tem que realizar-se.

O conceito se lança, através do silogismo, para a objetividade. Assim reza a afirmação de Hegel no fim da doutrina do conceito subjetivo. O desvario da razão de Hegel é deduzir a objetividade do

mundo do conceito. Hegel quer mostrar, de modo incondicional, que o pensar é o motor da realidade.

§ 8 Existe o juízo de que a coisa não corresponde ao seu conceito. Na forma como a coisa existe ou aparece se fazem valer determinações que contradizem o que a constitui essencialmente. Um exemplo: carros que não funcionam. Esses carros são também carros, mas tais que seu conceito não corresponde à condição de serem meios de transporte. Em tais carros quebrados, o conceito “carro” não se realiza adequadamente. Porém, o conceito não é algo que pode se realizar na coisa.

Tem que existir um interesse prático para que o conceito de uma coisa seja realizado adequadamente. A única necessidade que existe para que o conceito de uma coisa seja nela realizado é que exista nela uma necessidade prática. Hegel toma, contudo, essa necessidade prática como se ela fosse uma necessidade teórica. Ver isso dessa forma constitui o elemento apoloético da filosofia de Hegel.

§ 9 Assim temos o seguinte resultado: a Lógica se ocupa das formas aprióricas do pensar. Estas são produto da atividade teórica do homem, em que se realiza a finalidade do pensar, que é a de averiguar o que é a verdade. Hegel trata, contudo, de algo diferente do que o conhecer da realidade efetiva. A Lógica de Hegel é metafísica porque não tem somente o pensamento em si mesmo como objeto, mas porque ela se esforça por mostrar todo o conteúdo do pensar como seu próprio produto. Hegel afirma três coisas distintas: o efetivo é necessário, o que é necessário eu posso compreender e o que eu posso compreender é racional em si. Essa finalidade da prova não é racional.

§ 10 Em outras palavras: na Lógica, o pensamento se ocupa apenas consigo mesmo. Isto não vale, porém, para a Lógica, ou seja, de que o pensamento se ocupa apenas consigo mesmo. A Lógica não se ocupa com o conhecimento real de objetos, mas apenas com as próprias formas do pensamento. Ao mesmo tempo, Hegel faz da Lógica a ciência primeira, porque ele quer deduzir dela o conhecer real.

Lá onde Hegel é racional, ele não realiza a prova da racionalidade da realidade efetiva. Lá onde ele realiza a prova da racionalidade da realidade efetiva, seu procedimento não é racional. Nesse caso, todo conteúdo do pensamento é tomado como se ele fosse deduzido do próprio pensamento. A argumentação que leva a este ponto de vista não é o aspecto racional, mas o metafísico da Lógica.

§ 11 Resumindo: o elemento racional da Ciência da Lógica de Hegel é que ela é uma doutrina ontológica das categorias que elucida nossas formas de pensar, com as quais sempre lidamos. Ao mesmo tempo, a Lógica quer ser uma metafísica da razão que pretende deduzir o mundo na sua totalidade; portanto, o conteúdo inteiro do pensar de si mesma.

Bibliografia

Hegels Werke in zwanzig Bänden [Obras em 20 Volumes] (= HW). E. Moldenhauer, K. M. Michel (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

HEGEL, G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts [Filosofia do Direito]. In: HW Vol. 7.

_____. Vorlesungen über die Ästhetik I [Lições sobre a Estética I]. In: HW Vol. 13.

_____. Wissenschaft der Logik I und II [Ciência da Lógica I e II]. In: HW Vol. 5 e HW Vol. 6.

IBER, Christian. Was will Hegel eigentlich mit seiner Wissenschaft der Logik? Kleine Einführung in Hegels Logik [O que Hegel realmente quer com sua Ciência da Lógica? Pequena introdução à Lógica de Hegel]. In: Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven. Andreas Arndt, Christian Iber (Eds.). Berlin: Akademie Verlag, 2000.

SCHICK, Friederike. Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie der logischen Formen? [A Ciência da Lógica de Hegel – fundamentação metafísica última ou teoria das formas lógicas?], Freiburg/München: Alber Verlag, 1994.

Panorama sobre os escritos e o sistema de Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 Stuttgart – 1831 Berlim)

1788 s. O tempo de estudo na fundação evangélica em Tübingen:

Hegel, Hölderlin, Schelling

1793-1800 Tutor particular em Bern e Frankfurt

Primeiros escritos teológicos: A positividade da religião cristã (1795/96). O espírito do cristianismo e seu destino (1798/99)

1801-1806 Jena: escritos críticos: Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling, Fé e saber, Direito natural e Esboços do sistema de Jena

1807 Fenomenologia do Espírito (Jena)

1812, 1813, 1816 Ciência da Lógica (Nuremberg): doutrina do ser e doutrina da essência (= a lógica objetiva), doutrina do conceito (= a lógica subjetiva)

1817, 1827, 1830 Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vols I, II e III (Heidelberg, Berlim)

1821 s. Filosofia do Direito

Lições: A filosofia da história

A filosofia da arte

A filosofia da religião

A história da filosofia

O sistema de Hegel

Ciência da lógica (a lógica do ser, da essência e do conceito): a ideia (= a razão) no elemento puro do pensamento

A filosofia da natureza: a ideia no modo de ser-outro

A filosofia do espírito: o retorno da ideia do seu ser-outro na natureza para si mesma no espírito

A filosofia do espírito subjetivo: 1. a inteligência: o sentimento, a intuição sensível, a representação, o pensamento; 2. a aspiração, a vontade

A filosofia do espírito objetivo: o direito, a moral, a eticidade, a sociedade burguesa, o Estado, a história

A filosofia do espírito absoluto: a arte, a religião, a filosofia

a. a arte: a intuição sensível do absoluto (= da ideia)

b. a religião: a representação interior do absoluto

c. a filosofia: o apreender pensante do absoluto

A crítica de Marx e Adorno à filosofia do espírito de Hegel

Na presente lição, ocupar-me-ei, em primeiro lugar, com a crítica de Marx a Hegel e, em segundo lugar, com a crítica e a vinculação de Adorno a Hegel. Isso é o prelúdio para o salto para o negativismo filosófico, com o qual nos ocuparemos nas duas últimas lições. Em primeiro plano, está a crítica ao “afirmativismo” filosófico da filosofia da negatividade de Hegel.

I. A crítica de Marx a Hegel: o conhecimento do mundo não é equivalente à sua justificação como racional

§ 1 Diferente da crítica dos jovens hegelianos (Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, David Friedrich Strauß) a Hegel, que se concentraram na filosofia da religião de Hegel, a crítica de Marx traz à baila o todo da filosofia hegeliana, na medida em que ela desdobra a conexão da lógica e da filosofia real.

O conhecer puro do conhecer nas suas formas lógicas, as quais Hegel tematiza na Lógica, não é, para ele, nenhum saber especial ao lado dos conhecimentos úteis do mundo espiritual e natural, mas sim o saber superior, a essência do espírito humano e, com isso, o objetivo de todo o conhecer útil. Isso é a razão para o “teoreticismo” de Hegel, que consiste essencialmente em transformar a lógica no sujeito e no cerne do sistema.

§ 2 Os objetos da filosofia real aparecem como manifestações do conhecer lógico, como objetivações da razão lógica ou da Ideia. A transição da lógica à filosofia real evidencia, para Marx, que Hegel conceitualiza a

lógica como fundamento do mundo. O programa filosófico da prova de Hegel é o de averiguar a racionalidade da efetividade.

§ 3 Hegel não critica tão-somente a diferença conteudística entre as determinações do objeto e do pensamento, mas sim também a diferença formal. Porque o pensamento é objetivo, ele tem a capacidade de reconhecer objetivamente o mundo, o objetivo é, para Hegel, na verdade, o pensamento, e precisamente na forma da objetividade real (essa conclusão não é correta). O pensar não é apenas a reprodução mental do concreto, mas sim o demiurgo da efetividade. A objetividade real pressuposta ao pensar aparece como obra da Ideia.

Hegel não critica tão-somente o ceticismo contra o pensamento, como aparece na sua crítica a Kant, mas sim explica também ainda nos próprios objetos porque esses são acessíveis ao pensar. Eles podem somente ser pensados, porque eles já são “em si” pensamentos. Na Lógica, Hegel está empenhado em torno dessa prova da objetividade do pensamento, a qual ele considera como necessária para a prova da possibilidade da ciência, isto é, da filosofia real.

Contudo, é algo diferente conceituar objetivamente o objeto nos pensamentos do que afirmar que o próprio mundo é de natureza espiritual, quer dizer, ele mesmo é pensamento. Por detrás disso está um monismo ontológico do pensamento, que nega a diferença ôntica entre o pensamento e a efetividade. Esse monismo se reporta ao programa da reconciliação filosófica com o mundo.

§ 4 A partir desse programa, resulta uma nova finalidade do conhecimento: não se trata simplesmente do conhecimento da coisa, mas sim o pensar deve reconhecer continuamente a si mesmo na coisa. O conhecimento da coisa decorre do reencontro da razão consigo mesma na coisa. Todo o conteúdo do pensamento é de natureza espiritual, um produto do pensar. Essa finalidade do conhecimento é realizada pela abstração do pensamento do conteúdo especial das coisas pensadas. Somente por essa abstração o pensar se encontra nas coisas.

§ 5 Em Hegel, a filosofia real se torna a prova da realidade da lógica, ou seja, da razão lógica. Visto que toda análise científica do mundo espiritual e natural é, ao mesmo tempo, a prova da realidade da lógica, então, resultam, para Marx, os seguintes erros: em primeiro lugar, em Hegel a lógica da coisa é subsumida à coisa da lógica, com o que todas as transições objetivas são traduzidas em transições

lógicas. As categorias abstrato-lógicas do pensar se tornam avaliações da efetividade. Os objetos especiais obtêm como seus predicados as categorias abstrato-lógicas.

O sistema filosófico recebe, em segundo lugar, a importância de que tudo se inter-relaciona. Esse pensamento do sistema se reflete, em terceiro lugar, no cerne do sistema, na Lógica, e se irradia também para as outras partes do sistema. As transições de uma categoria para outra não resultam mais do seu defeito imanente, mas sim das exigências do sistema. Elas têm a forma de transições teleológicas. Assim, a natureza tem seu destino no fato de ainda não ser espírito.

§ 6 A afirmação da efetividade resulta, para Marx, conseqüentemente da prova mencionada da realidade da lógica. Essa é o método específico de Hegel da justificação da efetividade como racional. Na medida em que ele não somente critica a subjetividade do pensar, mas sim quer compreender positivamente a objetividade do pensar – a concordância do pensamento com a coisa – a partir da natureza lógica das coisas, a objetividade dos objetos em geral se transforma em barreira para o pensar, a qual deve ser superada. Por isso, o pensar chega à sua meta apenas na suprassunção da objetividade das coisas no movimento dos pensamentos.

§ 7 Daí resultam os seguintes passos da filosofia do espírito de Hegel: o conceito idêntico a si da lógica, na consciência, entra em estado de desunião. Ele está negado como sujeito absoluto em razão da existência de algo diferente do que ele mesmo. Em uma negação adicional, ele suprime a objetividade dos objetos negando a ele (o conceito): a dupla negação, e se afirma assim como sujeito autoconsciente de e em todo o efetivo. A consciência, orientada pelo conceito, ganha consciência do fato de que ela é no outro apenas em si mesma, tornando-se [nele] autoconsciência e se purificando em espírito.

§ 8 A filosofia de Hegel consiste, para Marx, em um cruzamento do racional e do mistificado, na medida em que ela toma a análise racional do pensar a serviço de uma teoria metafísica da reconciliação. Dessa maneira, a dialética se transforma de um método do pensar em um método metafísico da reconciliação do conceito com a efetividade no conceito. O desempenho científico do espírito – o conhecimento da efetividade – chega a uma reconciliação com a efetividade. O conhecimento chega à justificação.

§ 9 Para Marx, o conhecimento é a identidade conteudística, a qual o sujeito cognoscente estabelece no pensar com o objeto que deve ser reconhecido, uma identidade que não evapora na diferença formal entre o conceito e a coisa.¹ Consequentemente, o conceito também não é o demiurgo da efetividade, mas sim sua reprodução teórica. Marx não conceitualiza a revogação da contradição da realidade efetiva como reconciliação do conceito com a realidade efetiva, a qual afirma a contradição da realidade efetiva simultaneamente como sua condição. Antes pelo contrário, ele tem em vista o conhecimento do fundamento da contradição da realidade efetiva, seu desenvolvimento e sua solução (não sua dissolução), isto é, a apresentação da forma do percurso que a contradição encontra.

A contradição da realidade efetiva não é, para Marx, teórica ou filosoficamente suprassumível ou dissolvível, mas sim apenas suprassumível praticamente, na medida em que se elimina seu fundamento. Enquanto em Hegel a dialética como método do pensar fundamenta, ao mesmo tempo, uma metafísica da reconciliação, Marx desvincula a dialética como método do pensar da metafísica da reconciliação. O racional da dialética é, para Marx, a dialética como apresentação crítica (reconstrução) da efetividade menos a metafísica da reconciliação.

II. A crítica e a vinculação de Adorno a Hegel: falta a reconciliação

§ 1 Adorno inverte a equação de que o conhecimento conceitual é equivalente à justificação do existente: o conhecimento crítico não é tão-somente o conhecimento conceitual, mas sim se baseia na afinidade pré-racional com as coisas. O fracasso do conhecimento conceitual é, para ele, um índice da verdade do pensar crítico e da natureza pré-racional do objeto.

§ 2 Enquanto em Hegel a contradição exige sua dissolução, Adorno fica parado na contradição do pensar como juízo sobre a realidade efetiva. A contradição do pensamento, aquilo da realidade que não se deixa captar pelo pensamento, ele interpreta como protesto da coisa que não está conforme o pensamento. O conceito e a coisa não podem e não devem vir em concordância. Adorno confessa a contradição não-

¹ Sobre a identidade no conhecimento da verdade de uma coisa cf. a lição 6, § 6.

dissolvível permanente, em razão do que o pensar [se transforma em] num distúrbio mental. Ele exerce uma crítica da efetividade através da autodilaceração do espírito e desloca a ideia da liberdade da contradição em um outro mundo utópico do pensar e da dialética.

§ 3 Adorno é hegeliano com referência ao metafísico em Hegel. Sua interpretação da negação do negativo hegeliano como retirada da crítica equipara a negação do negativo com a crítica. Adorno não conceitualiza, primariamente, a negatividade de Hegel analiticamente pensada, mas sim no sentido metafísico. A negatividade positiva do pensar é a consciência perene da desunião. Na consciência da desunião, o pensar está dirigido à reconciliação.

Também para Adorno o conhecimento da realidade efetiva é a prova da sua racionalidade. Também para ele vale: a finalidade do conhecimento é a harmonia com as coisas, com as quais o pensar pode se identificar. A sua metafísica é negativa pelo fato de que ele assegura, já no ponto de saída, a desunião contra a reconciliação nela ambicionada. Adorno é o filósofo da saudade insatisfeita da reconciliação filosófica.

§ 4 Na Dialética negativa, Adorno orienta sua dialética do sujeito e do objeto pela sua metafísica negativa da reconciliação. Sua teoria da prioridade do objeto que ambiciona uma tentativa da prova da objetividade do mundo exterior evidencia que, para ele, a desunião do sujeito e do objeto reside, em princípio, no princípio da subjetividade. O sujeito é o fundamento de toda a desunião.

Para Adorno, a relação do sujeito e do objeto é uma expressão da alienação. Nesse caso, ele toma partido pela vítima da atividade da subjetividade constitutiva e exerce uma desmontagem da subjetividade, na medida em que ele condena o conceito pensante e a vontade como dominação. O sujeito tem dignidade apenas quando ele não é tão-somente sujeito e interioriza seu fundamento impensável previamente da natureza exterior e interior em sua multiplicidade irreduzível.

§ 5 Enquanto Hegel desfere a tentativa metafísica de conceber a reconciliação no solo do sujeito pensante, Adorno explica que a reconciliação é acessível apenas além da subjetividade pensante. Adorno trilha o caminho de Hegel por Schopenhauer e Heidegger, o caminho da “absolutidade” do pensar à autossuprassunção do pensar, um caminho que está assentado na metafísica da reconciliação do pensar, porque essa eleva o próprio pensar ao absoluto.

O ideal de Adorno é a superação da relação do sujeito e do objeto com auxílio de uma superação de toda atividade do sujeito orientada por um fim. Por isso, seu pensar desemboca no ideal metafísico-místico, lembrando o Schelling da superação do pensar conceitual e a vontade schopenhaueriana que não quer nada, com a qual ele radicaliza ainda o princípio da negação da vontade à vida de Schopenhauer e a concepção de Heidegger da serenidade.

Com a crítica de Marx e de Adorno a Hegel, entramos no campo de uma direção filosófica do pensamento, a qual Michael Theunissen, o meu professor e orientador da minha tese de doutorado, designa como negativismo filosófico, na qual ele inclui, além de Marx, Benjamin, Adorno, Kierkegaard e Sartre, e também sua própria filosofia – ele a denomina como “teologia negativa do tempo”. Podemos, portanto, distinguir entre o negativismo social-crítico, o negativismo existencial-filosófico e o negativismo teologicamente fundamentado. Com o método do negativismo filosófico, o qual se distingue radicalmente da afirmação da razão de Hegel da efetividade, nos preocuparemos nas últimas lições.

Bibliografia

ADORNO, T. W. Dialética negativa. Trad. Marco António Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

Dialektischer Negativismus [Negativismo dialético]. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag [A Michael Theunissen pelo seu 60º aniversário]. Emil Angehrn, Hinrich Fink-Eitel, Christian Iber, Georg Lohmann (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. Trad. de Mario Duayer, Nélio Schneider, Alice Helga Schneider e Rudiger Hoffmann. São Paulo: Boitempo e UFRJ, 2011.

_____. Manuscritos econômico-filosóficos. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1975.

_____. O Capital: crítica da economia política. Livros I, I e III. 3ª ed. Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Economistas).

THEUNISSEN, M. Negative Theologie der Zeit [Teologia negativa do tempo]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Negativismo filosófico I: a partir do negativo do mundo existente. O conceito negativismo-específico do negativo e do positivo

Nas duas últimas lições, ocupar-me-ei com o método do negativismo filosófico, no qual classifico, seguindo a Michael Theunissen, que cunhou esse conceito, autores como Marx, Kierkegaard, Sartre, Benjamin e Adorno, assim como o próprio Theunissen. Em parte, também a filosofia de Heidegger pertence ao negativismo filosófico.

Uma primeira marca característica do negativismo filosófico é a sua orientação pelos fenômenos negativos do mundo (as oposições sociais, por exemplo, a oposição da riqueza e da pobreza) e da consciência humana (a angústia, o desespero, a depressão, a melancolia etc.), e precisamente de tal modo que ele toma explicitamente como seu ponto de partida esses fenômenos negativos. Hegel designou estes fenômenos negativos no sentido objetivo e subjetivo com o termo “o negativo do mundo existente” (HEGEL, A constituição alemã, 1800-02 [Introdução] (1799/1800), In: HW 1, 457)

Nesse caso, para ele, a diretriz é o conceito de experiência de Hegel. Vale destrinchar a experiência que a consciência faz com o mundo e consigo mesma. Essa experiência é uma experiência distintiva, desde que nela se torne presente o todo da existência humana. Ela contém em si a indicação negativa de que o homem não é o que ele deve ser.

O negativismo está no extremo oposto do afirmativismo da filosofia de Hegel. Contudo, embora o negativismo filosófico seja oposto à filosofia de Hegel, ele trabalha com conceitos fundamentais de Hegel, como, por exemplo, o conceito de negativo.

Em primeiro lugar, temos que aclarar a questão acerca do negativo. A expressão “o negativo” é enormemente problemática, porque ela é dita de modo equívoco. A questão é saber se há uma unidade na variedade dos modos de uso da palavra “negativo”. Isto será a pedra de toque para o nosso empreendimento.

O que significa o negativo que o negativismo filosófico absorve para si? Como a partir disso se deixa esclarecer a ideia do negativismo filosófico? Aqui o termo “ideia” pode ser compreendido no sentido de Hegel como a unidade do conceito e da realidade. Depois de termos iluminado, na presente lição, o conceito de negativismo filosófico, na próxima lição deverá ser investigada a realidade e a sua forma de transcurso.

Deve ser aclarado (i) o conceito de negativo, (ii) o conceito de positivo e (iii) a constituição metódica do negativismo filosófico e o movimento que ele executa. Na presente lição, tratarei I. o conceito de negativo negativismo-específico, II. darei um resumo sobre o desenvolvido e colocarei uma crítica a Tugendhat do ponto de vista do negativismo e III. delinearei o conceito de positivo negativismo-específico. A lição trata principalmente das distinções conceituais que devem tornar explícito o conceito de negativismo filosófico.

I. O conceito de negativo negativismo-específico

§ 1 O negativismo é, em princípio, uma possibilidade fundamental do filosofar. Para ele se tornou questionável se podemos nos relacionar, em nossa situação histórica, com o que nós realmente devemos ser. Não se está à procura do conceito de negativo em geral, mas sim do conceito específico de negativo com o qual o negativismo filosófico trabalha. Nesse caso, deixamos nos nortear pelo pressuposto de que o conceito de negativo talvez seja um conceito impossível. Contudo, estou confiante que a partir do conceito de negativo lograremos êxito em chegar a uma visão peculiar do negativismo filosófico.

Para a compreensão do negativismo filosófico é importante a relação entre o conceito de negativo negativismo-específico e o conceito de negativo em geral. O conceito de negativo em geral é o ponto de partida do negativismo filosófico. O conceito de negativo negativismo-específico é aquele do qual o negativismo filosófico se aproxima.

§ 2 O conceito de negativo em geral forma o quadro extremo para o desenvolvimento do conceito específico de negativo com o qual

o negativismo filosófico trabalha. O conceito de negativo adquire a determinidade conteudística específica, na medida em que o negativismo filosófico se introduz nele e o analisa.

O conceito de negativo fica manifesto na palavra “não” e designa um estado de coisas negado. Também o negativo negativismo-específico tem que poder ser expresso nas declarações negativas. Neste particular, o negativismo filosófico se distingue, por exemplo, da teoria da negatividade de Hegel e da filosofia do nada de Heidegger. Em Hegel e Heidegger, o “não” não é aceito como a moldura extrema do conceito de negativo. Para Hegel, o negativo originário é a negatividade absoluta como atividade sem substrato do pensamento. Para Heidegger, o nada é mais originário do que o “não”. A filosofia do nada não é elementarmente negativismo. Ao contrário, um negativismo é a filosofia de Sartre. Ele trabalha, sem dúvida, também com o nada, mas ele o equipara com a negação “não”.

§ 3 O negativo, se é expresso como “não” nas proposições, não é o originário. Ao contrário, em Hegel, o conceito de negatividade absoluta é o originário. Por isso, também Hegel – como disse – não pode ser incluído no negativismo filosófico.

A exigência de reconhecer o “não” como o que representa o negativo implica acorrer a um conhecimento de Frege desenvolvido no seu ensaio *Die Verneinung* (A negação).¹ Para Frege, não há duas classes de juízos, os afirmativos e os negativos. Juízos são proposições declarativas, e precisamente pela sua força assertórica que é idêntica à sua pretensão de verdade. Disso Frege distingue o sentido ou o pensamento, ou seja, o conteúdo proposicional da proposição. A esse sentido ou conteúdo proposicional pertence também o “não”, a negação. Desse “não” da negação deve ser distinguido o “dizer que não” (*die Verneinung*). O “dizer que não” não é nenhuma classe especial de proposições, mas sim uma operação que é aplicada às proposições. O “dizer que não” é também uma afirmação que é oposta a uma outra afirmação afirmativa, isto é, uma afirmação negativa.

Devem ser reconhecidos os seguintes conhecimentos de Frege: (i) o “dizer que não” é uma operação secundária, (ii) o “dizer que não”

¹ O artigo de Frege se chama “*Die Verneinung*”. A expressão “*Verneinung*” é a tradução alemã de “negação”. Contudo, Frege distingue terminologicamente a negação no sentido da “*Verneinung*” da negação propriamente dita. Enquanto a negação, isto é, o “não”, pertence ao conteúdo proposicional, a “*Verneinung*” é, tal como a afirmativa, também uma afirmação, uma afirmação de um conteúdo proposicional negado. Por este motivo, traduzo o termo “*Verneinung*” como “o dizer que não”.

é sempre um “dizer que não” das proposições e (iii) o “dizer que não” é mesmo uma proposição com força assertórica.

§ 4 Deve ser dito limitativamente o seguinte: (i) esse “dizer que não” não é a negação inteira e (ii) ela também não é a negação originária. Se a negação é tão-somente um “dizer que não” afirmativo assertórico, então ela não é o originário. Além das proposições afirmativas há uma negação que é a negação originária. Ela é o dizer não a... (algo ou alguém). O dizer não a... deve ser distinguido da negação nas declarações como discurso sobre... (algo).

Se o discurso sobre... tem também um destinatário, então eu digo também ao meu destinatário: não. O dizer não a... pode ser considerado como a negação própria e originária (cf. SPITZ, Não e sim, 1957). Já na reação aos imperativos há esse “dizer não” originário. Mas, executamos também explicitamente o dizer não a... nos atos, os quais não tem a mesma estrutura como o “não” assertório nas proposições declarativas. Isso são os acontecimentos pré-predicativos da recusa e do protesto.²

§ 5 A relação da efetividade e da linguagem não está conceituada completamente na contraposição das declarações. Não há equivalentes pré-predicativos para a pretensão do “dizer que não” afirmante. A realidade efetiva não tem uma estrutura afirmante, mas podemos apenas aceitá-la ou recusá-la. O recusar é um ato reflexivo. Isso significa: o dizer não a... é, em primeiro lugar, um afastar-se de..., isto é, ao mesmo tempo, uma pretensão a si mesmo. Porque a efetividade é sempre minha efetividade, vale, em segundo lugar: o “dizer não” pré-predicativo é um afastar-se-de-si-mesmo. Sartre diz: o despregar-se-de-do mundo é, ao mesmo tempo, o despregar-se-de-si-mesmo. A subjetividade do homem se constitui, de acordo com ele, em geral, no despregar-se do ser, o qual ele compreende como a nadificação originária (cf. SARTRE, 1962, p. 64).

§ 6 Num sentido amplo, a efetividade está estruturada linguisticamente. Como uma efetividade determinada, ela é o conjunto dos conteúdos proposicionais. Aqui o negativo deve ser justificado fenomenologicamente. O negativo do negativismo filosófico é a determinidade não-particular da efetividade. O que é negado é respectivamente o todo como o todo determinado. Nesse caso, o “dizer não” pré-predicativo é transmudado nas

² Max Scheler nomeia o homem como “virtuoso no dizer não”, o “asceta da vida” (SCHELER, 1899, p. 55) e Plessner denominou essa capacidade do homem de poder dizer não de a “posição excêntrica” do homem (PLESSNER, 1975, p. 342).

declarações negativas, porque estados de coisas são negados. Com isso, ele perde, porém, o engajamento do “dizer não” originário.

§ 7 A conexão, na qual o negativismo fica, é o existente, o dado. O dado se torna um negativo no “dizer não”. Três determinações do negativo são exigidas a fim de compreender o negativo negativismo-específico:

1. A distinção entre os conteúdos particulares e o universal do mundo.

2. A diferenciação daquilo de que eu digo não: a) aquilo para que eu preciso dizer não: o próprio negativo e b) aquilo para que eu posso dizer não: o mero negado.

3. O negativo no sentido de (1) e (2a) é o negativo como valor negativo. O valor negativo é o não-devendo-ser.

O que significa o valor negativo? Sob o negativo como valor negativo o “dizer não” se desenvolve para o não querer. O negativo negativismo-específico é o que eu não posso querer, isto é, o não-devendo-ser. O negativismo filosófico é, portanto, no todo e no fundo: a crítica. O negativismo filosófico implementado metodicamente se afirma no pensar pós-hegeliano: a ele pertencem – como disse – a crítica da existência de Kierkegaard e de Sartre e a crítica da sociedade de Marx, Benjamin e Adorno e a resposta negativa do existente teologicamente motivada de Theunissen. O negativismo sempre é uma apresentação crítica da realidade efetiva.

O não-querer é um conceito ético extremamente mediatizado. Ele serve ao negativismo como padrão negativo da crítica. O negativismo é uma posição ética, mas nenhum normativismo, porque ele suspende o dever como tal. Não obstante, o que eu não posso querer contém em si uma indicação do que eu devo querer.

II. Resumo e crítica a Tugendhat do ponto de vista do negativismo

Quero resumir, em primeiro lugar, aquilo que foi dito na primeira parte da lição:

§ 1 Distinguimos o negativo negativismo-específico do negativo em geral. O negativo em geral está expresso linguisticamente na palavra “não”. Esse “não” pertence ao conteúdo proposicional da proposição. Também o negativo negativismo-específico tem que ser tal estado de coisas.

§ 2 Então, fizemos uma diferenciação adicional entre o discurso negativo sobre... e o dizer não a..., o qual se direciona a um destinatário. O dizer não a... é também um momento do discurso negativo sobre... Onde, porém, o dizer não a... é um outro frente ao discurso sobre..., ali é abordada a efetividade que nos enfrenta originariamente. Ela pode ser aceita ou recusada. Esse “não” reside, agora, na própria efetividade. É a negação originária que na efetividade parte de nós.

§ 3 O negado como o negativo negativismo-específico é o todo do mundo e não tão-somente um conteúdo particular. Nesse conceito universal de negativo tem que ser explicado o conceito de universalidade. O conceito de negativo negativismo-específico se desenvolve até o não-poder-querer. O negativismo filosófico é, portanto, uma crítica da efetividade na totalidade. O negativo é, neste particular, o padrão de crítica. Esse padrão não é nenhum dever. O negativismo permanece orientado pelo querer. Mas surge também o que eu devo querer.

§ 4 A partir do uso do negativo pelo negativismo se deixa formular uma crítica à posição analítica da linguagem do negativo em Tugendhat:

1. O lugar vazio em Tugendhat é que ele não percebe o dizer não no sentido fundamental: **a)** o desespero total, por exemplo, que não se envolve mais com determinados estados de coisas (cf. KIERKEGAARD, O Desespero humano [a Doença até a Morte), **b)** a fuga indeterminada da realidade efetiva (cf. KAFKA, A partida, 1922).³ Apesar disso, o negativismo tem que estar interessado também por um “dizer não” nas proposições.

2. Aqui existe uma diversidade de perspectivas: o negativismo filosófico está inclinado à tese de que o dizer não a... é a negação originária. Mas também essa negação se baseia num dado; portanto, ela não é o originário absoluto.

O dizer não a... tem dois significados: (i) o dizer não a... corresponde mais ao conceito do “dizer que não” e (ii) o dizer não a... pertence à nossa vida pré-linguística. Isso se segue necessariamente ao caráter exigente da efetividade, o qual, por sua vez, é pré-linguístico.

As proposições imperativas são mais originárias do que proposições declarativas. O imperativo reside precisamente já nas

³ A narrativa de Kafka “A partida” é, para Marie Haller-Neuermann, a “solicitação para o seu Eu se tornar mesmo ativo, libertar-se por negação” (HALLER-NEUERMANN, Franz Kafka – Visionär der Moderne [Franz Kafka – Visionário da modernidade], p. 31).

próprias proposições declarativas. Aqui me relaciono com a distinção de Tugendhat entre o “dizer que não” e a “negação” (Verneinung und Negation) (TUGENDHAT, Preleções, p. 68 s.), que ele faz com referência a Frege. De acordo com ele, a negação é a operação pela qual negamos conteúdos proposicionais e o dizer que não é a afirmação do conteúdo proposicional negado. Portanto, por exemplo: com “não chove” não é negada a afirmação que chove, mas sim o que essa proposição afirma, isto é, seu conteúdo proposicional. Por isso, a negação é mais originária do que o dizer que não. Contudo, Tugendhat não desvincula a negação da conexão da proposição e não pode, portanto, compreendê-la como efetivamente originária.

No dizer “não” a... originário não se opõe nada como no “dizer que não” na proposição. Ele não é nenhuma afirmativa que se opõe a uma outra afirmativa. Diferente da tomada de decisão sim-não na teoria de Tugendhat o dizer não a... originário não é nenhuma tomada de decisão. Ele é uma atitude negativa.

III. O conceito do positivo negativismo-específico

§ 1 Discutamos, agora, sobre a relação do negativo e do positivo. Entre ambos predomina um entrelaçamento de relação contraditória. O negativo e o positivo ficam um para o outro na relação de implicação e exclusão, isto é, numa relação de mútua dependência e de afastamento recíproco. Não obstante, nosso ponto de orientação tem que permanecer em todo o tempo o negativo negativismo-específico.

O negativo pode ser descrito com o conceito de mal, um conceito da Teodiceia. Na linguagem ordinária se chama o “grave”. O mal abrange o mau, o defeito, a mágoa, a doença, a impotência, a incompetência, a depressão e a melancolia. Em grego, o mal se chama ta kaka, em latim: malum. O negativismo filosófico parece ser o “malismo”, porque ele toma sua saída dos fenômenos negativos.

(a) O negativo negativismo-específico e o positivo negativismo-específico se contradizem no sentido aristotélico.

(b) Um outro conceito do positivo encontramos em Kant: o existente do ser-aí: a posição. O positivo é o que está posto (ponere), o que está dado.

(c) O positivo como valor positivo é o positivo no sentido afirmativo, para o qual posso dizer “sim”: o ser-devendo. Esse significado do positivo deve ser distinguido estritamente do positivo como o dado. A diferença de ambos corresponde àquela entre o positivo e o afirmativo. Na negação, não há para isso nenhuma correspondência.

Todo o mal parece ser um dado. Desde muito tempo, vale que o pecado não é deduzível. Kierkegaard e Heidegger dizem: não se pode derivar o tornar-se culpado. O negativo negativismo-específico pressupõe o positivo no sentido do dado. No conceito de dadibilidade reside: a) o ser em geral e b) o ser-aí determinado. A dadibilidade como ser em geral diz que algo em geral é; a dadibilidade como ser-aí é a dadibilidade do existente real no sentido forte.

Ora, decisivo é o seguinte: o não-dado é o negativo, ao qual o negativismo filosófico se aproxima. É a negatividade do próprio valor positivo. Em Hegel, o não-dado surge como a negatividade absoluta, como atividade pura sem substrato. Já em Kierkegaard, como o mesmo enquanto negatividade, enquanto processo inexequível do vir-a-ser de si mesmo. Essa não-dadibilidade do negativo como negatividade do próprio valor positivo é, de acordo com o negativismo filosófico, o que nós devemos querer.

(d) Contudo, o inverso também é possível: a dadibilidade é pré-dadibilidade, a heteronomia como o negativo negativismo-específico: o negativo dado como o anteposto. A crítica do jovem Hegel ao positivismo se relaciona com o negativo no sentido do mero dado, do alheio e alienado (cf. HEGEL, A positividade da religião cristã).⁴ Naturalmente há que se ter em vista que o positivo tem também o sentido da determinidade. A determinidade define o ser dado.

§ 3 O necessitado de justificação do negativismo filosófico é, agora, o seguinte: pode-se inferir do negativo o positivo? O conceito-chave do negativismo filosófico é carente de justificação precisamente por causa da sua indiferença. A questão é: o conceito do negativo não é ambíguo e vago demais? Não se segue, da subsunção de muitos significados da negação sob o conceito de negativo, que ele é demasiadamente impreciso? Por outro lado, vale: o conceito do negativo

⁴ Nesse escrito, a tese de Hegel é que a religião cristã se transformou num positivismo de normas, assim como, no seu escrito *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*, ele diagnosticou aquele positivismo das normas para a religião judaica da lei.

liberta a própria coisa do negativismo filosófico, pelo que ele recebe sua determinidade respectiva.

§ 4 Deve-se distinguir, ainda, a negação interior da negação exterior. Isto não está entendido no sentido da filosofia analítica da linguagem; antes pelo contrário. O negativismo quer usar a negação exterior e interior no sentido hegeliano. Na lógica do ser-aí, Hegel distingue ambos os tipos de negação (HEGEL, *Ciência da Lógica I*, obra 5, p. 125-131): Em primeiro lugar, na negação exterior fica algo contra outro. Disso se distingue, em segundo lugar, a negação interior do próprio algo. Ambos os tipos de negação são atribuídos a uma coisa em nosso discurso negativo sobre... A negatividade interior é a própria determinidade de uma coisa. Assim significa, por exemplo, não orientar sua vida pelas normas dadas que essa é a negatividade interior do homem. Com isso, a não orientação pelas normas é transformada na imanência do homem.

No progresso da negatividade exterior para a negatividade interior se constitui o negativo negativismo-específico, a negatividade, a qual eu realizo como minha própria determinidade: nela se reúne o todo de mim mesmo. Forma-se o critério pelo qual eu julgo o que não posso querer. Ora, a questão de como ao negativo deve ser tomado o positivo do negativismo, discutiremos na próxima lição.

Bibliografia

Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag [Negativismo dialético. Homenagem a Michael Theunissen pelo seu 60º aniversário]. Emil Angehrn, Hinrich Fink-Eitel, Christian Iber, Georg Lohmann (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

FREGE, Gottlob. Die Verneinung: eine logische Untersuchung. In: Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus I, 3/4 (1919) [A negação. Contribuições para a filosofia do Idealismo Alemão], p. 143-157. In: Frege, G. Logische Untersuchungen, 3ª ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

HALLER-NEVERMANN, Marie. Franz Kafka - Visionär der Moderne [Visionário da modernidade]. Göttingen: Wallstein-Verlag, 2008.

HEGEL, G. W. F. Die Positivität der christlichen Religion [A positividade da religião cristã]. In: Theologische Jugendschriften [Primeiros escritos teológicos], 1795-1800. Hermann Nohl (Ed.). Tübingen: Mohr, 1907.

_____. Die Verfassung Deutschlands 1800-02 [Einleitung] (1799/1800) [A constituição alemã 1800-02 [introdução] (1799/1800)]. In: HW Vol. 1.

_____. Wissenschaft der Logik I [Ciência da Lógica I], Vol. 5 da Hegel Werke (= HW), Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969 s.

KAFKA, Franz. Der Aufbruch [A partida] (1922). Franz Kafka Sämtliche Erzählungen. Paul Raabe (ed.). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1970.

KIERKEGAARD, Sören. Die Krankheit zum Tode. München: Rowohlt, 1969. Begriff der Verzweiflung. KIERKEGAARD, Sören. O Desespero Humano [a Doença até a Morte]. Martin Claret: São Paulo, 2001.

PLESSNER, H. Die Stufen des Organischen und der Mensch [Os graus do orgânico e o homem]. Berlin, New York: Walter de Gruyter & Co, 1975.

SARTRE, J.-P. Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg: Rowohlt, 1962. SARTRE, J.-P. O ser e o nada. Ensaios de ontologia fenomenológica, textos filosóficos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SCHELER, M. Die Stellung des Menschen im Kosmos [A posição do homem no cosmos]. Bonn: Bouvier, 1988.

SPITZ, René. Nein und Ja. Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation [Não e sim. As origens da comunicação humana]. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1992 (Inglês: No and yes: On the genesis of human communication, 1957).

THEUNISSEN, Michael. Negativität bei Adorno [Negatividade em Adorno]. In: Adorno-Konferenz 1983. Friedeburg, J. Habermas (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. p. 41; 65.

TUGENDHAT, Ernst. Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

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

Negativismo filosófico II: O movimento dialético pelo qual o negativismo passa do negativo ao positivo. Crítica ao negativismo filosófico

Na presente lição – a última deste curso –, farei, na primeira parte, uma recapitulação da lição passada e falarei novamente sobre os conceitos negativismo-específicos do positivo e do negativo, a fim de, então, dar ao negativismo um perfil mais claro na demarcação do positivismo e do niilismo. Na segunda parte, tentarei iluminar a constituição metódica do negativismo filosófico e delimitar o movimento pelo qual ele passa. Conclusivamente, gostaria de fazer ainda uma anotação crítica ao negativismo filosófico em sua totalidade.

I. Demarcação do negativismo do positivismo e do niilismo

§ 1 Voltemos a falar novamente do conceito de positivo. O conceito de positivo abrange os seguintes pontos:

1. Ele é o contra-conceito do negativo negativismo-específico, o valor positivo contra o valor negativo, o devendo-ser contra o não-devendo-ser.

2. O posto, o dado contra o negativo em geral. O negativo em geral é expresso linguisticamente no “não”. O positivo é expresso linguisticamente no “é”, e precisamente num duplo sentido: a) como ser em geral e b) como ser-aí ou existência.

Ao negativo negativismo-específico está na base sempre o positivo como o dado no duplo sentido mencionado. O dado pode ser o alienado no sentido do jovem Hegel. A dadibilidade no sentido do “ponere“

(pôr/posto) contém tanto uma dimensão de ser como uma dimensão de conhecimento. Com ela se ocupa, portanto, a ontologia e a gnoseologia.

A dadibilidade é sempre a dadibilidade para nós. Ela é o presente, o existente, o acessível prática e teoricamente. O negativo é o escondido, o inconstante, o perecível. O positivo pode tornar-se valor positivo e, com isso, efetivo no sentido verdadeiro. O negativo pode tornar-se nulo ou valor negativo. O negativo no sentido do nulo ou do valor negativo é o paradigma para o que nós não podemos querer.

Hoje se realizou, de acordo com o negativismo, uma quebra de paradigma: o negativo no sentido do nulo ou do valor negativo se tornou no dado. Em relação à sua constituição social, o negativo do existente é o objeto da crítica marxiana. Heidegger diagnostica que o que é dado, o que tem subsistência, é o ser-técnico do mundo de hoje. Ele o denomina “Gestell” ou “Ge-stell” (armação), sob cuja dominação o homem caiu. A essa subsistência, a essa armação, Heidegger contrasta a conexão do manifestar-se (desvelamento) e o esconder-se (retração) do ser, a qual o homem deve se abrir. (cf. HEIDEGGER, *A técnica e a viragem*).

A determinidade – assim já aludimos – é uma espécie de positividade ou de dadibilidade. Ela é a determinidade do próprio negativo.¹ Porque a determinidade é uma espécie de positividade, o negativo é também positivo. A determinidade adicional do negativo negativismo-específico é a negatividade imanente do ser humano (cf. a lição 15, III, § 4).

§ 2 É concebível um negativo que é mais originário do que o positivo? O negativo do negativismo não é nada originário. O negativo e o positivo se distinguem tanto no sentido ontológico como no sentido gnoseológico. O negativo é anterior para nós. O positivo é anterior na coisa, mas posterior para nós. O negativo é o mal do mundo e do homem. Há os males que são mais originários gnoseologicamente do que o positivo. Isso é o caso na mágoa e na culpa. O oposto da mágoa pode meramente ser expresso negativamente como estado sem sofrimento. Já o oposto da culpa é a inocência. O sofrimento e a culpa são, de acordo com o negativismo, o dado no mundo de hoje. A experiência gnoseológica remete ao ser dado ontológico. O mundo, como é hoje, não é, porém, mesmo o originário. Ele é, consoante o negativismo filosófico, antes pelo contrário, o resultado da secularização.

¹ Hegel diz: “A determinidade é a negação como posta afirmativamente” (HEGEL, *Lógica I*, p. 121).

§ 3 Com isso, podemos voltar a falar da relação do negativismo e do positivismo: o positivo do positivismo é o dado real. Ambos não se encontram em nenhuma relação simples de oposição ou de união. Isso reside no fato de que o negativo negativismo-específico está na dependência do positivo. Ambos são manifestações do pós-hegelianismo.

O positivismo está caracterizado pelo fato de que ele admite simplesmente o dado real. Sob o positivismo dos fatos se compreende a admissão dos acontecimentos históricos, mas também das normas, as regras da conduta socialmente dadas. O positivismo das normas é igualmente um positivismo dos fatos. O preço que deve ser pago para regressar às regras da conduta dadas historicamente é tanto um positivismo dos fatos como também um positivismo das normas. Ambos precisam, de acordo com o negativismo, ser rebaixados a um mero momento.

§ 4 Na demarcação ao positivismo das normas com seu retrato positivo do homem, o negativismo insiste numa norma mínima: que eu, em geral, devo ser algo. Com isso, está entendido aquilo que Fichte, no seu escrito sobre a Determinação do homem (1800), entendeu. O negativismo assume, portanto, o pensamento tradicional da determinação do homem.

No pensamento da determinação do homem não reside tão-somente a autodeterminação, mas sim o ser determinado a... (algo). O ponto de partida é, porém, que eu, em primeiro lugar, não sou o que devo ser: o não-mesmo-ser. O negativismo é, na figura de Kierkegaard, uma teoria do mesmo-ser no todo. De acordo com Kierkegaard, o mesmo-ser não é nada dado, mas a negatividade pura, a auto-execução pura da vida, a qual pode ser adquirida a partir da negatividade do não-mesmo-ser, do desespero de como dizer constantemente não à possibilidade permanente do desespero (cf. KIERKEGAARD, O Desespero Humano [a Doença até a Morte]).

§ 5 O negativismo não é tão-somente uma filosofia pós-idealista, mas sim também estritamente anti-idealista. A ele serve de base o positivo; este está posto com ele. Mas, ele fica também em oposição ao positivo. O admitir de fatos negativos é o oposto do aceitar, precisamente o dizer não a eles. O perceber do negativo não é nenhum aceitar. O oposto do admitir é um sistema de juízos valorativos. Como crítica, ele não pode seguir ao ideal da objetividade. Ele é radicalmente partidário. Aqui temos à nossa frente um todo, o qual é a indissociabilidade do mundo e de nós mesmos. O avistar dos fatos exteriores e o interiorizar-se da própria facticidade se dá no medium da nossa subjetividade.

§ 6 A ideia do negativismo consiste, como já mencionado, num recuo em relação ao positivismo das normas. O tema da fundamentabilidade das normas, para o negativismo, não é nenhum tema. Ele suspende o dever. Isso é a tendência real do negativismo desde Marx e Kierkegaard no século XIX. Como disse, tanto Marx e Adorno exercem um negativismo filosófico, como também Kierkegaard e Sartre. Nestes também se imiscui um positivismo, porque eles admitem a humanidade do homem como dadibilidade, portanto, retém a determinação do homem pelo pensamento.

A filosofia da existência faz suposições sobre o indivíduo. Ela diz: o indivíduo quer ser o mesmo. Essa declaração é como que a suposição fundamental normativa da filosofia da existência. Não podemos querer nada a não ser a nós mesmos. Kierkegaard diz o oposto: ele interpreta o desespero como o não querer ser si mesmo. O negativismo efetua uma restrição do dever, mas também do querer, na medida em que ele assume que nós não sabemos o que devemos ser. Ele defende, portanto, uma ética restringida antropologicamente.

§ 7 Agora uma palavra sobre a relação do negativismo e do niilismo: o negativo deve ser distinguido estritamente do nihil do niilismo. O nihil do niilismo não é nenhum negativo, na medida em que a ele não corresponde nenhum positivo. Em oposição a isso, o “nada” – como advérbio – é a negação determinada. Ao contrário, o nada substantivado é o indeterminado por excelência. A esse respeito, o negativismo fica em oposição ao niilismo. A filosofia do nada é uma posição teórica pura, esse é pelo menos o caso em Nietzsche.

O niilismo próprio é um niilismo ativo: o niilismo ativo de Nietzsche é o dizer sim ao sem sentido. O niilismo diagnóstico e o negativismo filosófico se tocam no diagnóstico da perda do sentido. O niilismo fica na tradição da filosofia da consciência. Jacobi repreende a filosofia da consciência de Kant e Fichte de ser um niilismo.² Ao contrário, o negativo do negativismo é uma realidade efetiva negativa que se alinha bem à crítica. O niilismo é, em contrapartida, uma afirmativa do negativo, a inibição da crítica. Nesse contexto, pode ser observado que o conceito-chave de Albert Camus do absurdo, segundo o qual não se pode ganhar do sofrimento e da miséria no mundo nenhum sentido, é um exemplo para o negativo, para o que não podemos querer.

² Cf. a “carta do niilismo” de Jacobi a Fichte do dia 3 de março de 1799. In: JW IV, p. 32 s.

II. A constituição metódica do negativismo e o movimento que ele executa

§ 1 Neste instante, estamos esboçando a ideia do negativismo filosófico. O programa da presente lição é trazer às claras a estrutura metódica do negativismo. Podemos iniciar com a questão de como o negativismo se reporta à metafísica de Platão. O que é a constituição metódica do negativismo que resulta do olhar especificamente negativo da efetividade?

A finalidade do negativismo é a de retirar do negativo o positivo correspondente. Nesse caso, colocam-se duas questões: (i) é necessário proceder assim? e (ii) é possível proceder assim? Para a questão (i): o negativismo parte de uma necessidade hipotética de sua metodologia. Para a questão (ii): a condição de possibilidade da realização do programa reside na forma dialética do seu método.

§ 2 Uma apresentação crítica da efetividade não é ainda um negativismo filosófico, já que do negativo tem que poder ser retirado também o positivo. Já o compreender cotidiano precisa de um horizonte de compreensão, quer dizer, nós sempre compreendemos algo em relação a algo. A apresentação crítica da efetividade negativa por conceitos pressupõe um padrão de crítica. É, portanto, necessária uma orientação. O ponto de orientação do negativismo filosófico é um positivo metódico. Sua positividade reside na sua função de padrão. Aqui se põe a questão: quando não temos diante de nós nada além do negativo, como o negativo pode ser o padrão de si mesmo? O pressuposto conteudístico que o negativismo faz afirma: o positivo como padrão de crítica reside no próprio negativo.

§ 3 O negativismo parte de três hipóteses: (i) o negativo do mundo existente é, enquanto o todo, o dominante, (ii) o positivo é imanente ao negativo e (iii) o positivo é também transcendente a esse negativo. Imanência e transcendência aqui servem como conceitos auxiliares. Das três hipóteses resultam três declarações formais: (i) o positivo é um outro diante desse mundo que é o negativo, mas não é nenhum “outro mundo”, (ii) o positivo é um outro do negativo, mas não é exterior ao negativo e (iii) no negativo reside, como sempre, uma indicação ao positivo. O termo “indicação” caracteriza a relação entre o negativo e o positivo.

§ 4 O negativismo tem seu ponto de referência crítico na metafísica que se afirma, desde Platão, como a doutrina dos dois mundos. Ele pretende revogar o dualismo metafísico. Precisamos ter certeza de que aquela metafísica, que Nietzsche critica em Platão como o ‘ficar atrás do mundo’, nunca existiu.³ No Phaidon de Platão, o chorismos (a separação) entre as ideias e as coisas sensíveis é vencido sempre já pela participação, pela metexis.

O negativismo é, em primeiro lugar, um dualismo, não um monismo; mas ele é, em segundo lugar, uma revogação crítica do dualismo. Ele não assume nenhum “outro mundo”, mas, todavia, parte da transcendência do positivo.

§ 5 O segundo ponto de referência do negativismo é a filosofia hegeliana. Isto se funda na conexão que Hegel mantém com Platão. A filosofia de Hegel é ambígua. Por um lado, sua inverdade reside no seu monismo da razão afirmativa, que também é um monismo da negatividade absoluta do pensamento. Sua verdade reside no fato de que ele é o pensar que visa o fim do dualismo, o qual, contudo, tem a tendência de uma super-suprassunção do dualismo num monismo.

O negativismo não parte de um fim da metafísica. Elementos metafísicos encontramos aproximadamente em Heidegger, no pensamento da diferença ontológica do ser e do ente, ou em Marx, no pensamento do dualismo suprassumido da essência e da aparência da realidade efetiva. Metafísico é o negativismo, desde que ele parta de uma ‘transcendência imanente’ do mundo como também sempre pensada.

A grande alternativa à metafísica, que se inicia em Hegel, é a filosofia da história como filosofia fundamental. Contudo, o negativismo não é simplesmente uma filosofia da história, mas sim uma filosofia da história retratada na metafísica. O negativismo pensa o mundo, que é o negativo, como o existente histórico. Assim como o negativo cintila entre o mundo como tal e o mundo historicamente existente, assim também o positivo cintila como o outro do negativo. Ele é o outro diante do mundo por excelência e, em segundo lugar, o outro do mundo historicamente existente. Isto implica que o mundo historicamente presente é tornado transparente no pano de fundo de um mundo metafísico.

³ Nietzsche designa os metafísicos como aqueles que ficam atrás do mundo („Hinterweltler”) na alusão à palavra “caipira” (“Hinterwäldler”): aqueles que moram no meio do mato, nos backwoods, portanto, na província mais sombria (cf. NIETZSCHE, Assim falou Zarathustra, p. 35 s.).

§ 6 Se a primeira hipótese diz: o negativo é o todo enquanto o dominante, então a questão deve ser respondida conforme a espécie de universalidade do negativo. A dialética da imanência e da transcendência do positivo se repinta também na dialética do negativo. A imanência do positivo confirma a universalidade do negativo, a transcendência do positivo contesta sua universalidade.

A primeira hipótese expressa: o negativo é o todo, desde que o domine. Isto não significa apenas que o negativo está no mundo, mas sim que o negativo é o mundo como tal. Isto é, de certo modo, o caso em Marx e, certamente, o caso em Adorno. Kierkegaard e Sartre relacionam o negativo também com o homem como tal. O mundo e o próprio homem impedem que possamos ser o que propriamente queremos ser. O negativismo é, portanto, ao mesmo tempo, antropologia. Em geral, o desenvolvimento da metafísica coincide com o da antropologia. O ser verdadeiro em Parmênides e Platão é pensado como o permanente, porque só com isso o ser humano verdadeiro é possível.

O negativo é o todo como o dominante; isso foi dito. Aqui, a dominação é compreendida como uma espécie determinada de ser, não apenas como dominação do sujeito sobre o objeto ou de um sujeito sobre um outro sujeito. O negativismo usa um conceito de dominação ontológica, o qual Hegel também usa na lógica da essência.⁴ Marx pensou essas relações de dominação ontológica como dominação estrutural-social do capital. Não que a existência do positivo no mundo refute o negativismo, todavia ele supõe que ele seja supra-formado pelo predomínio do negativo.

A análise da primeira hipótese mostrou que o negativo enquanto o dominante tem um significado duplo: (i) o negativo do mundo historicamente existente e (ii) o negativo do mundo por excelência. Que no negativo resida tão-somente uma indicação ao positivo, isso é o fundamento agnóstico do negativismo.

§ 7 O desenvolvimento das formas do negativo a partir da sua forma fundamental pode ser designado como dialética, a qual é peculiar ao método do negativismo. Que o negativismo está constituído necessariamente de forma dialética é uma consequência da suposição

⁴ Na teoria das determinações reflexivas, Hegel marca a constituição da essência que conduz a essência na contradição arruinadora da seguinte maneira: “a unidade da essência, sua igualdade consigo está perdida na negação, a qual é o dominante” (HEGEL, *Logik II*, p. 34).

da imanência e da transcendência do positivo. Nesse caso, ele parte, como em Marx, da constituição dialética da própria efetividade, a qual a teoria apenas reproduz teoricamente.

O negativismo usa um conceito determinado de dialética. Este surgiu com o desenvolvimento do negativismo tal como já o encontramos em Heráclito. A dialética de Heráclito é uma dialética anônima, a qual trata de uma revogação do dualismo antiquíssimo entre o absoluto (apeiron) e o finito (o mundo) em Anaximandro. Esse pensamento dialético da unidade das oposições é também retomado em Platão. Esse conceito de dialética não é o de Hegel, desde que o conceito de dialética de Hegel seja um monismo do negativo como negatividade absoluta. Há também o negativismo filosófico que vai além da dialética, por exemplo, em Kafka e Adorno. O negativismo tem, em todo caso, uma própria relação dialética com a dialética.

§ 8 Além da diferença entre a imanência e a transcendência do positivo, o negativismo trabalha também com a distinção entre a imanência ideal e real, tal como a encontramos em Husserl. Ideal-imanente significa em Husserl: imanente à consciência. Real-imanente, em contrapartida, são os atos de vivências e os sentimentos que fundamentam a existência da consciência (para a teoria da consciência de Husserl, cf. as lições 3 e 4).

No fundamento da distinção entre a imanência ideal e real, o negativismo faz suposições opostas sobre a efetividade: (i) a suposição da ausência completa do positivo no negativo corresponde à sua mera imanência ideal no negativo e (ii) a suposição da ausência incompleta do positivo do negativo corresponde à imanência real do positivo no negativo.

Ao mesmo tempo, resultam posições negativistas de uma diferença dentro da imanência real. Assim há posições negativistas que falam de uma reflexão de um passado no presente ou de um aparecer de um futuro brilhante no negativo do presente, como, por exemplo, o faz o Schelling tardio, o qual como que temporaliza a imanência real do positivo no negativo (cf. SCHELLING, *As idades do mundo*). Uma dialética como dialética da contradição que se origina sob o pressuposto da imanência real do positivo no negativo é defendida por Marx.

A dialética da imanência ideal do positivo no negativo é a forma da dialética que permanece unicamente uma filosofia sob as condições de ausência completa do positivo no negativo. Na sua *Minima Moralia*,

Adorno a descreve exemplarmente. De acordo com ele, o negativo completo reflete ou espelha, quando ele é perspectivado filosoficamente de modo sucinto, o positivo inteiramente ausente como num escrito de espelho. Na *Minima Moralia* diz-se:

A filosofia, como ela em vista do desespero unicamente ainda deve ser respondida, seria a tentativa de considerar todas as coisas assim como elas se representam do ponto de vista da redenção. O conhecimento não tem nenhuma luz do que a da redenção que brilha no mundo [...]. Perspectivas teriam que ser estabelecidas, nas quais o mundo seria igualmente transferido e alienado, nas quais manifeste suas fraturas e seus abismos, como ele alguma vez deitará aí como necessitado e deformado na luz messiânica [...]. É o mais simples de todos, porque o estado chama indeclinavelmente para tal conhecimento, sim porque a negatividade perfeita, uma vez totalmente perspectivada, se reúne no escrito de espelho do seu oposto (ADORNO, *Minima Moralia*. Reflexões da vida avariada, 13. Aforismo. p. 153).

Esse elemento imaginativo da dialética de Adorno tem ainda uma antecipação na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Contudo, em Hegel, a magia do negativo conduz a uma reversão objetiva do negativo no positivo.⁵ Esse elemento plástico desaparece na *Lógica* de Hegel. Enquanto o negativismo concepcional parte, portanto, de uma imanência real do positivo no negativo, o negativismo imaginativo trabalha com a imanência refletida do positivo no negativo.

§ 9 Para concluir, voltemos a falar na relação do negativismo e da teologia. O que é o elemento teológico ou religioso do negativismo? Para Hegel, a filosofia executa a suprassunção da representação cristã no conceito filosófico. Contudo, a filosofia deixou irrefletidamente os dogmas teológicos: o pecado e a graça. A filosofia do ser de Heidegger, por exemplo, não é conscientemente religiosa, ele é cripto-teológica. Ela é uma teologia que não chegou a si mesma. O negativismo de Theunissen, pelo contrário, quer conscientemente ser uma filosofia religiosa (não uma filosofia da religião). O conceito de pecado é mais fundamental do que o de culpa. A culpa pressupõe responsabilidade individual. O pecado é um envolvimento do indivíduo no negativo do mundo existente, sem que, nesse caso, lhe possamos atribuir uma culpa.

⁵ O espírito é, para Hegel, o poder encontrar-se na dilaceração absoluta do mundo apenas quando ele não desvia o olhar do negativo, mas “sim na medida em que ele olha na “cara” do negativo, se detém nele. Esse atar-se é a força da magia que o reverte no ser” (HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 36).

Benjamin, Adorno, Theunissen e também Bloch devem ser compreendidos como teólogos filosóficos ou se tornam incompreensíveis. O interessante no negativismo de Benjamin resulta da distinção de dois tipos do pensar filosófico-teológico: (i) o pensar da reconciliação e (ii) o pensar da redenção. Benjamin representa o pensar da redenção. Para o pensar da reconciliação há uma esfera na qual se pode encontrar sossego e consolação. Essa esfera é, para Hegel, a religião. A reconciliação está já sempre presente neste tempo e neste mundo.

Em contrapartida, o pensar da redenção parte da suposição que o negativo do existente se tornou tão universal que não há saída dele. Há que ser arrancado. O pensar da redenção é, então, somente possível quando o pecado se tornou total. Adorno pensa o pecado como a conexão universal forçada da história. Isso deve ser compreendido apenas teologicamente. Do materialismo Adorno diz: o materialismo coincide com a teologia ali onde ele é o mais materialístico: o anseio seria “a ressurreição da carne” (ADORNO, *Dialética Negativa*, p. 207) no instante de sua realização. Também para Benjamin, o materialismo histórico tem que tomar a teologia a seu serviço, a fim de poder acorrer à memória das catástrofes históricas de tudo o que foi “traído, oprimido e esquecido” (cf. BENJAMIN, *O conceito de história*).

Theunissen considera a alternativa entre o pensar da reconciliação e da redenção como desmasiadamente abstrata. Ele defende um pensamento modificado da reconciliação. A expressão “*Versöhnung*” (reconciliação), em alemão, vem de filho (Sohn) no sentido de Jesus Cristo. Theunissen se orienta por um pensamento que a teologia protestante designa “prolepse”. Ele diz: o reino de Deus é ainda iminente, mas está, por outro lado, já sempre aí. A prolepse é uma antecipação objetiva na reconciliação que ainda falta, não somente uma antecipação subjetiva.

O elemento religioso do negativismo tem, em Theunissen, a seguinte consequência: temos que experimentar o que devemos ser, e precisamente de um outro. No horizonte da teologia negativista de Theunissen, um Deus se torna visível, e precisamente um Deus que escapa dos homens. Este Deus não tem nada a ver com o Deus metafísico como causa primeira.

Com referência ao Schelling tardio, Theunissen pleiteia, para um negativismo filosófico como unidade da teoria, uma retrospectiva

e pesquisa de causas, e da prática, um avanço para o futuro. A filosofia de Bloch é tão-somente uma alternativa abstrata à metafísica, na medida em que ele desvincula o telos (o fim) da arche (o princípio). Para Theunissen, eu experimento o Deus do futuro como um Deus no qual nós de qualquer maneira nos fundamos, mas não se sabe como (THEUNISSEN, *Zeit des Lebens* [Tempo da vida]. In: Idem, *Teologia Negativa do Tempo*, p. 299-320).

III. Consideração final crítica

Agora que temos diante de nós o negativismo filosófico em seus contornos gerais, deve-se lhe pôr um ponto crítico. Nesse caso, me limitarei à posição de Adorno.

§ 1 O negativismo filosófico é uma crítica por princípio. Nisso ele é a expressão de uma liberdade do espírito que, em princípio, se recusa inteiramente ao existente. Ele é, portanto um reflexo negativo da filosofia da razão afirmativa de Hegel, que depende de uma justificação principal do existente como racional.

§ 2 “Com efeito, você critica por princípio”. Essa sentença o crítico recebe daqueles a quem sua crítica incomoda. Com essa repreensão é contestada ao crítico o fundamento da sua crítica na coisa, pois quem critica por princípio não leva mais em consideração o característico das coisas nas quais ele exerce sua crítica. Se a afirmação é correta, portanto, que se critica por princípio, então também essa repreensão o é. Com o negativismo de Adorno sucede que todo o ser lhe vale como negativo. Seu negativismo é uma atitude que não deriva do conhecimento dos objetos, mas sim lhe antecede e a qual lhe aparece conveniente independentemente do objeto determinado. Seu negativismo é um preconceito filosófico.

§ 3 Frente à radicalidade da Teoria Crítica de Adorno, Marx é, senão o cúmulo do não-construtivo, aparentemente um homem positivo. Ele tem objeções contra a economia capitalista, contra a violência do Estado e algumas coisas mais, porque esses estabelecimentos, para ele, não se combinam, mas não porque eles são em geral estabelecimentos e não imaginações. Contudo, aquilo que agrada a Marx, ele se furta a criticar. Quanto a isso, Marx não pode ser incluído no negativismo filosófico, mesmo se ele também esteve neste modelo.

§ 4 A posição crítica que faz tudo igualmente mal faz, por outro lado, naturalmente também tudo igualmente bom. Ela se reduz

a assumir uma posição distante de tudo e demonstrar a ela mesma, enquanto a prática opositora deve se fazer comum já sempre com o negativo, contra o qual ela luta.

“Enquanto a prática promete levar os homens para fora do seu ser-fechado-em-si, ela está desde sempre fechada” (ADORNO, T. W. *Marginalien zu Theorie und Praxis* [Marginalidades para a teoria e a prática]. In: *Stichworte: Kritische Modelle 2* [Notas: modelos críticos 2], 1969, p. 169).

E aquele que leva em conta a solução das tarefas práticas é, para Adorno, “um miserável que não vê para além das tarefas que há e ainda se evaidece disso: seu gesto denuncia o espírito da própria prática como profana” (Idem, p. 173).

Adorno já está sempre para além das tarefas práticas, porque ele nunca chegou até elas. Ele cuida de uma posição que se gaba de ser teórica e não prática. O pensar negativístico é per se uma areia na engrenagem. Que é pensado – e precisamente na negação consciente à prática por excelência, seja a única oposição que não se compromete. Nessa atitude, trata-se de um puro prazer próprio espiritual, ou melhor: do autoengano, pois, em todo caso, não se suja os dedos e não se tem nada a ver com tudo isso que acontece. Tal justiça própria pobre de espírito é a realização e, como tal, a caricatura da liberdade do espírito – muito elogiada.

“O não pobre de espírito é representado pela teoria. Apesar de toda a sua não-liberdade, ela é no servo um lugar-tenente do livre” (Ibidem, p. 173).

Assim, em sua imaginação, Adorno se dá o prazer barato de estar, com sua valiosa subjetividade, bem acima de tudo aquilo com que ele joga na praxis inferior da vida cotidiana. De acordo com seu conteúdo objetivo, a posição desse negativismo filosófico tem também um lado ridículo, porque ela nem conhece teoricamente, nem faz valer um interesse prático; ela não é crítica teórica nem prática. Ela é uma atitude de um teoretizar crítico sem qualquer relação com a prática. Eu suspeito que nisso resida o estímulo específico do negativismo filosófico para os acadêmicos de hoje.

Bibliografia

ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Trad. de Marco António Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Marginalien zu Theorie und Praxis* [Marginalidades para a teoria e a prática]. In: *Stichworte. Kritische Modelle 2* [Notas: modelos críticos 2]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

_____. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [Minima Moralia. Reflexões da vida avariada]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

_____. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

BENJAMIN, W. *Über den Begriff der Geschichte* [Sobre o conceito de história]. *Werke und Nachlass – Kritische Gesamtausgabe*, Vol. 19. Gérard Raulet (Ed.). Berlin: Suhrkamp, 2010.

Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag [Negativismo dialético. Homenagem a Michael Theunissen pelo seu 60º aniversário]. Emil Angehrn, Hinrich Fink-Eitel, Christian Iber, Georg Lohmann (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Bestimmung des Menschen (1800)* [Determinação do homem]. In: *Fichtes Werke* [Obras de Fichte], I. H. Fichte (Ed.), reimpressão Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1971, Vol. II, p. 167-319.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. In: HW Vol. 3. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses, K.-H. Efkens e J. Nogueira. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. *Wissenschaft der Logik I und II* [Ciência da Lógica I e II]. Vol. 5/6 da *Hegel Werke* (= HW), E. Moldenhauer, K.M. Michel (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969 s.

HEIDEGGER, M. *Die Technik und die Kehre (1953)* [A técnica e a viragem]. Stuttgart: Klett-Cotta, 2002.

JACOBI, Friedrich Heinrich. *Jacobi an Fichte* [Jacobi a Fichte]. In: *Jacobis Werke*, F. Roth, F. Köppen (Eds.). Vol. 4. Leipzig: Fleischer, 1815, p. 32s.

KIERKEGAARD, Sören. *Die Krankheit zum Tode*. München: Rowohlt, 1969. *Begriff der Verzweiflung*. KIERKEGAARD, Sören. *O Desespero Humano* [A Doença até à Morte]. Martin Claret: São Paulo, 2001.

NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra* [Assim falou Zarathustra]. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Giorgio Colli, Mazzino Montinari (ed.). Vol. 4. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1993, p. 35 s. („Von den Hinterweltlern“).

SCHELLING, F. W. J. Von. Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813 [As idades do mundo. Nas versões primordiais de 1811 e 1813]. M. Schröter (Ed.). München: Biederstein und Leibniz Verlag, 1946.

THEUNISSEN, M. Zeit des Lebens [O tempo da vida]. In: Negative Theologie der Zeit [Teologia negativa do tempo]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. p. 299-320.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. W. Dialética negativa. Trad. de Marco António Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. Marginalien zu Theorie und Praxis [Marginalidades para a teoria e a prática]. In: Stichworte. Kritische Modelle 2 [Notas: modelos críticos 2]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

_____. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben [Minima Moralia. Reflexões da vida avariada]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

_____. Negative Dialektik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

ARISTOTELES. Ética a Nicômaco. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os pensadores, 4).

_____. Metafísica. G. Reale (Ed.). São Paulo: Loyola, 2002. 3º vol.

_____. Metaphysik, griechisch-deutsch. Tratamento novo da tradução de Hermann Bonitz, com introdução e comentário de Horst Seidel (Org.). 2ª ed. Hamburg: Felix Meiner, 1989.

_____. Nikomachische Ethik, O. Gigon (Ed.). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1978.

AUGUSTIN. Bekenntnisse, Buch XI, Kap. XIV. In: Kurt Flasch, Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philologische Studie. Text - Übersetzung – Kommentar. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. SANTO AGOSTINHO. Confissões, livro XI, cap. XIV. In: Kurt Flasch: O que é o tempo? Agostinho de Hippona. O livro XI das Confissões. Estudo histórico-filológico. Texto – tradução – comentário, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

BENJAMIN, W. Über den Begriff der Geschichte [Sobre o conceito de história]. Werke und Nachlass – Kritische Gesamtausgabe, Vol. 19. Gérard Raulet (Ed.). Berlin: Suhrkamp, 2010.

BIERI, P., HORSTMANN, R.-P., KRÜGER, L. (Eds.): Transcendental Arguments and Science [Argumentos transcendentais e ciência]. Dordrecht: D. Reidel, 1979.

BRENTANO, Friedrich. Psychologic du point de vue empirique. Paris: Editions Mantaigne, 1944.

_____. Psychologie vom empirischen Standpunkt [Psicologia do ponto de vista empírico], 2 v. (1874). E. O. Kraus (Ed.). Leipzig: Felix Meiner, 1924.

CARNAP, Rudolf. Über Protokollsätze [Sobre sentenças protocolares]. In: Erkenntnis [Conhecimento]. R. Carnap, H. Reichenbach (Org.). Vol. 3. Livro 2/3. Leipzig: Felix Meiner, 1932. p. 215-228.

Dialektischer Negativismus [Negativismo dialético]. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag [A Michael Theunissen pelo seu 60º aniversário], Emil Angehrn, Hinrich Fink-Eitel, Christian Iber, Georg Lohmann (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

Fichtes Werke [Obras de Fichte], Immanuel Hermann Fichte (Ed.). Berlin: Walter de Gruyter, 1971 (= FW).

FICHTE, Johann Gottlieb. Bestimmung des Menschen (1800) [Determinação do homem]. In: Fichtes Werke [Obras de Fichte], I. H. Fichte (Ed.), reimpressão Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1971, Vol. II, p. 167-319.

_____. Eigne Meditationen über Elementar Philosophie und Practische Philosophie [Meditações próprias sobre filosofia elementar e filosofia prática]. In: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [Edição completa da academia bávara de ciências]. Reinhard Lauth, Hans Jacob (Ed.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1962 s. (a partir de 1970 ed. de Reinhard Lauth e Hans Gliwitzky com a cooperação de diversos autores) (= GA), II, 3; p. 21-266.

_____. Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa. Vol. 2 da Coleção Universalia. Trad. de Diego Ferrer. Lisboa: Edições Colibri, 1996.

_____. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [Fundamento de toda a doutrina da ciência] (1794/95). In: Fichtes Werke (= FW), I. H. Fichte (Ed.). Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1971, Vol. I, p. 83-328.

_____. Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie (1794) [Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da chamada filosofia]. In: FW Vol. I, p. 27-81.

_____. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre [Tentativa de uma nova apresentação da doutrina da ciência] (1797). In: FW I, p. 519-534.

FINK-EITEL, H. Affekte. Versuch einer philosophischen Bestandsaufnahme [Afetos. Tentativa de uma inventariação filosófica]. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Vol. 40.4. O. Höffe, Chr. Rapp (Eds.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.

FREGE, Gottlob. Die Verneinung: eine logische Untersuchung. In: Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus I, 3/4 (1919) [A negação. Contribuições para a filosofia do Idealismo Alemão], p. 143-157. In: Frege, G. Logische Untersuchungen, 3ª ed. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1986.

_____. Grundgesetze der Arithmetik [Princípios fundamentais da aritmética]. 2 v. 1893-1903. Reimpressão. Hildesheim: Olms, 1998.

_____. Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl [Fundamento da aritmética: uma investigação lógica-matemática sobre o conceito do número] (1884). Stuttgart: Reclam, 1995.

HABERMAS, Jürgen. Philosophie als Platzhalter und Interpret [Filosofia como curinga e intérprete]. In: Kritik der Vernunft. Philosophische Texte. Band 5 – Studienausgabe [Crítica da razão. Textos filosóficos. Volume 5 – Edição de estudo]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

HALLER-NEVERMANN, Marie. Franz Kafka - Visionär der Moderne [Visionário da modernidade]. Göttingen: Wallstein-Verlag, 2008.

Hegels Werke in zwanzig Bänden [Obras em 20 Volumes] (= HW). E. Moldenhauer, K. M. Michel (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Die Positivität der christlichen Religion [A positividade da religião cristã]. In: Theologische Jugendschriften [Primeiros escritos teológicos], 1795-1800. Hermann Nohl (Ed.). Tübingen: Mohr, 1907.

_____. Die Verfassung Deutschlands 1800-02 [Einleitung] (1799/1800) [A constituição alemã 1800-02 [introdução] (1799/1800)]. In: HW Vol. 1.

_____. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I [Enciclopédia das ciências filosóficas I], Vol. 8 da Hegel Werke. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

_____. Fenomenologia do Espírito. Trad. de Paulo Meneses, K.-H. Efkens e J. Nogueira. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. Filosofia do Direito. Tradução de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz Curado R.M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Unisinos, 2010.

_____. Grundlinien der Philosophie des Rechts [Filosofia do Direito]. Vol. 7 da Hegel Werke. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

_____. Phänomenologie des Geistes. In: HW Vol. 3.

_____. Vorlesungen über die Ästhetik I [Lições sobre a Estética I]. In: HW Vol. 13.

_____. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III [Lições sobre a história da filosofia III]. Vol. 20 das HW.

_____. Wissenschaft der Logik I und II [Ciência da Lógica I e II]. Vol. 5/6 da Hegel Werke] (= HW), E. Moldenhauer, K. M. Michel (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

HEIDEGGER, M. Die Technik und die Kehre (1953) [A técnica e a viragem]. Stuttgart: Klett-Cotta, 2002.

_____. Was ist Metaphysik? 12ª ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

_____. O que é metafísica? Coleção Os Pensadores, Vol. XLV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HENRICH, Dieter. Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken [O fundamento na consciência. Investigações sobre o pensamento de Hölderlin] (1794-195). Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

_____. Fichtes ursprüngliche Einsicht [O conhecimento originário de Fichte]. In: Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer, D. Heinrich, H. Wagner (Eds.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966.

_____. Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von E. Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewusstsein [De novo em círculos. Uma crítica da explicação semântica da autoconsciência de E. Tugendhat]. In: Mensch und Moderne, C. Bellut, U. Müller-Schöll (Ed.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989, p. 93-132.

HÖLDERLIN, Friedrich. Urtheil und Seyn [Juízo e Ser]. Hölderlin Sämtliche Werke. F. Beißner, A. Beck, U. Oelmann (Eds.), 8 Vol. Stuttgart: Cotta, 1943-1985 (= StA), Bd. IV, p. 216 s.

HUME, David. A Treatise of Human Nature, ed. L.A. Selby-Bigge, 2nd ed. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1987.

_____. Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch I: Über den Verstand. Tradução, anotações e registro de Theodor Lipps, com uma introdução de Reinhard Brandt (Ed.). Hamburg: Felix Meiner, 1989.

_____. Tratado da Natureza Humana. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. Tratado da Natureza Humana. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

HUSSERL, Edmund. Cartesianische Meditationen. Elisabeth Ströker (Org.). 3ª Ed. Hamburg: Felix Meiner, 1995.

_____. Erfahrung und Urteil [Experiência e juízo]. Ludwig Landgrebe (Org.). 7ª ed. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

_____. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Com uma introdução e um índice das matérias e dos nomes de Elisabeth Ströker, Hamburg: Felix Meiner, 2009.

_____. Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia Fenomenológica. Ideias & Letras. São Paulo: Aparecida, 2006.

_____. Investigações Lógicas I. Prolegômenos para a Lógica Pura. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. Investigações Lógicas II. Investigações para a Fenomenologia do Conhecimento. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade, 2008.

_____. Logische Untersuchungen. Vol. 1, Prolegomena zur reinen Logik. 2ª ed. adaptada. Halle: Niemeyer, 1913 (1ª ed. 1900).

_____. Logische Untersuchungen. Vol. 2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle: Niemeyer, 1901.

_____. Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia. Trad. de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: Rés, s.d.

IBER, Christian. Kritische Bemerkungen zu Tugendhats Fichtekritik [Anotações críticas sobre a crítica de Tugendhat a Fichte]. In: Fichte-Studien, Vol. 22. Amsterdam, New York: Rodopi, 2003, p. 209-221.

_____. O conceito do Eu em Fichte segundo os §§ 1-3 do Fundamento de toda a Doutrina da Ciência, de 1794/95. In: A Dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling. Série traduções filosóficas 1, Carneiro Amora, Kleber (Ed.), Fortaleza: UFC Edições, 2007, p. 21-45.

_____. Was will Hegel eigentlich mit seiner Wissenschaft der Logik? Kleine Einführung in Hegels Logik [O que Hegel realmente quer com sua Ciência da Lógica? Pequena introdução à Lógica de Hegel]. In: Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven. Andreas Arndt, Christian Iber (Eds.). Berlin: Akademie Verlag, 2000.

JACOBI, Friedrich Heinrich. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch [David Hume sobre a crença ou idealismo e realismo. Uma conversa]. In: Jacobis Werke. F. Roth, F. Köppen (Eds.). Vol. 2. Leipzig: Fleischer, 1815, p. 125-310.

_____. Jacobi an Fichte [Jacobi a Fichte]. In: Jacobis Werke. F. Roth, F. Köppen (Eds.). Vol. 4. Leipzig: Fleischer, 1815, p. 32 s.

KAFKA, Franz. Der Aufbruch [A partida] (1922). Kafka Sämtliche Erzählungen. Paul Raabe (ed.). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1970.

KANT, Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung. Vol. XI da Kant Werke. Wilhelm Weischedel (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: O que é iluminismo? Trad. de Artur Morão. http://ensinarfilosofia.com.br/___pdfs/e_livors/47.pdf

_____. Crítica da Razão Pura. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. Crítica da Razão Pura. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. Kritik der reinen Vernunft I/II. Vol. III e IV da Kant Werke. Wilhelm Weischedel (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

_____. Lógica (Excertos da) Introdução. Trad. de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

_____. Logik. Vol. IV da Kant Werke. Wilhelm Weischedel (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

KARÁSEK, Jindrich. Sprache und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität [Linguagem e reconhecimento. Investigações filosóficas para a conexão de autoconsciência, intersubjetividade e personalidade]. Göttingen: V&R Unipress, 2011.

KENNY, Athony. Action, Emotion and Will [Ação, emoção e vontade]. London: Routledge, 1963.

KIERKEGAARD, Sören. Der Begriff Angst (Título original: Begrebet Angst). In: Gesammelte Werke. Vol. 11/12. 3ª edição. E. Hirsch, H. Gerdes, H. H. Junghaus (Eds.). Trad. de E. Hirsch. Gütersloh: Gütersloher-Verlagshaus, 1991.

_____. Die Krankheit zum Tode. München: Rowohlt, 1969. Begriff der Verzweigung.

_____. O conceito de angústia. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls a partir do original de SKS 4. 2008.

_____. O desespero humano [a Doença até a Morte]. Martin Claret: São Paulo, 2001.

MACINTYRE, Alasdair C. Das Unbewußte. Eine Begriffsanalyse [O inconsciente. Uma análise conceitual]. Com uma introdução de Richard S. Peters. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

_____. The Unconscious. A Conceptual Analysis, London: Routledg & Kegan Paul, 1958.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*. Trad. de Mario Duayer, Nélio Schneider, Alice Helga Schneider e Rudiger Hoffmann. São Paulo: Boitempo e UFRJ, 2011.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1975.

_____. *O Capital: crítica da economia política. Livros I, I e III. 3ª ed.* Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Economistas).

NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra [Assim falou Zarathustra]. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgab.* Giorgio Colli, Mazzino Montinari (ed.). Vol. 4. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1993.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. *Iniciação Ao Silêncio: Uma Análise Argumentativa do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.

PLATON. *Politeia*. Vol. III da *Sämtliche Werke*. Ursula Wolff (Ed.). Hamburg: Reinbek Rowohlt, 1994.

PLESSNER, H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch [Os graus do orgânico e o homem]*. Berlin, New York: Walter de Gruyter & Co, 1975.

POPPER, Karl. *Conjectures and Refutations*. London: Routledge, 1989.

_____. *Objective Knowledge [Conhecimento objetivo]*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

QUINE, Willard van Orman. *Was es gibt 1953 (On what there is) [Sobre o que há]*. In: *Vom einen logischen Standpunkt (From a Logical Point of View) [De um ponto de vista lógico]*. Frankfurt am Main: Ullstein Taschenbuchverlag, 1979.

_____. *Zwei Dogmen des Empirismus (1997) [Dois dogmas do empirismo]*. In: QUINE. *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays [De um ponto de vista lógico. Nove ensaios lógico-filosóficos]*. Frankfurt am Main: Ullstein Taschenbuchverlag, 1979.

REINHOLD, K. L. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. 1. Vol. Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend [Contribuições para a correção dos equívocos anteriores da filosofia. Vol. 1. O fundamento concernente à filosofia elementar]*. Jena: Mauke, 1790.

_____. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens [Tentativa de uma nova teoria da capacidade humana da representação]*. Prag: Widtmann; Jena: Mauke, 1789 (Nachdruck [reimpressão] Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963).

SARTRE, J.-P. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg: Rowohlt, 1962.

_____. *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica, textos filosóficos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos [A posição do homem no cosmos]*. Bonn: Bouvier, 1988.

SCHELLING, F. W. J. Von. *Die Weltalter. Fragmente*. In den Urfassungen von 1811 und 1813 [As idades do mundo. Nas versões primordiais de 1811 e 1813]. M. Schröter (Ed.). München: Biederstein und Leibniz Verlag, 1946.

SCHICK, Friederike. *Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie der logischen Formen? [A Ciência da Lógica de Hegel – fundamentação metafísica última ou teoria das formas lógicas?]*, Freiburg/München: Alber Verlag, 1994.

_____. *Sache und Notwendigkeit. Studien zum Verhältnis von empirischer und begrifflicher Allgemeinheit [Coisa e necessidade. Estudos para a relação de universalidade empírica e conceitual]*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

SCHLICK, Moritz. *Über das Fundament der Erkenntnis [Sobre o fundamento do conhecimento]*. In: *Erkenntnis [Conhecimento]*. R. Carnap, H. Reichenbach (Org.). Vol 4. Leipzig: Felix Meiner, 1934. p. 79-99.

SCHULZE, G. E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik*. 1792. [Aenesidemus ou sobre os fundamentos da filosofia elementar fornecida do senhor professor Reinhold em Jena. Com uma defesa do ceticismo contra a arrogância da crítica da razão 1792]. Als Neudruck in der Reihe: Neudrucke seltener philosophischer Werke [Como reimpressão de obras filosóficas raras]. Hrsg. von der Kantgesellschaft. Band I. [Edição da Sociedade Kant. volume I], besorgt von [realizado por] A. Liebert. Berlin: Reuther & Reichert, 1911.

SPITZ, René. *Nein und Ja. Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation [Não e sim. As origens da comunicação humana]*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1992 (englisch e Erstausgabe: *No and yes: On the genesis of human communication*, 1957).

STRAWSON, P. F. *Analysis, Science and Metaphysics [Análise, ciência e metafísica]*. In: Rorty, R. (Ed.): *The Linguistic Turn [A guinada linguística]*. Chicago: the University of Chicago Press, 1967.

_____. *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, traduzido de Ernst Michael Lange. Frankfurt am Main: Hain, 1992.

_____. Einzelding und logisches Subjekt [Coisa singular e sujeito lógico]. Stuttgart: Reclam 1972.

_____. Individuals. London: Methuen & Co Ltd, 1959. Alemão.

_____. Introduction to logical Theory [Introdução à teoria lógica]. London: Methuen & Co Ltd, 1982.

_____. The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason [Os limites do sentido. Um comentário à Crítica da Razão Pura]. London: Methuen & Co Ltd, 1966.

SWINGBURNE, R. (Ed.). The Justification of Induction [Justificação da indução]. Oxford: Oxford University Press, 1974.

THEUNISSEN, Michael. Negativität bei Adorno [Negatividade em Adorno]. In: Adorno-Konferenz 1983. Friedeburg, J. Habermas (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____. Negative Theologie der Zeit [Teologia negativa do tempo]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

_____. Zeit des Lebens [Tempo da vida]. In: Negative Theologie der Zeit [Teologia negativa do tempo]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. p. 299-320.

TUGENDHAT, Ernst. Description as the Method of Philosophy: A Reply to Mr Pettit. In: Linguistic Analysis and Phenomenology. Mays, Wolfe, Brown S. C. (Eds.). London: Macmillan, 1972, p. 256-266.

_____. Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

_____. Phenomenology and Linguistic Analysis. In: *Husserl: Expositions and Appraisals*. Elliston, Frederick A., McCormick, Peter, (Eds.). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1978.

_____. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung [Autoconsciência e autodeterminação]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, 1989 (4ª ed.).

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

TUGENDHAT, E.; WOLF, U. Der Satz vom Widerspruch [O princípio da não-contradição]. In: Tugendhat, E.; Wolf, U. Logisch-semantische Propädeutik [Propedêutica lógico-semântica]. Stuttgart: Reclam, 1983. p. 50-65.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Das Blaue Buch. Eine Philosophische Betrachtung (Das Braune Buch). In: Schriften. Vol. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____. **Investigações Filosóficas**. Trad. de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. O livro azul. O livro castanho. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. Philosophische Untersuchungen (1953). Kritisch-genetische Edition. Joachim Schulte (Ed.). Frankfurt am Main: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

_____. Sobre la certeza. Barcelona: Gedisa, 2000.

_____. Tractatus lógico-philosophicus. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1993.

_____. Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

_____. Über Gewissheit [Sobre a certeza]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

