O DESTINO DO SUJEITO NA DIALÉTICA DA MODERNIDADE

Carlos Roberto Drawin
UFMG

I

Num belo e instigante ensaio — “Paisagens da solidão” — o filósofo catalão Eduardo Subirats dedicou-se a desenredar e recompor a complexa trama cultural que envolve a obra do pintor alemão Caspar David Friedrich. A obra friedrichiana, argumenta Subirats, não se ampara apenas na concepção tradicional da estética do romantismo: a figura humana interposta entre o espectador e a paisagem que, no ato de sua solidão contemplativa, interioriza e subjetiviza a natureza. Outros elementos parecem marcar um inesperado contraponto em relação à intenção idealista de espiritualizar a natureza, pois esta apresenta-se estática, inercial, distante e desértica. Longe do encontro romântico do homem com a natureza, propiciado pela força intuitiva da arte, a desolação da paisagem, em sua grandeza opressiva, ainda mais evidencia o desesperado isolamento do sujeito que a contempla. Qual seria, podemos nos perguntar, a identidade desse sujeito, mediador e perdido, centralizador e impotente, que as telas de Caspar Friedrich tão bem e concisamente souberam retratar?¹

Qual seria o destino desse sujeito que — no coração da modernidade triunfante — deixa-se representar numa dolorosa clivagem entre a arrogância de seu olhar que se eleva sobre o mundo e a dor de seu irremissível desamparo? A quais vicissitudes de nossa história intelectual responderia essa pungente representação da subjetividade?²

No final das "Lições sobre a História da Filosofia", ao concluir a grandiosa narração das aventuras do espírito ocidental, Hegel compara suas tribulações às de Enéias na fundação de Roma e, recordando um verso de Virgílio (Eneida, I, 33), celebra a sua caminhada lenta e trabalhosa no esforço do auto-conhecimento: "Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem". Porém, o esforço é referido ao passado, pois ao término de seus padecimentos, o sujeito, que no início do percurso era incapaz de reconhecer-se, pôde afinal auto-fundar-se e entrar na fruição de si mesmo. O conhecimento filosófico surge, então, no final do itinerário, como um resultado enriquecido pelas dificuldades da jornada, pois, nas célebres palavras do Prefácio aos "Princípios da Filosofia do Direito", "a Filosofia chega sempre muito tarde... não é senão ao cair do crepúsculo que a coruja de Minerva alça o seu vôo"³. Porém, não há nessa hora tardia — quando "pinta cinza sobre cinza" — qualquer sentimento nostálgico, nem uma constrangedora confissão da impotência do pensamento, mas apenas a consciência grave de um sentido que emergiu do caos e da insensatez das paixões, do "som e da fúria" que irrompem das ambições humanas. Porque Hegel não se colocava, ao nível de sua intenção especulativa, na perspectiva de um saber dominador, tencionado para o futuro e dedicado à tarefa de tudo submeter à previsão e ao controle. Para ele, as sombras da Filosofia traziam consigo uma outra luminosidade, certamente diferente daquela da racionalidade iluminista, que se assegurava de sua hegemonia numa realidade que já trazia as marcas de sua eficácia instrumental e de sua ambição funcional, mas a luz mais matizada de uma razão crepuscular, capaz de apreender o sentido profundo de sua reconciliação com a realidade. Ou, como ele, no mesmo e polêmico prefácio, expressou através da bela metáfora em que aproxima a razão e a cruz: "Reconhecer a razão como a rosa na cruz do presente e, com isto, gozá-lo, esta visão racional é a reconciliação com a realidade, que concede a filosofia àqueles que alguma vez sentiram a exigência de pensar e ao mesmo tempo conservar no substancial a liberdade subjetiva e não abandoná-la no particular e contingente, mas conduzi-la ao que é em si e para si"⁴.

O que está em jogo aqui não é uma reconciliação conformada e conveniente com os poderes do tempo presente, pois não se trata daquela realidade aparente e fugaz que quer sempre instaurar-se como permanente e que acaba inevitavelmente por ser tragada pela contradição de impor-se como um "momento definitivo". Essa "contradictio in adjecto" seria antes a marca de uma modernidade ilustrada que, rompida com a tradição, fez do seu tempo e de sua consciência de si uma instância normativa para o passado e o futuro. Enquanto, ao contrário, a reconciliação especulativa visa uma "realidade realizada", uma "realidade plenamente atualizada na riqueza de suas múltiplas determinações" (Wirklichkeit) e na qual o sujeito, concebido como espírito, pode en-

trar no gozo de si mesmo, pois no movimento de sua autoconsciência, já possui a certeza de ser toda a realidade e de poder demonstrar-se como tal⁵.

Foi esta visão da reconciliação da razão e da realidade, da dor do presente com a certeza de sua inteligibilidade, da aceitação da finitude com o reconhecimento de seu sentido profundo, que tornou-se "pedra de escândalo" para os pós-hegelianos. Manfred Frank, ao comentar a grandiloqüente concepção hegeliana da "odisséia do ocidente", observa que seus contemporâneos deixaram-se impressionar mais por sua evocação do crepúsculo do que pela luz de inteligência que nele resplandecia. Pois eles o interpretaram "como um crepúsculo dos deuses, um obscurecimento progressivo do sentido e a perda de toda orientação". Tratava-se, na verdade, de uma perda irremediável, pois era o próprio fundamento do ocidente, o chão onde assentavam-se os seus alicerces, que se abria para o abismo, uma vez que o "Logos Cristão", síntese paradigmática das raízes gregas e bíblicas da civilização ocidental havia perdido a sua credibilidade⁶. E Manfred Frank assinala que Nietzsche, na "Gaia Ciência", soube representar poeticamente a dramaticidade desse momento em que o entardecer do pensamento deu lugar às trevas do niilismo que começavam a envolver a Europa: o "louco", o "insensato" de Nietzsche acende uma lanterna em pleno dia e corre pela praça pública gritando, "Eu procuro Deus! Eu procuro Deus!" e, com isto, eleva-se "um grande riso" de sarcasmo dos que lá estavam e não mais criam em Deus.

O contraste entre a gravidade do acontecimento e o riso zombeteiro da multidão é que se faz mais chocante, o que estarrece é a inconseqüente leveza daqueles que o mataram. Se um clamor se fez ouvir na praça, foi menos o júbilo pelo fim de um Deus exigente e judicativo do que o desprezo que se tem por uma antiga grandeza, um velho símbolo que se transformou num constrangedor anacronismo. O insensato responde, então, às gargalhadas e às indagações irônicas da multidão: "Pergunteis o que foi feito de Deus? Eu vos direi! Nós o matamos... vós e eu! Todos nós somos os seus assassinos! Mas, como fizemos isto? Como pudemos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? O que fizemos ao desatar esta Terra de seu Sol? Para onde vai ela agora? Longe de todos os sóis? Não caímos agora sem cessar? Para frente, para trás, para o lado, para todos os lados? Há ainda um alto e um baixo? Não estamos errando num nada infinito? Não sentimos em nosso rosto o sopro do vazio? Não faz agora mais frio do que antes? Não cai constantemente a noite e cada vez mais noite? Não é preciso acender lanternas desde a manhã? Não ouvimos ainda o ruído dos coveiros que enterram a deus? Não sentimos ainda nada da putrefação divina? Pois também os deuses putrefazem! Deus morreu! Deus está morto! E fomos nós que o matamos!"⁷.

A quem dirige-se o insensato? Que multidão é esta que foi por ele tão severamente advertida? Esse "nós" — os assassinos de Deus — pode ser interpretado, certamente, como personificação pungente do descaminho do Ocidente. O "louco" de Nietzsche, ao revelar a verdadeira loucura na leviandade da multidão, quer desmascarar a arrogância da fenomenologia hegeliana em sua pretensão de conduzir a consciência do indivíduo ao reconhecimento da inteligibilidade da história e suprasumir a certeza sensível na verdade do saber. A "morte de deus" estigmatiza como abstração e inanidade a pedagogia hegeliana, porque o deus proclamado morto não representa apenas a figura da velha metafísica, mas é a metaforização de uma experiência cultural efetiva: a do fracasso do cristianismo em prosseguir em seu esforço de educar a Europa, a incapacidade do sagrado cristão de se conservar como instância legitimadora das instituições e dos discursos. Nietzsche retoma e subverte ironicamente um tema central da revelação neo-testamentária: o de um Deus que manifesta a sua transcendência pelo supremo signo da finitude que é a morte e, assim, ressalta que a verdadeira "morte de deus" se inscreve num registro antropológico e num tempo histórico precisos, o da maré montante da descrença, que iria submergir a Europa a partir do século XVIII, pois o deus dos filósofos modernos não passa de um espectro irrisório diante do Deus vivo da experiência religiosa. Nietzsche pôde perceber claramente o inelutável fracasso histórico do absoluto hegeliano, uma vez que o sujeito emergente das ruínas da antiga sabedoria, longe de ser o da autoconsciência que frui a si mesma, é aquele cruamente personificado na imagem do "último homem": com seus pequenos prazeres noturnos e diurnos, cuidadosos da saúde, amestrados, amigos do conforto, ciosos da felicidade. Um sujeito cheio de empáfia e autocomplacência; no entanto, desgraçadamente desamparado⁸.

Porém, deixando de lado as ressonâncias proféticas e quase pós-modernas do texto nietzscheano, podemos acompanhar, num rápido esboço, o acidentado itinerário de formação do sujeito moderno, um itinerário que se inaugura com aquela sensatez que Descartes, no alvorecer de um novo tempo e de uma nova ciência, considerava a coisa melhor partilhada do mundo e que termina por desaguar nessa loucura, nessa insensatez em que Nietzsche pressente a chegada de uma época opressiva em sua insignificância e vacuidade.

II

No discurso do insensato, como assinala Manfred Frank, deparamo-nos com uma sintomática alusão à uma imagem da cosmologia moderna: "O que fizemos ao desatar a Terra de seu Sol? Não caímos agora sem cessar... errando num nada infinito?" Não haveria aí, nessa

inquietação de um espaço infinito e vazio, descentrado e carente de sentido humano, um sentimento quase pascaliano? Não haveria um estranho paradoxo nessa viragem antropocêntrica que, tendo recentrado epistemicamente o universo no homem, agora o vê existencialmente tragado por um vazio indiferente e abissal? Qual seria, podemos perguntar, o alcance desta alusão que parece subverter a figura da “Revolução Copernicana”?

Ora, ainda que a ciência moderna tenha sido longamente preparada pela investigação medieval, o seu advento pode ser caracterizado como revolucionário, porque produziu uma nova “Gestalt” ideo-histórica, uma nova configuração da razão ocidental. O que determinou o surgimento da ciência moderna, conforme demonstrou Alexandre Koyré, não foi uma nova atitude diante da natureza, o abandono da contemplação pela ação, nem a introdução de um novo método, o método experimental, mas uma verdadeira ruptura teórico-filosófica com o aristotelismo dominante, de modo que não foi a utilização neutra de um novo método que permitiu a refutação da física aristotélica, mas os postulados de uma nova ontologia, platonizante e anti-aristotélica, que criaram as condições de possibilidade de uma ciência física-matemática. Portanto, segundo a concepção galileiana — que encontrou a sua expressão exemplar e programática no início do “*Il saggiatore*” (1632), em que a natureza é concebida como um “*codex*”, como uma escritura a ser matematicamente interpretada — os fenômenos perdem a transparência de sua presença imediata e passam a exigir uma elaborada análise conceitual. Passa-se da “naturalidade” dada à “idealidade” construída, o que permite transpor ao mundo da sensibilidade transformada os conceitos abstratos, exatos e formais da matemática. E este é o aspecto verdadeiramente revolucionário da nova ciência: uma vez que no horizonte da filosofia clássica o projeto de uma física-matemática é impensável, pois a condição para se pensar a inteligibilidade do real em sentido forte era o enfraquecimento ou a relativização do estatuto ontológico-do sensível. O real verdadeiro — ao menos no espaço metafísico descortinado pela “segunda navegação” (deuteros plous) platônica — era o “inteligível puro” e apenas dele poder-se-ia fazer ciência, portanto uma “ciência do sensível”, que é o que se pretende com uma “física-matemática” seria, na perspectiva clássica, um projeto insensato e contraditório, uma vez que o mundo sub-lunar, o mundo próximo, o domínio do “*l’â-peuprès*”, na expressão de koyré, não é, por princípio, matematizável¹⁰.

A expressão “ciência do sensível” seria, entretanto, inadequada, já que com a redução matemática da realidade empírica, o conhecimento continua referido ao inteligível e reencontramos uma nova figura do platonismo. Porém, se há, como quer Koyré, um novo platonismo na ciência moderna, ele não pode ser simplesmente identificado com o pensamento platônico, na medida em que este implica na “identidade

do bom e do verdadeiro" e na transcendência do inteligível puro¹¹. O que distingue, no entanto, o idealismo da ciência moderna é o seu caráter estritamente dianoético, circunscrito à discursividade matemática, ou antes, à uma espécie de "géométrisation à outrance" que determina a sua dependência em relação ao construtivismo do modelo geométrico. Assim, a superação da interdição clássica a uma "ciência do sensível", superação historicamente demonstrada pelo êxito tecnológico das ciências da natureza, parece remeter a um conjunto complexo de pressuposições que, embora de inegável valor heurístico no campo específico em que opera o conhecimento científico da natureza, acarretou formidáveis conseqüências no plano filosófico-cultural. Podemos resumir tais pressupostos através de três teses, que aqui só podemos apresentar de modo extremamente esquemático¹²:

1) A primeira tese é o que denominamos de UNIFICAÇÃO ONTOLÓGICA: ou seja, a homogeneização da realidade que deixa de ser cindida entre mundo supra-lunar e sub-lunar, entre a perfeição e imutabilidade, atribuídas ao reino celeste, e os corpos corruptíveis, compostos pelos quatro elementos, e que constituem o nosso mundo próximo. Esta fusão entre a mecânica terrestre e a dinâmica celeste supõe uma profunda transformação na antiga oposição metafísica entre o sensível e o inteligível. Há, na perspectiva desta reinterpretação, uma rigorosa imanentização do inteligível no sensível, de modo que não se pode falar de uma inteligibilidade pura em si mesma, senão adotando alguma espécie de conceptualismo. Isto porque, o que pode ser designado como puramente inteligível é o procedimento formal que permitiria a reconstrução conceptual do fenômeno, ou seja, a sua transformação em objeto para o entendimento. Como corolário da operação de unificação ontológica, emerge uma nova afirmação da univocidade do ser na linha de um imanentismo radical: a conversão do ser à objetividade de modo a torná-lo coextensivo à possibilidade do conhecimento humano. Não se trata aqui da proposição fundamental do pensamento moderno — que é um esforço para resgatar filosoficamente a revolução científica — de que só há ser para um sujeito, porque o ser só é inteligível em analogia com a inteligência do sujeito cognoscente. Mas, ao contrário, o sujeito é tomado apenas como "um resto", ou simplesmente num sentido estritamente operacional, de modo que o mundo passa a ser concebido como objetividade sem sujeito, isto é, não há nenhuma reflexividade inerente à realidade como, correlativamente, não há nenhuma substancialidade referente ao sujeito. Aí residiria o nexa do imanentismo: a realidade objetiva é "para nós" somente na medida em que o "nós" opera na completa clausura "em si" da realidade, e esse operar define a única inteligibilidade

possível, de modo que a dimensão da transcendência, ou do "ser para-si", é eliminada como ilusória.

2) A segunda tese é o que denominamos de REDUÇÃO ANTROPOLÓGICA: ou seja, a reconstrução do mundo sensível na perspectiva do idealismo matemático implica no expurgo de tudo o que puder ser denominado como "antropomorfismo" ou de tudo o que for considerado como um obstáculo ao processo de homogeneização geometrizar do real. Mais ainda, leva à priorização daquilo que Locke designou como "qualidades primárias" (solidez, extensão, figura, mobilidade) em detrimento das "qualidades secundárias" (cores, sons, gostos), que serão, então, desqualificadas epistemologicamente e eliminadas do campo da cientificidade em nome da objetividade das relações numéricas e geométricas. O conhecimento torna-se abstrato em relação à experiência humana concreta como, por exemplo, a consciência interna do tempo como duração ou a expectativa de relevância existencial do saber. Assim, partindo-se do pressuposto antropocêntrico de uma radical imanentização do inteligível, o que denominamos redução antropológica não é mais do que uma de suas conseqüências paradoxais: tudo passa a fundar-se no sujeito, desde que o sujeito seja submetido a um processo exaustivo de dessubstancialização e desvinculado da experiência espontânea, pré-compreensiva, que o homem tem de si mesmo. Esse paradoxo encontrará o seu desdobramento e sua expressão paroxística nas "ciências do homem", quando no esforço de objetivação total, o sujeito será despossuído de todo seu dinamismo concreto e do seu movimento originário de pôr-se a si mesmo, de afirmar-se ontologicamente, para converter-se num resíduo puramente nominal ou numa convenção a designar o "shifter" anônimo das práticas discursivas¹³.

3) A terceira tese é o que denominamos de NORMATIZAÇÃO EPISTEMOLOGICA e deriva do êxito das outras duas operações na promoção da eficácia cognitiva da ciência: ou seja, uma vez garantida, pela unificação ontológica, a cognoscibilidade possível da natureza e definidos, pela redução antropológica, os limites e exigências metodológicas dessa cognoscibilidade, pode-se proceder à demarcação entre ciência e não ciência. O procedimento de demarcação, visando estabelecer as condições de instauração e de exercício de um novo tipo de saber, é necessário e perfeitamente legítimo. Trata-se aqui, no entanto, em decorrência da lógica implícita na ontologia imanentista, de entronizar a "ciência da natureza", sob o paradigma da física-matemática, numa instância epistemológica com dupla função: a de disciplinar a cientificidade dos saberes já constituídos e de

assegurar a legitimidade dos saberes emergentes. Serão forjados, deste modo, os critérios que permitirão assimilar o campo do significado à efetividade das ciências da natureza e desconsiderar o complexo dinamismo sócio-histórico da produção do conhecimento e da diversificação das "formas de vida"¹⁴.

Através destas três teses, procuramos definir, de modo muito sumário, o esforço da ciência moderna em transgredir a interdição da metafísica clássica de uma "ciência rigorosa do sensível". São pressuposições que se mostraram extraordinariamente valiosas no movimento de fundação da Física-matemática num momento crucial em que se impunha a superação da inércia intelectual da escolástica decadente e do sincretismo obscurantista do renascimento. As três operações, sob este aspecto perfeitamente justificáveis, convergem num formidável empenho — já prefigurado com a "navalha de Ockham" — de fazer a economia da complexidade do real: um inteligível "des-ontologizado" e remetido ao sujeito cognoscente, um sujeito "des-antropologizado" e transformado num resíduo do conhecimento científico ou num mero operador do método. A ciência moderna procura, portanto, circunscrever o mundo exuberante e confuso dos fenômenos num novo espaço de inteligibilidade, resultado do construtivismo de uma razão que obtém a maximização do controle das variáveis pelo preço da minimização da complexidade, da densidade ontológica do real e da riqueza antropológica da experiência. Há um ganho inegável de certeza no ato de conhecimento — garantida por um procedimento metódico sempre mais formalizado — em detrimento da idéia de verdade acerca do conteúdo conhecido.

No entanto, o processo racional envolvido pela ciência parecia exigir, para não ser interrompido por uma decisão dogmática, algum procedimento de fundamentação. Porém, e a questão filosófica não pode ser eludida, onde fundar a ciência da natureza se não mais se postula a idéia de uma inteligibilidade em si e transcendente ao universo dos fenômenos? Se não se pode mais fazer a conversão da verdade e do ser de modo a afirmar a conaturalidade da inteligência e do inteligível? Se o sujeito esvaziado de sua dimensão noética, de sua intimidade originária com o ser, não permanece senão em seu caráter suposto condicional da construção científica, como uma espécie de "terminus a quo" do método?

A resposta cartesiana é bem conhecida: o sujeito, eliminado do campo restrito do conhecimento científico, deve ser reintroduzido pela filosofia no movimento de radicalização da dúvida metódica. O sujeito é — na "ordo cognoscendi" — o fundamento primeiro da inteligibilidade na medida em que ele pode assegurar, pela auto-reflexão, o lugar da evidência e da transparência absoluta de si e encontra em sua própria posição de sujeito, a razão de sua existência. Se o sujeito é, antes de

tudo, consciência de si, se é auto-posição e atividade reflexiva, e não simples resíduo do conhecimento científico, então, de certa forma, impõe-se a pergunta por sua realidade, ou seja, por seu estatuto ontológico na "ordo essendi", que ele mesmo inaugura de um ponto de vista estritamente lógico. Daí emerge necessariamente o desafio, posto ao Cogito — seja interpretado como substância dada ou como condição do pensar — de ultrapassar a sua solidão e o seu ensimesmamento e transfigurar a negatividade de sua certeza subjetiva em positividade da verdade objetiva. Entretanto, a clássica dificuldade de se passar da essência à existência, implicava em sustentar a primazia do sujeito cognoscente recorrendo à evidência incerta da "res infinita", o que levou ao dualismo e às graves dificuldades do "círculo cartesiano".

Para Descartes a passagem do espírito ao mundo exigirá a mediação da existência de Deus, conforme a demonstração desenvolvida na IIIa. e na Va. de suas Meditações: retomando o argumento ontológico anselmiano, ele procura mostrar que é a existência de Deus que justifica a idéia do infinito na mente humana e que este é o único recurso para afastar definitivamente a hipótese do "malin génie" e a tentação da dúvida hiperbólica. Para isto, Descartes teve que se arriscar num salto quase mortal: passar não apenas do conhecimento ao ser, mas passar de um ser contingente por essência — uma vez que possamos admitir a substancialização do sujeito como "res cogitans" — a um ser essencialmente existente. No entanto, a precedência de Deus — fonte de toda existência, tanto do espírito, quanto do mundo — teria de ser, portanto, a precedência metafísica de um Existente em ato, de um Absoluto real, o que não poderia ser obtido por uma dedução interna à ordem das essências finitas, enquanto ordem própria do registro ôntico ou pela recorrência de um sujeito fechado em sua autoconsciência e não constitutivamente aberto à uma alteridade radical.

Desse modo, acumulam-se os problemas inerentes à contradição entre a afirmação da primazia lógica do sujeito e a negação de sua estrutura noética, enquanto ser-sujeito, ou seja, enquanto posição que revela em seu ser uma inteligibilidade que o funda na exata medida em que o transcende. Assim, para que a primazia lógica do sujeito não caia num monologismo abstrato, é imprescindível pressupor uma reflexividade radicada na própria realidade em si e para si e, portanto, originariamente permeável à inteligência e à linguagem. A recusa dessa solução e as aporias daí decorrentes constituirão o núcleo da metafísica moderna e de seus diferentes desdobramentos no racionalismo e no empirismo¹⁵.

Não é possível esquematizar aqui a intrincada discussão que se seguiu à brilhante demonstração cartesiana, nem é possível acompanhar as vicissitudes do moderno conceito filosófico de sujeito desde o Cogito

Cartesiano até o Sujeito Transcendental Kantiano. O racionalismo despendeu um enorme esforço na tentativa de reconstruir a metafísica a partir da concepção do sujeito como consciência de si, sendo porém incapaz de escapar ao seu impasse constitutivo: a pretensão de conciliar o movimento moderno de absolutização da autoconsciência com a exigência especulativa de apreender a inteligibilidade em-si do real e traduzi-la em sistema¹⁶. Foi esta situação, a da tentativa do racionalismo de forjar uma solução de compromisso entre a filosofia do sujeito e a ontologia clássica, que teria levado a metafísica, segundo Kant, ao atoleiro das disputas estéreis e do qual ela só poderia escapar levando às últimas conseqüências a revolução iniciada pela ciência moderna, “quando Galileu fez rolar no plano inclinado as esferas, com uma aceleração que ele próprio escolhera... (compreendendo)... que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos”¹⁷. Apesar, entretanto, do formidável empreendimento kantiano da “Revolução Copernicana”, de traduzir filosoficamente o deslocamento da razão operado pela ciência moderna, o que parece ter prevalecido no plano efetivo da história, foi o propósito, cada vez mais ousado, de dissolver as contradições da “metafísica da subjetividade” pela simples exclusão do sujeito e, em conseqüência, pela supressão da própria idéia de metafísica e de todo projeto fundacional. O solo do pensamento abre-se, assim, ao vórtice de uma “regressio ad infinitum”¹⁸. Essa disposição foi, num certo sentido, prefigurada por Pierre Gassendi, contemporâneo de Descartes, ao formular uma de suas objeções à Va. Meditação: “A essência e a existência não podem ser separadas. Não é verdadeiro que se possa ter a idéia de um triângulo sem ter visto, ou tocado um corpo triangular”. Isto é, a subjetividade é esvaziada de seu conteúdo, deixa de ser o lugar substancial da certeza, para transformar-se naquela “tabula rasa” dos empiristas, deixa de ser atividade reflexiva para tornar-se mero reflexo das impressões sensoriais e simples passividade receptiva¹⁹.

Não é, entretanto, o argumento empirista que nos interessa no momento, basta-nos assinalar que no empirismo o sujeito também permanece, porém sofrendo uma transformação paradoxal: o esvaziamento da dimensão transcendental do sujeito, a eliminação de sua posição como pólo constitutivo de toda objetividade, leva à ruptura da tensão dialética sujeito-objeto. Em conseqüência, não aparece uma “ciência sem sujeito”, inteiramente objetiva, mas, ao contrário, é toda realidade que é subjetivizada, segundo a conhecida proposição com que Berkeley inaugura o seu “Tratado” e em que examina as implicações da doutrina lockeana do conhecimento: “esse est percipi”, “ser é ser percebido”. Vemos, portanto, deixando de lado a intenção espiritualista de Berkeley, que o empirismo transforma-se no império do solipsismo, da subjetivização total da realidade e o programa de fundamentação, que seria ambição maior do grande racionalismo moderno — é descartado

como essencialmente indecidível, uma vez que não há mais nenhuma instância normativa: nem a antiga transcendência da realidade inteligível em si, nem a moderna transcendentalidade anunciada pelo sujeito cartesiano²⁰.

O passo seguinte é óbvio: não sendo mais possível a fundamentação, mas apenas a decisão entre o ceticismo e a crença — descartada a pergunta pela legitimidade do conhecimento posta como uma "quaestio iuris" — a filosofia em sentido forte, que vinha constituindo-se como uma "metafísica da subjetividade" cai sob interdição. Uma interdição que implicará, por outro lado, uma contrapartida positiva: a "destrancendentalização" do sujeito converte-se em sua "reantropologização", numa espécie de ressurgimento do homem concreto e sensível que, como vimos, havia sido metodicamente expurgado na instauração da ciência moderna. Será, entretanto, um processo desdobrado em dois planos complementares: no teórico, o surgimento de uma "antropologia científica", que já se apresenta em Hume como uma "teoria da natureza humana" incapaz, certamente, de fundar o conhecimento, mas que também não se esgota num puro geneticismo psicológico, uma vez que postula na série dos "dados" da natureza a positividade da "natureza humana"; no prático, o "homem sensível", feixe de carências e instintos, que excede em sua concretude imediata os rigorosos limites da objetividade científica, reaparece em sua roupagem fáustica, como agente da racionalidade instrumental. Assim, diante da "morte da filosofia", diante desta esperada e procurada orfandade, as ciências emancipadas — cada vez mais institucionalizadas a partir de meados do século XVII — não derramaram muitas lágrimas, porque no processo histórico da modernização o êxito técnico e social da ciência veio a ocupar o lugar vacante da filosofia²¹.

Inaugura-se, então, uma nova etapa do antropologismo moderno: não mais aquele centrado numa subjetividade que, a partir do "Cogito Cartesiano", tendia a ser concebida estruturalmente, como instância de legitimação da exigência de universalidade do conhecimento e ainda resguardava um elemento de transcendentalidade, mas o de um homem naturalizado e concebido como inteiramente identificado ao sistema de determinações e necessidades da espécie (Gattungswesen). E neste momento paroxístico do antropologismo moderno, podemos tomar como exemplares as duas teses complementares do pensamento de Feuerbach: a teologia e a metafísica especulativa são a inversão abstrata da antropologia, na medida exata em que a essência do homem pode e deve ser definida por sua sensibilidade (Sinnlichkeit). Neste empenho de desmascaramento do idealismo o expediente da inversão lógica é claro: "Basta converter o predicado em sujeito e a este, enquanto sujeito, em objeto e princípio — ou seja, basta inverter a filosofia especulativa para obter a verdade manifesta pura e desnuda."²².

Na verdade, mais do que uma inversão, o que Feuerbach propõe com seu "princípio sensualista" é um surpreendente desfecho (Ausgang) da metafísica da subjetividade e a completa rejeição de toda "filosofia da reflexão": "o ser é sujeito, o pensar é predicado", leia-se, a essência do Homem encontra-se numa completa exterioridade em relação ao pensamento, não há mais uma "antropo-logia"; há, ao contrário, uma perfeita disjunção entre o "anthropos" e o "logos", porque o homem é, em sua efetividade, "aquilo que nele não filosofa", aquilo que pode ser definido como estando "fora" do movimento da reflexão. O homem como positividade inteiramente fechada em sua imanência biopsíquica, em sua determinação ôntica como "essência sensível" (als sinnliches Wesen), pode, então, ser surpreendentemente definido, numa posição antípoda do cartesianismo, como "o que não é sujeito". Quanto ao pensamento, embora não mais definindo o homem em sua diferença específica é, no entanto, considerado como um dos seus predicados básicos, mas é um predicado de seu "ser-natural" e isto significa que o pensamento pode ser considerado como um "instrumento", como uma conquista do processo de hominização e um importante recurso evolutivo no empenho histórico de realização das potencialidades naturais da espécie²³.

Nesse horizonte — descerrado pela revolução industrial e pelo primeiro ciclo do avanço tecnocientífico — as ciências positivas podem afirmar-se, cada vez mais, em sua auto-suficiência e buscar uma legitimação estritamente utilitarista, justificando-se, portanto, por seus efeitos pragmáticos. Na melhor das hipóteses, poder-se-ia recorrer a uma espécie de esclarecimento epistemológico circular, de modo que determinadas disciplinas, supostamente científicas — como a história, a sociologia, a psicologia e a lógica da ciência — comporiam uma espécie de "metaciência" capaz de elucidar a prática científica visando estabelecer — numa evidente "petição de princípio" — os critérios internos de demarcação da cientificidade. O círculo vicioso desta estratégia de legitimação importa menos do que o seu significado histórico-filosófico: a ciência se impõe por seus efeitos, é um "fato normativo" e pode prescindir, ao contrário do que ocorreu na época heróica do seu nascimento, de toda justificação filosófica que se coloque além dos limites de uma racionalidade que se justifica por sua capacidade de máxima otimização meio-fim; ou seja, de calcular os meios mais eficientes e adequados para se atingir os objetivos propostos. Podemos mesmo dizer que esse processo — como no caso do aprendiz de feiticeiro — tem algo de fetichista, de mágico, porque o desenvolvimento dos meios acaba contingenciando a proposição dos fins, de modo que um "fim" posto num determinado momento torna-se "meio" num outro momento e, assim, não há verdadeiramente um fim, mas uma contínua circulação de objetivos que se substituem em função das vicissitudes do progresso tecnocientífico e do crescimento econômico. O progresso

seria, supostamente, um “progresso da razão”, porém este seria um efeito ilusório da “pars pro toto”, pois o progresso só se faria ao custo de uma drástica redução da demanda humana de sentido e da hipertrofia de um único interesse cognitivo, o interesse da dominação da natureza²⁴.

Na conjunção do antropologismo com a dominação da natureza, o único fim que pode subsistir legitimamente seria o da realização da natureza humana pela transformação da natureza em geral ou, para ressaltar o caráter aporético da “ideologia da modernização”, pela assimilação do natural ao humano, de modo que, estranhamente, a “natureza” que deveria englobar e definir o homem torna-se “natura naturata” e o homem que deveria ser imanente e determinado pela “natureza” ocupa o lugar da “natura naturans”. O jogo de palavras visa apenas mostrar que a rigorosa imanência do último antropocentrismo moderno produz um estranho tipo de “transcendentalismo sem sujeito” que, dando razão a Heidegger, parece consistir apenas no controle técnico do mundo²⁵. Como não há um “sujeito transcendental”, capaz de dar a si mesmo razão de seu próprio fim, instala-se, através do arbítrio do decisionismo empírico, o mais extremo subjetivismo, o dos indivíduos e grupos que reivindicam para si o interesse de toda a humanidade e o monopólio da razão, pois a natureza, convertida em “natura naturata” em relação ao homem, não possui mais a dimensão de uma criação ou a qualidade de um cosmos, não havendo nela alguma inteligibilidade que não seja inteiramente comensurável ao interesse dos que detêm o poder de nela intervir e moldá-la segundo suas conveniências e razões particulares. Assim, o sujeito, que foi expulso na teoria, retorna na prática, e o faz na forma do mais extremado subjetivismo. Mesmo porque, o seu recalçamento não foi em vão e, como sabem os psicanalistas, a sua presença oculta e não tematizada filosoficamente é ainda mais forte, uma vez que não pode ser nomeada e o seu retorno — “retorno do recalçado” — advém na violência de um poder anônimo.

A dialética da modernidade parece concluir numa dominação total do mundo, no extremado subjetivismo que pode ser definido como a submissão de todas as coisas à sua plena visibilidade operacional. A metáfora heideggeriana parece ser pertinente, pois à luz da consciência esclarecida “a terra resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”²⁶. Heidegger pretende, no entanto, traçar a rigorosa continuidade do logocentrismo ocidental, enraizando o sistema panótico da técnica e da administração global do mundo na interpretação platônica do ser como “idéia” e transpondo o impasse do subjetivismo ao registro do pensamento clássico, homogeneizado sob a designação de “onto-teologia”.

Tal transposição é, na verdade, problemática. Porque na metafísica ou, se quisermos, na onto-teologia clássica — ao menos na grande tradição que se estende de Platão a Tomás de Aquino — a ciência só realiza plenamente o seu fim contemplativo na gratuidade de um instante em que se dá a captação noética de uma realidade que só se revela analogicamente à inteligência do homem e excede ao seu poder discursivo. E se podemos falar de um inteligível em analogia à inteligência finita do homem, é porque a sua nomeação introduz uma verdadeira “diferença transcendente” em relação à totalidade dos entes e não simplesmente uma “diferença transcendental”, no sentido de simples diferença entre o “ente” e o “ser”, concebido como sua condição de possibilidade abstrata ou como mera “entidade formal do ente”. E esta “diferença transcendente”, de caráter eminentemente teológico e não apenas lógico, como ocorre com a “diferença transcendental”, parece desmentir a tese heideggeriana que vê na totalidade da história da metafísica ocidental um apagamento da diferença ontológica, um “esquecimento do ser”²⁷. Há, portanto, um “ponto cego” no olhar contemplativo do filósofo clássico, que não se deixa confundir com o olhar calculista do homem moderno. Porque, para o filósofo — sobretudo após a introdução da idéia bíblica de criação — a visibilidade do mundo cifra uma alteridade absoluta em relação à ordem das coisas e aponta, “per scala creaturorum”, a uma presença incomensurável e que apenas deixa-se vislumbrar, na bela expressão de Henrique Vaz, como uma “visibilidade de transcendência”²⁸. O processo que Heidegger atribuiu à totalidade da metafísica ocidental — o esquecimento do ser — poderia, talvez, ser atribuído com mais propriedade à dialética interna do pensamento moderno. Mais do que isso, teríamos, então, de subverter a significação da expressão heideggeriana e submetê-la a uma torção onto-teológica, de modo a interpretá-la como esquecimento do inteligível transcendente e que se reduplica no “esquecimento do sujeito”, no abandono do dinamismo de uma auto-posição que obriga o homem a ultrapassar sempre todas as suas determinações no ato mesmo de perguntar pelo sentido de seu ser²⁹. Pois o ser não se confundiria com o fundo mítico do destino ou o enigma do acontecer, mas seria o desvelamento analógico do meta-ôntico na abertura interrogativa própria ao ato meta-noético do pensamento³⁰.

III

A operação conceptual que denominamos “redução antropológica” — que no movimento de fundação da ciência moderna possibilitou o necessário recorte analítico da experiência e a construção de seu objeto — gerou uma profunda distorção na concepção moderna de homem:

de um lado, com o surgimento das ciências do homem e seu desdobramento em disciplinas sempre mais especializadas, a objetivação do sujeito na cultura passou a fragmentar-se na abstração de seus diferentes objetos formais; de outro, o desmoronamento da tradição e das comunidades orgânicas orientou a experiência pré-compreensiva da subjetividade numa direção psicologizante e solipsista. Na medida em que a ciência penetrou o cotidiano e tornou-se o “medium” universal das mais diversas formas de vida, a produção de “filosofias espontâneas” e ideologias da modernização, acabou sedimentando-se numa “mentalidade positivista” que, não se confundindo com os positivismos filosóficos, veio a ocupar o lugar antes ocupado pelas cosmovisões religiosas. Não, porém, como uma verdadeira “força de unificação” da cultura, como no caso da antiga religião, mas como uma representação coletiva de baixo poder axiogênico e incapaz de produzir motivações fortes e significação existencial. É no contexto dessa grave crise espiritual, em que a “civilização da razão”, tal como foi concebida pelo pensamento ilustrado, avança em sua expansão material e coloca-se como norma em relação ao passado e ao futuro, mas não mais possui a capacidade de auto-certificar-se de sua identidade histórico-cultural e dar razão de si mesma enquanto civilização, que se dá a passagem da “modernidade clássica” à “modernidade tardia”³¹. Na primeira, no transcorrer do longo século XIX, a tecnociência é suposta como um instrumento de emancipação e pode ser posta a serviço do sujeito autônomo; na segunda, após as sucessivas catástrofes do nosso pequeno século XX, o tempo reflui na simultaneidade de um momento que se repete na fruição de um indivíduo aprisionado na trama imaginária de seu desejo³².

Portanto, a tecnociência como plasmadora da totalidade da vida social — ao transformar os imperativos éticos do Estado em estratégias técnicas de gerenciamento, ao converter a mercadoria restrita à esfera econômica em signo onipresente no circuito cultural — encontrará como seu complemento necessário o “indivíduo puro”, ou seja, o sujeito psicologizado, mergulhado em sua auto-absorção e enredado em seus sentimentos e paixões, conflitos neuróticos e demandas narcísicas, mas tolhido em sua reflexividade e impotente em tematizar o estatuto teórico de sua própria subjetividade. Não há, assim, como quer Alain Touraine, uma clivagem da cultura moderna, um desenvolvimento dramático em que uma de suas metades, a racionalidade, faz “a caça ao sujeito em nome da ciência”³³. Na verdade, se a ciência tende a excluir o sujeito da teoria é porque esta é uma exigência de seu próprio dinamismo interno, de sua própria estruturação metodológica, como a ambigüidade e os impasses da identidade epistêmica da psicanálise, ao pretender-se uma ciência do “sujeito do inconsciente”, parece ilustrar exemplarmente. Mas ao ser entronizada, no âmbito da “mentalidade positivista”, como paradigma de todo saber e excludente

da reflexão filosófica como saber de primeira ordem, a tecnociência atua como instância ideológica de legitimação do subjetivismo. Ou seja, a modernização produz, em seu desdobramento dialético, uma simbiose altamente funcional entre produção e desejo, hedonismo e racionalidade, psicologia e engenharia, entre um indivíduo empírico e fragmentário e uma organização abstrata e planetária³⁴. Se há uma cisão na modernidade, esta não deve ser atribuída a um acidente de percurso, mas interpretada como condição estrutural de seu funcionamento e de sua destinação histórica.

Esta cisão estruturante da modernidade emerge em toda sua paradoxalidade no permanente "mal-estar" que acomete as "ciências do homem": para que o "objeto" da ciência se mantenha com alguma estabilidade é preciso que a construção discursiva que o sustenta introduza um vigoroso corte em relação à experiência espontânea que o homem tem de si mesmo. No entanto, este corte é sempre transgredido quando após a mais rigorosa formalização dos elementos do discurso, ressurgem interrogativamente a distância, a não identidade, entre a pré-compreensão do sujeito e a sua objetivação formal, e ressurgem na formulação ingênua da pergunta "Eu sou isso? Isso aí abstratamente definido?". E ainda que a teoria responda afirmativamente, ainda que a pré-compreensão, a experiência espontânea de si seja novamente exorcizada pela assepsia do método, a simples posição da pergunta que se reitera implode os limites formais que haviam sido cuidadosamente traçados na construção do objeto. Ou, em outras palavras, todo recorte ideal que se faz na realidade complexa do humano, de modo a isolar um de seus aspectos para que possa ser tratado abstratamente, acaba implicando numa posição subjetiva, num remetimento ao sujeito que enuncia o discurso e que não coincide jamais inteiramente com ele³⁵. Qualquer que seja o exorcismo praticado, ou o objeto construído — o comportamento, o fato social, a estrutura de parentesco, a língua, o inconsciente — qualquer que seja a sofisticação do procedimento escolhido, a estatística ou a topologia, a lógica simbólica ou a descontaminação da teoria pela linguagem ordinária, como queria o behaviorismo, eis sempre de volta, como uma presença protéica, o sujeito, ainda que coxo, barrado, estilhaçado e sufocado no mais extremo imanentismo. Mesmo porque, o sujeito, por sua função constitutiva, por sua estrutura intencional, reintroduz novamente a pergunta pela dimensão do sentido e subverte o fechamento dos enunciados e a pretensão de esgotá-los numa significação inteiramente intrasistêmica³⁶.

Não é, pois, surpreendente que o extraordinário esforço objetivante das "ciências do homem" tenha desaguado no estruturalismo que, a partir da generalização do modelo etno-linguístico, obteve retumbante sucesso nos anos sessenta, e que pode ser considerado — por sua

repulsa à temporalidade histórica e à hermenêutica do sentido — como o último avatar do projeto galileano — agora transformado em projeto civilizatório — em sua pretensão de fazer a economia do espírito nos dois planos já mencionados: por um lado abstraindo toda forma de saber do “mundo da vida” e descartando tudo que possa ser considerado como contaminação antropomórfica do conhecimento científico; por outro, des-legitimando toda referência a uma inteligibilidade substantiva.

Na época de seu apogeu, o estruturalismo foi qualificado por alguns de seus críticos — por sua defesa de uma cientificidade excludente da subjetividade e da história — como um “novo eleatismo”. Não nos parece uma designação adequada, senão para enfatizar, da mesma forma que, como vimos, Koyré atribuiu o platonismo à ciência moderna, que o inteligível na estratégia estruturalista, como na galileana, ainda que concebido como estrutura profunda e diferenciada da estrutura superficial e fenomênica, deve ser buscado na linha de um imanentismo absoluto. Por outro lado, o estruturalismo rompe também com a moderna metafísica da subjetividade, ao autonomizar o aspecto fônico do signo — a sua “materialidade” lingüística — em relação a algum aspecto cognitivo ou à alguma função representacional, de modo que é o pensamento que deriva do jogo das oposições fônicas ou, numa tese lapidar em sua radicalidade, o sujeito não passa de um “efeito do significante”³⁷. Assim, recusada a teoria clássica da racionalidade noética e rejeitada a teoria moderna da representação, pode-se perguntar, não sem certa perplexidade: onde repousa o pressuposto estruturalista da inteligibilidade das estruturas ?

Quando não respondida, esta indagação alimentaria — apesar da fecundidade da abordagem estrutural em diversas áreas restritas de pesquisa — uma suspeita cada vez mais insinuante, uma suspeita de corte nietzscheano-heideggeriano: a de que a razão estruturalista não seria mais do que a explicitação de um logos da dominação, a nova máscara de uma “vontade de potência” que insistiria em descobrir regularidades que possibilitem a extensão crescente da tecnicização da vida social. De fato — e independentemente da intenção e do engajamento de seus principais protagonistas — o estruturalismo obteve, na esteira dos acontecimentos de maio de 1968, uma grande vitória no “establishment” acadêmico francês, mas encontrou também o início de um declínio inexorável³⁸. A estrutura — a dimensão que poderia possuir algum significado ontológico ou justificar o caráter “eleático” do estruturalismo — se faz em pedaços e dela sobra a proclamação retórica da diferença pura, dos acontecimentos singulares, dos momentos pontuais, da dispersão e das transformações infinitas e aleatórias. O que vem a seguir não é um “anti-estruturalismo”, mas um “pós” ou um “neo-estruturalismo”, em que a razão em descrédito

não tem mais força para ocultar o seu "outro lado": a diferença que emerge como afirmação empírica da subjetividade abstratamente negada. Qual subjetividade? A do subjetivismo que novamente reaparece como exaltação da distribuição discreta e irreduzível dos interesses e dos desejos, das linguagens e dos estilos de vida e que, numa entonação lúdica e complacente, convida, na expressão de Jacques Derrida, à "alegre afirmação do livre-jogo do mundo"³⁹.

A história intelectual recente testemunha, assim, mais um episódio da "dialética da modernidade", em que o sujeito faz a sua "rentrée" no campo da cultura. Mas a leveza e a alegria desta nova exaltação, deste hino pós-moderno ao livre arbítrio dos indivíduos e ao perspectivismo de suas consciências, talvez não seja suficiente para acalmar uma inquietação mais profunda: a de uma inesperada e surpreendente barbárie que se avizinha⁴⁰. Não a de um "outro" que nos invade e nos subjuga com violência, mas aquela que Kant julgou não chegar ao extremo de aniquilar a metafísica e que, já no tempo de Hegel, manifestava-se como um "espetáculo espantoso... a de um povo culto sem metafísica... como um templo sem altar"⁴¹. A barbárie que nos espreita, é a que brota do interior de nós mesmos, de uma época em que o saber distanciou-se da vida e de uma vida que, ao perder-se em sua insignificância, arrasta-nos à acídia da vontade e à indiferença do pensamento.

Notas

1. EDUARDO SUBIRATS, *Paisagens da solidão: ensaios sobre Filosofia e Cultura*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1986, pp. 47-47. Retomo aqui o início de meu artigo "Morte e transfiguração do sujeito", *Jornal do Psicólogo* n° 41, Abril-Maio 1993.

2. Usamos aqui a categoria de "destino" no sentido de um desdobramento necessário de um evento primeiro que se deu num determinado momento da história ou, nas palavras de Henrique Vaz, "o 'destino' se constitui, portanto, pela realização no tempo das possibilidades contidas no episódio histórico inaugural". Ver HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Metafísica: História e Problema*, *Síntese XXI*, n° 66 (1994): 395-406.

3. Ver G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: F. C. E., 1979, v. III, p. 513. Para a segunda citação, ver ID., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner, 1967, p. 17. Na tradução castelhana: *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 1975, p. 26.

4. G. W. F. HEGEL, Op. Cit., p. 16. Na tradução castelhana: Op. Cit., p. 25.

5. A elucidação especulativa da controvertida equação hegeliana real=racional encontra-se em: G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hamburg: Felix Meiner, 1975. Prgf. 6: "Eine sinnige Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äussern und innern Daseins nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient". Quanto à controvérsia acerca das implicações políticas desta equação, ver a recensão feita por HENRIQUE VAZ da Edição Iltting das "Lições sobre a Filosofia do Direito" (1819-1831), *Síntese* II, nº 4 (1975): 119-124. Refiro-me também aqui a um trecho do início do capítulo V (Certeza e verdade da Razão) da "Fenomenologia do Espírito". Cfr. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1952, p. 176.

6. MANFRED FRANK, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?* Paris: Éd. du Cerf, 1989, p. 19. A referência à conclusão das "Lições sobre a História da Filosofia" de Hegel foi também retirada da primeira (pp. 15-22) das doze lições em que Manfred Frank expõe ao público alemão, com clareza e penetração, o significado do "pós" ou, como ele prefere denominar, do "neo-estruturalismo" francês. Para aclarar a tentativa feita por Frank em aproximar o Neo-estruturalismo e a Hermenêutica em relação à questão do sujeito, ver LUCE FONTAINE-DE VISSCHER, Le rôle du sujet dans l'interprétation, *Revue Philosophique de Louvain* 89 (84): 606-634, novembre 1991.

7. Esta passagem muito famosa e muito citada encontra-se no parágrafo 125 de "A gaia ciência". Cf. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Werke in drei Bänden*. (Hrsg.: Karl Schlechta). Bd. II, München, Carl Hanser Verlag, 1966, p. 126-128. Tradução espanhola: *Obras Completas*. Buenos Aires: Prestígio, 1970, v. III. p. 139. Utilizamos o mesmo texto, porém com uma conotação um pouco diferente em: CARLOS R. DRAWIN, Ética e Modernidade, *Psicologia: Ciência e Profissão* n. 1/4, 1991, pp. 4-13

8. A referência aqui utilizada remete à sugestiva interpretação de B. Sève. Ver BERNARD SÈVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*. Paris: PUF, 1994, pp. 235-260. Para uma leitura do texto nietzscheano, ao mesmo tempo rigorosa e bem dimensionada em relação ao conjunto da obra, ver PAUL VALADIER, *Nietzsche y la crítica del Cristianismo*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1982, pp. 450-464.

9. MANFRED FRANK, Op. Cit., p. 20.

10. Ver ALEXANDRE KOYRÉ, *Estudios de historia del pensamiento científico*. Madrid: Siglo XXI, 1977, pp. 51-75 (Los orígenes de la ciencia moderna) e pp. 150-179 (Galileo y Platón). Ver também Id., *Du monde de "l'à-peu-près" à l'univers de la précision*, *Critique* No. 28 (1948).

11. Ver HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II*. São Paulo: Loyola, 1988, pp. 181-224. Especialmente a observação feita na página 196: "Ao distanciar-se criticamente da visão aristotélica, movendo-se embora dentro do mesmo espaço logocêntrico, a ciência moderna reencontrava necessariamente o espírito e a inspiração do matematismo platônico, ainda que não, evidentemente, a sua letra.

12. Apresentamos estas três teses num outro texto: CARLOS R. DRAWIN, *Ciência e Subjetividade: sobre os caminhos filosóficos de Logos e psyché*, in: *Psicologia: possíveis olhares, outros fazeres*. Belo Horizonte, CRP, 1992. pp. 141 — 199.

13. Este foi um tema largamente explorado pela fenomenologia a partir da célebre conferência de Husserl em Viena em 1935. Ver EDMUND HUSSERL, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Paris: Mouton, 1977. O grupo completo de manuscritos foi publicado na "Husserliana" (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. La Haye: Martinus Nijhoff, Bd. VI, 1962). Ver também GÉRARD JORLAND, *La science dans la philosophie. Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*. Paris: Gallimard, 1981., pp. 11-70.

14. O ideal de um conhecimento unificado, observa Victor Kraft, orienta uma das tarefas fundamentais da Filosofia. Porém, no caso do neo-positivismo, a unidade do conhecimento deve excluir a exigência de fundamentação em sentido forte, já que esta é uma exigência ilusória da metafísica. Para Carnap e Neurath a linguagem da Física é suposta — a partir de sua efetividade tecnocientífica — como linguagem universal para todas as ciências particulares. O projeto de unificação, escamoteando o problema do fundamento, é um projeto de redução e a linguagem da Física seria a única inteiramente operacionalizável e, portanto, a única que não deixa um "resto metafísico". Ver VICTOR KRAFT, *El Círculo de Viena*. Madrid: Taurus, 1977, esp. 177 ss. Ver também: ALAIN BOYER, *L'utopie unificatrice et le Cercle de Vienne*, in: JAN SEBESTIK, ANTONIA SOULEZ, *Le Cercle de Vienne. Doctrines et controverses*, pp. 253-269.

15. Cf. RENÉ DESCARTES, *Méditations*, in: ID., *Oeuvres et Lettres*, Paris: Gallimard, 1953, (Pléiade), pp. 253-334. Para uma profunda compreensão do impasse da "metafísica da subjetividade" e o projeto de sua suprassunção sistemática, ver HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 1991 (Vol. I) e 1992 (Vol. II). Ver também a explicitação da arquitetura e dos pressupostos do projeto vazeano de "inverter a inversão da metafísica" em: MARCELO F. DE AQUINO, *Metafísica da Subjetividade e Linguagem II, Síntese XXI*, nº 67 (1994): 495-528.

16. Segundo Henrich há na filosofia moderna dois elementos conceituais irredutíveis: a autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) e a autoconservação (*Selbsterhaltung*). Distinção que não estamos aqui considerando e que tomamos de um artigo difícil e denso, porém de grande penetração crítica. Ver MARCELO F. DE AQUINO, *Metafísica da Subjetividade e Linguagem I, Síntese XX*, nº 61 (1993): 199-218.

17. Cf. IMMANUEL KANT, *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985, p. 18 (Prefácio da Segunda Edição, 1787).

18. Para a problemática da fundamentação, ver MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA, *Sobre fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. Trata-se de pequena obra que alia à concisão a força do argumento e a clareza da exposição. Ver também FRANCISCO JAVIER HERRERO, *O problema da fundamentação última, Kriterion XXXV (91): 7-16, jan.-jul. 1995*. Trata-se de um número temático da Revista *Kriterion* com um rico debate sobre "Filosofia e Fundamentação". Para uma discussão extensa e profunda acerca do estatuto metafísico da investigação cartesiana, ver JEAN LUC MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1986.

19. PIERRE GASSENDI, *Résumé des cinquièmes objections*, in: RENÉ DESCARTES, *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1953, p. 473.

20. Cf. GEORGE BERKELEY, *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Prgf. 2º. São Paulo: Abril, 1984. (Col. "Os Pensadores"), p. 13.
21. Aqui aludimos, embora sem segui-lo em todas as suas ilações, ao admirável ensaio de Deleuze sobre Hume. Ver GILLES DELEUZE, *Empirismo y Subjetividad. La filosofía de David Hume*. Barcelona: Gedisa, 1981. Não é irrelevante acompanhar a institucionalização da ciência — a partir da "Accademia del Cimento" (1657) e da fundação da "Royal Society" (1662) e da "Academie Royale des Sciences" (1666) — em sua crescente associação ao Estado Moderno. Ver JOHN D. BERNAL, *Historia Social de la Ciencia*. Barcelona: Península, 1976, vol. I, pp. 281 ss.
22. "Abstrahiren heisst das Wesen der natur ausser die natur, das Wesen des Menschen ausser den menschen, das Wesen des denkens ausser den Denkart setzen". Cf. LUSWIG FEUERBACH, *Sämtliche Werke*. Hrg.: Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Stuttgart: Fromman Verlag, 1959, Bd. II, p. 225. Sobre estes dois aspectos da concepção feuerbachiana, ver WALTER SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*. Weinsberg: Verlag G. Neske, 1980, pp. 371-376.
23. Para uma discussão do "princípio sensualista", que não seguimos aqui na direção desenvolvida pelo autor, ver ALFRED SCHMIDT, *Feuerbach o la sensualidad emencipada*. Madrid: Taurus, 1975, esp. pp. 69-73.
24. Ver JÜRGEN HABERMAS, *Knowledge and Human Interests*, Boston, Beacon Press, 1971.
25. Trata-se do que Heidegger denomina como "Das Gestell", a ordenação que, como essência da técnica, engloba todo o ente e coloca todas as coisas como disponíveis para serem utilizadas. Ver MARTIN HEIDEGGER, *La question de la technique*, in: *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard, 1958, pp. 9-48 (especialmente pp. 11-28).
26. A frase citada, de Adorno e Horkheimer, está no primeiro parágrafo do célebre ensaio "O conceito de esclarecimento". Cf. THEODOR ADORNO, MAX HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*. Trad. bras. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985, p. 19.
27. Para uma exposição da leitura heideggeriana de Platão, ver ALAIN BOUTOT, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*. Paris: PUF, 1987, esp. pp. 89-133. Sobre a "diferença das diferenças" (transcendental, conforme a transcendência e transcendente), ver OTTO PÖGGELER, *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, 1986, pp. 153-173 (esp. p. 169).
28. Ver HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Escritos de filosofia. Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, pp. 223-240. A expressão citada encontra-se na p. 236.
29. Refiro-me aqui ao "princípio de ilimitação tética" que Henrique Vaz coloca, em sua antropologia, como o princípio mediador por excelência, na construção de um discurso filosófico sobre o homem como sistema dialético e aberto de categorias. Ver HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica*, vol. I, pp. 157-172.
30. Utilizo aqui, sem maior desenvolvimento conceitual, a terminologia de Erich Przywara em sua obra densa, difícil, mas de fecunda leitura. Ver ERICH PRZYWARA, *Analogía Entis*. Paris: PUF, 1990, esp. pp. 25-28. Sobre a concepção heideggeriana dos discursos possíveis sobre o ser (metafísico, teológico e ontológico) numa perspectiva crítica e o caráter transcendental analógico do

conceito de ser, ver GEORGES KALINOWSKI, *L'impossible métaphysique*. Paris: Beauchesne, 1981, pp. 113-136 e 209-229. Ver também, de um ponto de vista mais próximo da filosofia da linguagem, como o movimento imanente do discurso remete ao não-discursivo, ao ser. Cf. DOMINIQUE BOURG, *Transcendance et Discours*. Paris: Du Cerf, 1985, esp. pp. 119-129.

31. Termos como “modernidade clássica” e “tardia” são ambíguos, pois há, como assinalam alguns autores, uma verdadeira “babel semântica” na confusa discussão atual acerca da “modernidade”. Aqui tomamos as duas expressões simplesmente como: o desenvolvimento da “auto-consciência” epocal da Ilustração à Belle Époque (s. XVIII-XIX), que denominamos “modernidade clássica” e a crise desta “auto-consciência” no final do século XIX e no início do século XX (1914), crise em que nos encontramos até hoje, porém num novo ciclo iniciado no pós-guerra (1945-50), que denominamos “modernidade tardia”. Ver na extensa bibliografia, JEAN MARIE DOMENACH, *Approches de la Modernité*. Paris: École Polytechnique, 1986. Também *En torno a la Posmodernidad*. Gianni Vattimo et alii. Barcelona, Anthropos, 1990.

32. As expressões “longo século XIX” e “pequeno século XX” são de Eric Hobsbawm. Ver ERIC HOBSBAWM, *A era dos extremos*. São Paulo: Companhia. das Letras, 1995.

33. Cf. ALAIN TOURAINE, *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994. Há interessantes considerações no livro de Touraine, porém para uma crítica de sua tese central, ver HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, Sentido e não-sentido na crise da Modernidade, *Síntese XXI* nº 64 (1994): 5-14 (esp. p. 11).

34. Há atualmente diversos ensaios sobre o novo estilo de vida em que se aliam alta tecnologia e extremo subjetivismo, ver GILLES LIPOVETSKY, *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'Agua, s.d.

35. Ver HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica*, vol. I, pp. 157-172. Na complexa articulação metodológica de sua antropologia, Henrique Vaz pretende sair deste impasse, decorrente da objetivação das “ciências do homem”, pela suprassunção do momento da explicação abstrata na compreensão filosófica.

36. Ver as comunicações apresentadas no colóquio de 9 a 19 de julho sob os auspícios do “Centro Cultural Internacional de Cerisy-la-Salle”: E. GUIBERT-SLEDZIEWSKI, J. L. VIEILLARD-BARON (dirs.), *Penser le sujet aujourd'hui*. Paris: Klincksieck, 1988. Ver também: LUC FERRY, ALAIN RENAUT, *Système et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*. Bruxelles: Ousia, 1992, esp. pp. 250-281. A crítica dos autores à interpretação da história moderna do sujeito na perspectiva do heideggerianismo, especialmente francês, é consistente, porém não adotamos aqui idêntica orientação filosófica. Ver também ALAIN RENAUT, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris: Gallimard, 1989.

37. Ver JACQUES LACAN, Posición del inconsciente, in: ID., *Escritos*. México, Siglo XXI, 1985, vol. II, pp. 808-829. Especialmente p. 814, onde encontramos a célebre fórmula: o sujeito “é o que o significante representa... para outro significante”. Ver também a exposição da posição lacaniana em NOGA WINE, *Pulsão e inconsciente. A sublimação e o advento do sujeito*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, sobretudo pp. 56-71. Há nesta concepção do sujeito constituído pelo significante uma interpretação heideggerianizante da lingüística de Saussure,

pois o significante, retomando a concepção freudiana de representação-coisa (Sachvorstellung), não é, entretanto, da ordem da representação em sua significação clássica. Ver a brilhante exposição de ALAIN JURANVILLE, *Lacan et la Philosophie*. Paris: PUF, 1984, esp. pp. 47-53. (Há tradução brasileira que apresenta, no entanto, algumas falhas graves). Para uma crítica da teoria lacaniana do sujeito, ver LUC FERRY, ALAIN RENAUT, *Pensamento 68. Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaio, 1988, pp. 217-240.

38. Ver FRANÇOIS DOSSE, *História do Estruturalismo*. Vol. II: O canto do cisne, de 1967 a nossos dias. Campinas: Ensaio/Unicamp, 1994.

39. Ver JACQUES DERRIDA, Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas, in: R. MACKSEY, E. DONATO (eds.), *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre*. Barcelona: Barral, 1972, pp. 269-287.

40. Ver o interessante ensaio: MICHEL HENRY, *La Barbarie*. Paris: Grasset, 1987.

41. Cf. IMMANUEL KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 19 (Prefácio da 2a. Edição, 1787). Cf. G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1968, p. 27 (Prefácio à 1ª Edição, 1812).

Endereço do Autor:
Rua Congonhas, 161
30330-100 Belo Horizonte — MG

Resumo: O plano de partida da análise realizada é que a filosofia atualmente sofre a tentação de se reduzir à razão lógico-matemática. Mediante a análise de alguns dos momentos do problema da razão, apresentamos o conceito de retórica anterior a Aristóteles, e em seguida o que está explicitado na Arte Retórica. A partir disso explicitamos o conceito de racionalidade retórica articulada com a lógica, a ética e a política. Concluímos apresentando, dentro de um conceito mais amplo de filosofia, as limitações da filosofia aristotélica.

Palavras-chave: Retórica, racionalidade retórica, persuasão, Aristóteles.

Abstract: The investigation starts considering the attempt to reduce philosophy nowadays to a logical and mathematical reasoning. In order to demonstrate new dimensions of the problem of reasoning the author presents first the idea of rhetoric prior to Aristotle, and second, the fresh line of research as dealt with in Aristotle's work *On Rhetoric*. Based on these studies the idea of rational rhetoric will be explicitated in conjunction with logic, ethics, and politics. The conclusion deals with the limitations of Aristotelian philosophy in relation to a larger concept of philosophy.

Key words: Rhetoric, rhetorical reasoning, persuasion, Aristotle.