

**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**DISSERTATIO
ISSN 1413-9448**

Inverno-Verão/2003

<i>Dissertatio</i>	Pelotas	n° 17 - 18	pp. 1 - 208	Inverno-verão/2003
--------------------	---------	------------	-------------	--------------------

Universidade Federal de Pelotas

Profa. Inguelore S. de Souza
Reitora
Prof. André Haak
Vice-Reitor
Prof. Paulo Silveira
Pró-Reitor Planej.e Desenvolvimento
Profa. Anne Marie Moor
Pró-Reitora de Graduação
Prof. Francisco Elifalete Xavier
Pró-Reitor de Extensão e Cultura
Prof. Leopoldo Maria Baudet Labbe
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação
Prof. Paulo Roberto Soares Pinho
Pró-Reitor Administrativo
Prof. Fábio Vergara Cerqueira
Diretor do ICH - UFPel
Profa. Maria Luisa A. da Costa
Chefe do Departamento de Filosofia
Prof. Clademir Araldi
Coordenador do Curso de Filosofia
Prof. Manoel Vasconcellos
Coordenador do Pós-Grad. em Filosofia

Editora e Gráfica da UFPel
Rua Lobo da Costa, 447
Tel.: 0 XX 53 2278411
Pelotas (RS) - CEP 96010-150

Prof. Manoel Brenner de Moraes
Diretor

Cândida Maria da Silva D'Arrico
Secretaria

Capa
Ana Bandeira

DISSERTATIO

Universidade Federal de Pelotas
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
ISSN 1413-9448

Editor
Prof. João Hobuss
Editor Assistente
Prof. Manoel Vasconcellos

Conselho Editorial
Prof. Agemir Bavaresco (UCPel)
Prof. Aguinaldo Pavão (UEL)
Prof. Breno Hax (UFPR)
Prof. Cláudio Neutzling (UFPel) †
Prof. Darlei Dall'Agnol (UFSC)
Prof. Delamar Dutra (UFSC)
Prof. João Hobuss (UFPel)
Prof. Joãozinho Beckenkamp (UFPel)
Prof. Miguel Spinelli (UFSM)

Secretária
Mirela Teresinha Bandeira da Silva

DISSERTATIO
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Rua Alberto Rosa, 154
Pelotas (RS)
CEP 96010-770
E-mail: dissertatio@ibest.com.br
http:www.ufpel.tche.br/ich/depfil

DISSERTATIO. Pelotas: Instituto de Ciências Humanas: Departamento de Filosofia, nº 17-18 (Inverno - Verão de 2003 / Pelotas: UFPel, 2003 - Semestral
1. Ciências Humanas - - Periódico.
2. Filosofia - Periódico
CDD: 105

Sumário

A CRITICA DE ANSELMO A ROSCELINO NA EPISTOLA DE INCARNATIONE VERBI <i>Manoel Vasconcellos</i>	5
DESCONSTRUÇÃO E NAVALHA: Sobre Jacques Derrida e Guilherme de Ockham <i>Joice Beatriz da Costa</i>	27
A “UTOPIA REALISTA” DE JOHN RAWLS E O TERRORISMO SUICIDA <i>Antônio Henrique Nogueira</i>	75
A RESPOSTA KANTIANA PARA O PROBLEMA DO PROGRESSO DO GÊNERO HUMANO <i>Fernando Czekalski</i>	117
O RACIONALISMO DISFARÇADO DE PAUL FEYERABEND <i>Carlos Alberto Miraglia</i>	135
A EMERGÊNCIA DO SENTIDO EM FOUCAULT <i>César Tadeu Fontoura</i>	149
Contribuição: <i>Psicologia</i>	
DINÂMICA FAMILIAR EM SITUAÇÃO DE FILHO COM NE- CESSIDADES ESPECIAIS: UM ESTUDO COMPARATIVO EN- TRE DEFICIÊNCIA FÍSICA E MENTAL <i>Maria Luísa André da Costa</i> <i>Gilberto de Lima Garcias</i>	185

A CRITICA DE ANSELMO A ROSCELINO NA EPISTOLA DE INCARNATIONE VERBI

Manoel Vasconcellos

Universidade Federal de Pelotas

O *problema dos Universais* é um dos mais importantes temas, presentes na filosofia medieval, onde provocou fecundas e interessantes discussões. Sua origem, contudo, nos remete ao pensamento antigo. De fato, a questão que suscitará as querelas medievais está esboçada já em Porfírio, que, qual, em sua *Isagoge*, ao comentar as *Categorias* de Aristóteles, pergunta se os gêneros e as espécies são realidades subsistentes, ou apenas concepções intelectuais. A pergunta de Porfírio reflete duas vertentes do problema dos universais, que são encontradas no pensamento grego: uma de cunho platônico e outra, de cunho aristotélico. O pensamento platônico enseja a defesa dos universais como entidades que existem separadas das coisas, isto é, o Universal é uma realidade, a partir da qual os conceitos são formados, possibilitando, igualmente, a referência aos seres individuais. Para Platão, de fato, o conhecimento daquilo que *é*, fundamenta o conhecimento necessário. Tal posição será criticada por Aristóteles, para quem o universal é entendido como uma concepção do intelecto. Ambos pensadores, contudo, concordam que a compreensão da realidade pressupõe o universal, ou seja, só o universal é passível de cognoscibilidade.

Tal questionamento ressoará na Idade Média, provocando uma diversidade de respostas que, de uma forma bastante genérica, podem ser enquadradas em duas grandes tendências: o *nominalismo* e o *realismo*. Não vamos abordar aqui as diversas respostas que foram dadas ao problema dos universais ao longo do pensamento medieval. Nosso objetivo, aqui, não será analisar o problema dos uni-

versais¹ em si. O que intentamos é vislumbrar *uma* das diversas respostas que a questão recebeu, aliás, uma delas bastante original: trata-se da solução apontada por Roscelino de Compiègne (c.1050 – c. 1120). A solução por ele vislumbrada para o problema dos universais provocou grande celeuma devido às relações que estabelece entre estes e as questões teológicas, particularmente no que diz respeito à Santíssima Trindade. Mostrando a posição de Roscelino, chegaremos ao objetivo que nos move no momento que é, precisamente, o de ressaltar os fundamentos da crítica que Anselmo de Aosta (1033 – 1109) apresenta à concepção de Roscelino. Apresentaremos, pois, a posição de Roscelino e a crítica que sofreu por parte de Anselmo, em sua *Epistola de Incarnatione Verbi*, obra em que procura mostrar os equívocos presentes na solução de seu adversário.

O nominalismo de Roscelino

Gilson² aponta Roscelino como o instaurador da solução dita *nominalista*, embora note que também em pensadores anteriores, como Érico de Auxerre e o Pseudo Rabano pudesse ser encontrada a proeminência da *voces* sobre a *res*. Que solução é esta? Esclareçamos preliminarmente que não é tarefa das mais seguras apresentar a posição de Roscelino, pois pouco resta de seus escritos, sendo que as principais referências à sua postura encontramos-as por vias indiretas, precisamente feitas por seus adversários, os quais (por que não?) podem não tê-lo bem compreendido.

¹ Para um estudo mais abrangente do problema dos universais, indicamos a obra de Pedro Leite Jr. *O Problema dos Universais – A Perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*, publicada na Coleção Filosofia nº 125 da Edipucrs, onde o autor, apresenta a gênese do problema, apontando as principais soluções recebidas no medievo.

² Cf. E.Gilson, *A Filosofia Medieval*, p. 288.

Roscelino tem diante dos olhos a posição dos realistas, consoante a qual os gêneros e as espécies possuem uma realidade, contudo, é o defensor de um outro ponto de vista. Para ele, os conceitos universais nada mais são do que *nomes*. Dessa forma, a presença real não está no mero nome, mas sim, nos indivíduos por eles significados. O significado de um nome nada mais é do que o modo como designamos a realidade individual. Só a individualidade é real, ou seja, não há outro meio possível de considerar o indivíduo fora de sua indivisível individualidade. Quanto aos universais, nada mais são do que expressões de uma pura abstração, trata-se de conceitos que servem para designar os indivíduos e, enquanto conceitos designativos, não passam de uma pura emissão fonética. Roscelino reduz o universal à realidade física do termo pronunciado³, ou seja, *flatus vocis*, daí por que talvez seja preferível identificar Roscelino mais propriamente como um *vocalista* do que nominalista.

Para Roscelino, os sentidos constituem o meio exclusivo de acesso ao conhecimento e esta via única não permite que se chegue a outra realidade a não ser o indivíduo. O que passa disso, não tem significação real, sendo apenas uma abstração. Igualmente os atributos e as partes dos indivíduos são destituídos de realidade específica: a sabedoria de um homem não é distinta do homem que a possui, assim como a cor de um corpo não é distinta do corpo. O indivíduo constitui uma unidade, um todo e suas diversas partes só podem ser compreendidas, enquanto integrantes dessa totalidade.

³ “Roscelin may have taken this physical analysis of words from Priscian; but there is no solid evidence of his having produced a theory of language which would explain how, if universals are just words, they are nevertheless meaningful ones” (J. Marenbon. *Early Medieval Philosophy*, p.110).

A grande controvérsia que Roscelino provocou não deve ser atribuída às suas idéias consideradas em si mesmas, mas a celeuma deveu-se, sobretudo, às relações que estabelece entre seu nominalismo e os problemas teológicos, o que lhe valerá a condenação por parte da Igreja - sua doutrina foi condenada no concílio de Soissons (1092) - e provocará a reação de Anselmo na *Epístola sobre a Encarnação do Verbo*, como veremos à frente. De fato, em consonância com seu nominalismo, Roscelino levou a cabo uma interpretação triteísta da Santíssima Trindade, pois, da mesma forma como não admitia a realidade da *humanidade*, mas apenas dos diversos *individuos humanos*, também não poderia admitir uma *trindade divina*. Se as três pessoas divinas não são três substâncias separadas, então, o Pai e o Espírito Santo devem ter-se encarnado junto com o Filho, pois todos possuem uma mesma natureza. Se apenas o Filho se encarnou, então, deve ser admitido que se trata de três substâncias *como três anjos ou como três almas*.

Talvez seja precipitado afirmar que Roscelino tenha querido negar o dogma trinitário. Entende, contudo, que a Trindade é constituída por distintos indivíduos, mesmo se os três estão integrados por um mesmo poder e uma única vontade. Na carta sobre a Trindade, dirigida a Abelardo, Roscelino afirma claramente que cada um dos nomes, considerados em si mesmos, designa *uma coisa única e singular*, não sendo correto identificar, simplificarmente, as três pessoas.

Como foi dito, o pensamento de Roscelino é conhecido, fundamentalmente, a partir das referências que são a ele atribuídas por seus adversários, o que, por si só, impede uma maior precisão de sua postura, não estando descartada a hipótese de que seu pensamento tenha sofrido mudanças ou, até mesmo, tenha sido descaracterizado. John Marenbon, por exemplo, em sua obra *Early Medieval Philoso-*

*phy*⁴ refere um texto intitulado *Sententia de universalibus secundum magistrum R.* O historiador apresenta a hipótese, para ele razoável e atrativa, segundo a qual este escrito possa ser de autoria de um aluno de Roscelino. Ora, neste texto que estabelece conexões entre gramática e lógica, o autor não diz que universais são palavras, mas que as coisas podem ser consideradas de modos diferentes, a partir dos significados diferentes das palavras. Por exemplo, um conceito como *homem*, pode ser entendido *apelativamente* ou *propriamente*. No primeiro caso, quando é referido a cada indivíduo humano, significando que este possui *uma certa natureza universal* (animal racional, mortal). No segundo caso, a palavra *homem* significa Homem, ou seja, o universal em sua simplicidade. Este homem, tomado como nome próprio é o *material potencial* ou *figura* de todo indivíduo humano. Mostra ainda o autor do texto medieval que o homem, com seus sentidos, percebe as coisas como elas são e, com sua imaginação, pode percebê-las, mesmo quando ausentes. A razão, contudo, considera os indivíduos como membros da espécie, na medida em que vai compreender o que é significado por *homem* como uma *palavra apelativa*. É somente o intelecto que considera a espécie nela mesma e vê, não a natureza humana, mas a espécie humana em sua pureza. Após apresentar sinteticamente o texto, Marenbon levanta uma questão sugestiva:

“Who was the writer, and did he work before or after Abelard? The idea, entertained by the work’s editor, that the Master R. was Roscelin and the treatise therefore the work of a pupil, is attractive and not unreasonable: Roscelin may well have tried to modify his theory of universals as words in the

⁴ Cf. J. Marenbon, *op.cit.*, pp. 134-5.

sort of way indicated by this work. Abelard perhaps learned more from his early master than he liked to acknowledge.”⁵

Continuemos nosso estudo, prescindindo de prováveis alterações no pensamento de Roscelino e, igualmente, da polêmica que travou com seu antigo aluno Abelardo. Atentemos, pois, a partir de agora, para a leitura que Anselmo de Aosta fez da postura de Roscelino em torno dos universais, particularmente quanto às implicações no campo teológico.

A crítica de Anselmo a Roscelino

A crítica de Anselmo a Roscelino aparece na *Epistola de incarnatione verbi*⁶, doravante designada *EIV*. Esta carta foi elaborada por Anselmo em diversos momentos: F.S. Schmitt⁷ identifica cinco momentos diferentes na consecução da obra. Já, Alain Galonier, nas anotações que fez para a nova edição francesa, ora em curso,

⁵ J. Marenbon, *op.cit.*, p. 135.

⁶ Em edições anteriores à edição crítica das obras de Anselmo levada a cabo por F.S.Schmitt esta obra é intitulada como *De Fide Trinitatis*. Nas edições antigas, este escrito é precedido por uma carta de Anselmo, recomendando o texto ao Papa Urbano II(1088 –1099), mas a partir dos estudos de Schmitt, verificou-se que tal carta, genuinamente anselmiana, deveria ser colocada no início do *Cur Deus Homo* e não da *Epistola de incarnatione Verbi*: Cf. o comentário e as notas de A. Galonnier, (especialmente p. 197) no Volume 3 de *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, que está sendo publicado pelas edições Cerf, sob a direção de Michel Corbin . Ver também as notas da edição das obras completas de Anselmo pela B.A.C.

⁷ Cf. F.S.Schmitt “Cinq recensions de l’Epistola de incarnatione verbi de S.Anselme de Cantorbéry”, in *Revue Bénédictine* 51, 1939, p. 275 – 287.

das obras completas de Anselmo, dirigidas por Michel Corbin⁸, comentando as origens da epístola, diz tratar-se, em verdade, de duas redações: uma delas inacabada, sendo composta de dois momentos e a última, o trabalho propriamente concluído, que passou por três diferentes momentos.

A idéia da obra tem início em 1090, quando Anselmo recebe uma carta de Jean du Bec, noticiando que Roscelino estaria transmitindo idéias equivocadas em relação à Santíssima Trindade. Na resposta à carta de Jean du Bec, Anselmo já apresenta sua postura em relação ao tema e indica que poderia retomar e aprofundar a questão futuramente⁹. Ao tomar conhecimento do próximo sínodo de Soissons (1092-3), Anselmo envia uma correspondência¹⁰ ao concílio, através do bispo Foulques, de Beauvais, defendendo as verdades do símbolo cristão e advertindo que não se deveria colocar em dúvida aquilo que está edificado sobre bases sólidas.

Ao que tudo indica, Anselmo estaria trabalhando na primeira redação da obra antes ainda da realização do concílio. A carta ao bispo Foulques seria uma maneira de fazer chegar aos demais bispos suas idéias, já que a *EIV* não estava concluída. Ocorre que, após a reunião episcopal, soube que Roscelino havia abjurado de suas con-

⁸ Cf. *L'Ouvre de S. Anselm de Cantorbery*. VI. 3 – L'incarnation du verbe – Pourquoi un Dieu-homme. Paris: Cerf, 1988, pp.192ss.

⁹ Cf. Epístola nº 142 das *Obras Completas de San Anselmo*. Madrid: BAC, 1953. Tomo II. No caso da correspondência de Anselmo, remetemos à edição da BAC, uma vez que a edição ora em curso das obras completas de Anselmo ainda não publicou os volumes da correspondência.

¹⁰ Cf. Epístola nº 143 das *Obras Completas de San Anselmo*. Madrid: BAC, 1953. Tomo II

vicções, razão pela qual Anselmo não julgou necessário continuar o trabalho que havia iniciado. Ao tomar conhecimento, contudo, de que Roscelino continuava a divulgar sua posição em torno da Trindade, Anselmo retoma e conclui, em 1094, a redação da *EIV*¹¹. No presente artigo, vamos nos ater apenas a esta redação final do escrito, deixando de lado os diversos estágios de sua composição, bem como as correspondências que motivaram sua elaboração.

A *EIV* talvez seja a obra de Anselmo onde ele melhor expressa o modo como entende a *relação ente fé e razão*. O autor, a partir do ponto motivador da obra, ou seja, o combate às idéias de Roscelino, apresenta aquela que entende ser a atitude correta por parte de um cristão, apto a empreender o *esforço* intelectual. Tal atitude exige um *preparo* específico, daí Anselmo acusar Roscelino de não estar suficientemente preparado para a tarefa que ousou empreender. A consequência de seu despreparo não poderia ser outra a não ser incorrer em graves erros.

Desde o primeiro capítulo da *EIV* Anselmo adverte que, ao se tratar de temas que envolvem a fé cristã, é preciso ter a humildade em admitir que pode haver muitas coisas, cuja compreensão não se dá facilmente¹².

¹¹ Anselmo “is interested in this development of dialectic, because Roscelin’s logical attitude of isolating every single phenomenon under consideration blocks in his view all possibility of approach to the theological problem of the Trinity. Roscelin is for him a ‘heretic using dialectic’ (LIEBESCHÜTZ, H. *Western Christian Thought from Boethius to Anselm*, in ARMSTRONG, A. H. (ed). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: C.U.P. 1995 pp. 635-6).

¹² “Sed priusquam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam praesumptionem eorum, qui nefanda temeritate audent disputare

Anselmo afirma que não cabe a um cristão colocar em dúvida o que é afirmado pela autoridade da Igreja: diante de tais verdades, conseguindo compreendê-las, deve-se agradecer a Deus por isso, mas, caso não consiga, então, que aceite e venere¹³. Fica bem claro que o dedicar-se à compreensão do que se crê, é um *esforço* e, como tal, exige um preparo. Anselmo faz uso de uma ilustração, para explicitar seu ponto de vista: compara os despreparados (leia-se os dialéticos¹⁴ de seu tempo, leia-se, no caso específico da *EIV*, Roscelino) a morcegos e corujas, os quais só avistam o céu à noite, arvorando-se a enfrentar, em pleno meio-dia, uma luta contra as águias, acostumadas a olhar diretamente o sol, sem pestanejar¹⁵. Destarte,

contra aliquid eorum fides Christiana confietur, quoniam id intellectu capere nequeunt, et potius insipienti superbia iudicant nullatenus posse esse quod nequeunt intelligere, quam humili sapientia fateantur esse multa posse, quae ipsi non valeant comprehendere.” *EIV*, I, 6, 5 – 10.

¹³ “Si potest intelligere, deo gratias agat, si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum” *EIV* I, 7,3 - 4.

¹⁴ O conflito entre dialéticos e teólogos é a chave para a compreensão da obra anselmiana como um todo. Não vamos tratar aqui deste problema. Digamos apenas que a posição de Anselmo não é, de modo algum, uma condenação da dialética. Anselmo, diferentemente dos teólogos (inimigos dos dialéticos), entende que é pertinente a utilização de categorias dialéticas, desde que bem usadas. Para Anselmo, entre fé e razão não há antagonia, mas uma hierarquia, onde a fé ocupa o primeiro posto, mas isto não significa, em momento algum, um enfraquecimento do esforço racional. É esta postura anselmiana que dá sentido ao mote identificador de seu pensamento: *fides quaerens intellectum*.

¹⁵ Cf. *EIV*. I,8,1-6.

esclarece: é necessário, primeiro estar firme na fé para, a seguir, penetrar nas obscuridade das questões religiosas.

Tendo mostrado o que é necessário, pode então, Anselmo fazer uma acusação direta aos *dialéticos* de seu tempo, mais diretamente a Roscelino, os quais, consoante Anselmo, não são capazes nem mesmo de compreender as questões humanas, quanto mais os mistérios divinos¹⁶.

Anselmo, nos capítulos II a V da *EIV* procura mostrar o equívoco da posição de Roscelino, segundo a qual, existiriam três deuses. Tal afirmação destruiria a fé cristã, instaurando uma confusão no modo de compreender as três pessoas divinas. O equívoco de Roscelino, consoante Anselmo, deve-se ao fato de ele não observar o que é próprio de cada uma das pessoas divinas, não compreendendo as *relações* que se fazem presentes entre as pessoas que constituem a Trindade. Para que possamos entender adequadamente a posição de Anselmo aqui desenvolvida e manifestada também no *Monologium*, é preciso levar em conta que, ao analisar a Trindade, Anselmo faz uso da categoria da *relação*. Para ele, a divindade não pode ser predicada em termos *acidentais*, pois nela nada há acidentalmente, mas pode ser afirmada em termos *substanciais* e em termos de *relação*. A crítica de Anselmo a Roscelino, parece-nos, está, fundamentalmente, ligada ao fato de o primeiro não acreditar que o segundo tenha entendido que, no seio da Trindade, o que ocorre são relações: elas

¹⁶ “Cumque omnes ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi: illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae haeretici, qui non nisi flatum vocis putant universales esse substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. *EIV* I, 9, 20 – 10, 1.

estão presentes pelo fato de que as pessoas são distintas, o que não significa que sejam mais do que um único e mesmo Deus.

Anselmo começa por mostrar qual é a posição de Roscelino. Notemos que se trata da visão de Roscelino tal como é compreendida por Anselmo:

“Escutemos como este cristão (Roscelino) defende sua fé: ‘Se (diz ele) três pessoas são uma coisa somente uma e não são três coisas, cada uma por si separadamente, como três anos ou três almas, de tal modo, portanto, que pela vontade e poder elas são totalmente a mesma, então, o Pai e o Espírito Santo se encarnaram com o Filho.’ Vê-se (completa ironicamente Anselmo) como este homem, este cristão defende sua fé”¹⁷.

Consoante Anselmo, Roscelino ou diz que há três deuses ou não compreende o que diz: admitindo três deuses não seria cristão; afirmando o que não compreende, não seria digno de crença. Anselmo diz que Roscelino não compreende as Sagradas Escrituras (parâmetro incontestável de verdade para o autor da EIV), pois Nelas é dito que há um só Deus. Se Roscelino procede erroneamente, então, é preciso combatê-lo, não, a partir das Escrituras, mas através da razão; é precisamente isto que se propõe Anselmo, mas adverte que falará apenas do *Pai e do Filho*, uma vez que estas duas pessoas são facilmente distinguíveis uma da outra pelos nomes que lhe são próprios, enquanto que o Espírito Santo não é estranho ao Pai e ao Filho,

¹⁷ “Audiamus quomodo iste Christianus [ou seja, Roscelino] defendat fidem suam. ‘Si, inquit, tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est.’ Videte quid dicat iste homo, quomodo defendat iste Christinaus fides suam” *EIV* II, 10,21 – 11,2

pois ambos são espíritos e também santos. Para Anselmo, basta o exame destas duas pessoas, uma vez que o que se descortina da relação entre elas (a unidade substancial e a pluralidade de pessoas) vale para as três.

Para Anselmo, a análise das pessoas divinas mostra, de um lado, o que é *comum* a elas e, de outro, o que é *próprio* de cada uma: é próprio do Pai ser o genitor, ser aquele que engendra e é próprio do Filho ser o filho, ser o que é engendrado. A divindade, contudo, é comum a ambos e os atributos comuns são ditos atributos divinos, por exemplo, a onipotência e a eternidade, que são comuns ao Pai e ao Filho. Já o que é próprio, ou seja, específico de uma das pessoas, deve ser significado, fazendo-se referência à pessoa específica, por exemplo, o ser gerador (é próprio do Pai) ou o ser gerado (é próprio do Filho). O Pai e o Filho são compreendidos de modo *oposto* (*in deo dicuntur opposite*). Há que se entender bem o que aqui Anselmo intenta mostrar com esta *oposição*. De fato, o que ele parece querer significar, como mostra Gallonier¹⁸ é que uma pessoa não recebe o que é próprio da outra, garantindo, desse modo, a identidade de cada uma. A oposição não suprime, mas permite a relação entre as diferentes pessoas. Daí Anselmo se perguntar se Roscelino, ao dizer que as duas pessoas são duas coisas, estaria fazendo referência ao que é próprio de cada uma ou ao que é comum a elas. Para Anselmo, nada obsta que o Pai e o Filho sejam chamados duas *coisas* (*res*), desde que estas sejam entendidas na perspectiva da *relação* e não de uma diferenciação *substancial*.

Anselmo entende que Roscelino, ao referir-se às Pessoas divinas entendendo-as como se fossem três anjos ou três almas, não estaria falando de uma pluralidade ou distinção de pessoas, a partir

¹⁸ Cf. A. Gallonier, *op.cit.* p 270 –1.

do que é próprio de cada uma, pois Roscelino, uma vez que se refere a estes *nomes* (anjos ou almas), designa-os segundo a substância e não, segundo a relação. Assim procedendo, afirma uma *pluralidade*, estabelecendo uma *distinção* entre substâncias. Eis o seu erro consoante Anselmo.

Demonstrado o erro, Anselmo a partir do capítulo VI até o X da *EIV*, trata de uma presumível objeção por parte de Roscelino: se há uma unidade na Trindade, por que, então, o Pai e o Espírito Santo não se encarnaram junto com o Filho¹⁹? Anselmo vai mostrar, primeiramente, por que só o Filho se encarnou e, depois, por que era mais conveniente a encarnação da segunda pessoa da Trindade em vez das outras. Começa afirmando que tudo o que Deus *é* está sempre e em toda a parte (*semper e ubique*). Acrescenta que Deus é o Bem Supremo (o que não é negado por Roscelino). Ora, um tal Bem, em virtude de ser superior a qualquer outro, não pode admitir igualdade ou superioridade, pois, se houvesse outro bem que lhe fosse igual ou superior, não seria o Bem Supremo. Logo, Deus, que é o Bem Supremo só pode ser um só e único (*unum et solum*).

Anselmo mostra que o Pai e o Filho não constituem duas substâncias diversas, mas possuem uma única essência. Ora, isto não significa, que as pessoas não sejam distintas, por isso não é necessá-

¹⁹ “Aperte dicit aut patrem et spiritum sanctum cum filio esse incarnatum, aut tres illas personas esse tres res separatas. Quam nimirum separtionem talem existimat, ut nec pater nec spiritus sanctus sint in filio. Nam si aliae duae personae sunt in filio et filius in homine, illae quoque sunt in homine. Unde putat consequi, cum tres personae simul sint in eodem homine: si sunt una res, nullatenus personam filii posse in homine ipso incarnari sine aliis duabus personis. Personae tamen tres esse non negat, nec filium esse incarnatum”. *EIV* VI,21, 11 – 18.

rio que o Pai se tenha encarnado, pois é possível que apenas uma *pessoa* se tenha encarnado em um homem. O entendimento da encarnação do Filho só é possível, consoante Anselmo, quando se compreende que a união de Deus com o homem se realizou *na unidade da sua pessoa* e não, como pensa Roscelino, *na unidade de sua natureza*. É por não entender isso que Roscelino incorre em erro (*claudicat in incarnatione filii dei*). De fato,

“Deus, com efeito, não se uniu a um homem, de tal modo que a natureza de Deus seja a mesma que a do homem, mas de modo que a pessoa de Deus e a do homem sejam uma única e mesma pessoa, o que só é possível em uma mesma pessoa divina. Pois é inconcebível que diversas pessoas sejam uma e a mesma pessoa com um mesmo homem, pois, se um mesmo homem fosse uma mesma pessoa com cada uma de várias pessoas, seria necessário que várias pessoas diferentes entre si, fossem uma única e mesma pessoa, o que não é possível”²⁰”

Resta ainda responder o motivo pelo qual foi o Filho e não outra pessoa a se encarnar. Embora sem tratar, profundamente, da questão na *EIV*, coisa que fará no *Cur Deus homo*, Anselmo não deixa de dar uma resposta. Diz ele que, se o Espírito Santo tivesse encarnado, então Ele (E.Santo) é que seria o Filho do Homem. Teríamos, então, dois filhos na Santíssima Trindade: o filho de Deus e o

²⁰“ Quippe deus non sic assumpsit hominem, ut natura dei et hominis sit una et eadem, sed ut persona dei et hominis una eademque sit. Quod non nisi in una dei persona esse potest. Diversas enim personas unam eandemque personam esse cum uno eodemque homine, nequit intelligi. Nam si unus homo cum singulis pluribus personis est una persona, necesse est plures personas quae aliae sunt a se invicem esse unam eandemque personam; quod non est possibile. *EIV IX*, 24,19 – 25,2.

filho do Homem, o que seria confuso, além de provocar uma certa desigualdade entre as pessoas, pois há maior dignidade em ser filho de Deus do que em ser filho do homem.

Continuando em seu quicá exagerado preciosismo de análise, Anselmo mostra que, se o Pai se tivesse encarnado, também haveria inconvenientes, pois se o Pai fosse o filho da virgem, então, duas pessoas da Trindade tomariam o nome de netos: de fato, o *Pai* seria o neto dos pais da virgem e o *Filho* seria o neto da virgem, apesar de não ter nenhuma relação direta com ela. Anselmo apresenta ainda uma última razão – a mais importante – para justificar a encarnação do Filho: o encarnado deveria rogar pelo gênero humano. Ora, é mais de acordo com o espírito humano que o filho rogue junto ao pai.

Encaminhando-se para o final de sua exposição, Anselmo mostra ainda como não há, em Jesus Cristo, a presença de duas pessoas: trata-se de uma única pessoa com duas naturezas²¹, pois o Verbo, que se fez carne, assumiu uma outra natureza, não uma outra pessoa: *assumpsit naturam aliam, non aliam personam*²². A este respeito, diz Anselmo nada há o que responder a Roscelino, pois em seus *escritos*²³ não haveria nada em contrário a tal verdade cristã.

²¹ Esta questão havia sido motivo de polêmica na Igreja primitiva até que o concílio de Calcedônia (451) afirmou a presença, em Jesus Cristo, de uma só pessoa, com duas naturezas.

²² *EIV XI, 29,4.*

²³ A afirmação de Anselmo é: *De scriptis illius cui respondeo in hac epistola, nihil potui videre praeter illud quod supra posui. (EIV XI, 30, 7 –8).* A referência a *escritos* de Roscelino não deixa de ser estranha, pois como nota Gallonier (cf. *op.cit.*, p. 273) Roscelino é um pensador de tradição oral, não sendo conhecidas obras mais sistemáticas que possa ter elaborado.

Prosseguindo em sua crítica, Anselmo dirá que Roscelino compreende muito mal a Trindade, uma vez que suas referências não se aplicam nem a Deus, nem às pessoas divinas, mas sim a algo semelhante ao que seriam várias pessoas humanas. Ora, como ele sabe que um homem não pode ser várias pessoas, pensa que o mesmo ocorra com Deus. Roscelino, segundo Anselmo, equivoca-se por não compreender que as três pessoas divinas são assim chamadas não por serem três coisas distintas, como três homens, por exemplo, mas apenas por possuírem alguma semelhança (*similitudinem*) com três pessoas distintas. Anselmo faz, pois, um apelo a Roscelino: se não pode bem compreender a Deus, se se perde em suas análises equivocadas, ao menos deve crer no que é afirmado pela autoridade.²⁴

Num último esforço para combater o erro de Roscelino, Anselmo novamente faz uso de uma analogia, a fim de mostrar como também numa das coisas criadas se pode encontrar *até certo ponto* aquilo que Roscelino nega na divindade. Fala Anselmo de uma fonte, um riacho e um lago, todos recebendo o nome de Nilo²⁵. São três,

²⁴ “sed credat aliquid in illa esse quod in istis esse nequit, et acquiescat auctoritati Christianae nec disputet contra illam”. EIV XIII, 31, 8-9.

²⁵ Esta analogia, certamente inspirada em Agostinho (cf. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 635), será retomada por Anselmo no *De Processione Spiritus Sancti* IX, 203 –205. Como mostra Galonnier, Abelardo não pensa ser totalmente procedente a comparação levada a cabo por Anselmo, pois no caso do Nilo, cada um dos elementos sucede temporalmente o outro, enquanto que na Trindade, as três pessoas não são separadas temporalmente. Galonnier ressalta, porém, que, ao estabelecer a comparação, a intenção de Anselmo não é outra senão mostrar de que forma se pode conceber que um é dito de três e três de um: “en démontrant que l’unité – au sens de continuité – de l’eau et de sa cour-

mas, ao mesmo tempo, são um só. A fonte, o riacho e o lago constituem um mesmo Nilo. Trata-se de um mesmo rio, uma mesma água. Não são três Nilo, não são três águas, não são três naturezas, igualmente, não são três fontes, três rios ou três lagos. Mesmo tratando-se de algo imperfeito, Anselmo julga ver na analogia do Nilo a presença de três coisas que se dizem de um todo inteiro e completo e um todo inteiro e completo de três coisas.

Anselmo, depois de ter dado o exemplo de algo material (o Nilo) para explicar a Trindade, finalizará seu escrito buscando elucidar a compreensão da mesma, a partir de questões espirituais, tais como a *eternidade* e a *onipotência* divinas. A idéia central que embasa a argumentação dos dois últimos capítulos da *EIV* é de que independente do número de vezes que a eternidade se *repete* na eternidade, não há mais do que uma e mesma eternidade. Esta idéia da repetição talvez seja, como considera Galonnier,²⁶ o momento em que Anselmo ataca mais diretamente a tese de Roscelino. Vejamos como ele procede.

Começa afirmando que Deus é a simples eternidade e não se pode pensar em várias eternidades, pois, se assim fosse, estariam fora uma da outra ou, então, estariam uma na outra. Ora, como nada está fora na eternidade, então, a eternidade mesma não pode estar fora da eternidade. Se as diversas eternidades se encontrassem uma fora da outra, estariam em lugares e tempos diversos, o que é contrário à

se n'empêche pas la triplicité de la source, de la rivière et du lac, Anselme est persuadé qu'il donne à mieux saisir par l'intelligence que l'unité de la divinité, mais que Trinité et Unité sont inséparables". Galonnier, *op.cit.*, p. 274.

²⁶ Cf. Galonnier, *op.cit.*, p. 274 –5.

eternidade. Logo, não pode haver várias eternidades uma fora da outra.

Mas, ao dizer-se que estão uma na outra, deve-se saber que seja qual for o número de vezes que a eternidade é repetida na eternidade, não há mais do que uma só e mesma eternidade, pois uma natureza repetida em si mesma, constitui uma perfeita unidade, sendo mais digna (*dignior*) e mais perfeita do que uma outra que admitisse a pluralidade de si mesma. Sendo assim, a pluralidade é incompatível com a natureza da eternidade. Então, “*qualquer que seja o número de vezes em que a eternidade se repete na eternidade, não há mais que uma e mesma eternidade*”²⁷.

Neste ponto da argumentação de Anselmo, o comentador Alain Galonnier vê, como já dissemos, um dos pontos mais centrais do combate a Roscelino, pois, ao dizer que Deus se repete na Trindade, Anselmo está dizendo que *Deus é três vezes diferentemente o mesmo Deus*, pois a eternidade se repete no interior dela mesma. Ora, a repetição *possibilita a pluralidade interior* e, ao mesmo tempo, *exclui a pluralidade exterior*, mantendo, desse modo, a simplicidade ou indivisibilidade, isto é, a *unidade*. Ao mostrar isto, consoante o estudioso anselmiano, estaria refutando profundamente a posição de Roscelino. Diz Galonnier:

“Ce moment du raisonnement où il est établi que Dieu reste simple et un en se répétant lui-même, comme l’instant ou le point, sans intervalle temporel ou spatial, est peut-être celui que atteint le plus directement la thèse de Roscelin selon laquelle Dieu est semblable à trois choses (trois anges ou trois âmes) qui ont l’identité absolue par la volonté et la puissance.

²⁷ ““quapropter quotienscumque repetatur aeternitas in aeternitate, semper una eademque et sola aeternitas est”. *EIV*. XV,33, 26 – 7.

C'est sans doute pour cela qu'elle en constitue la plus radicale réfutation".²⁸

Raciocínio semelhante faz Anselmo em relação a outro atributo divino, como a onipotência²⁹, pois a onipotência na onipotência não é mais do que uma única onipotência. Logo, a eternidade e a onipotência são simples, isto é, sem partes da mesma forma que o ponto é sem partes.

Podemos perceber que na *EIV*, como já ocorrera com o *Monologion*, o encadeamento das razões necessárias vai levar o autor a concluir em conformidade com a *autoridade*: assim como a *essência* divina conserva uma unidade eterna e numérica, a *natureza* divina guarda uma inseparável pluralidade, percebida nas relações entre as pessoas da Trindade:

“Portanto, posto que, quando Deus nasce de Deus ou Deus procede de Deus, nem a substância pode perder a singularidade, nem a relação a pluralidade: aí (na trindade) o um é três e três é um; sem dúvida, eles não são ditos três em reciprocidade. Não deve ser tomado como inacreditável que nesta natureza - que está acima de tudo, que difere de todas as demais -, haja algo que não se possa encontrar um exemplo nas demais coisas”.³⁰

²⁸ Galonnier, *op.cit.*, p. 274.

²⁹ Cf. *EIV* XV, 33, 28 – 34, 8.

³⁰ “Quoniam ergo cum deus nascitur de deo vel deus procedit de deo, nec substantia potest amittere singularitatem nec relatio pluralitatem: idcirco unum est ibi tria et tria unum, nec tamen tria de invicem dicuntur. Nec incredibile debet esse in natura, quae super omnia et omnibus aliis dissimilis est, aliquid esse; cuius exemplum in aliis rebus non valeat perfecte inveniri”. (*EIV* XVI, 34, 27 – 35,4.

Anselmo conclui seu texto especificando que, apesar da diferença de significado dos termos *pessoa* e *substância*, não há diferenças entre gregos e latinos a propósito destas verdades da fé. Por fim, recomenda, a quem desejar maiores detalhes sobre os pontos tratados, a leitura do *De Trinitate* agostiniano e do seu *Monólogo*.

* * *

A crítica de Anselmo à posição de Roscelino em torno do problema dos universais nos leva a concluir que, mais do que tratar simplesmente da questão, o que faz Anselmo é mostrar de que forma a razão deve ser utilizada por aquele que crê. O que ocorre na *EIV*, não é diferente do que se passa nas demais obras anselmianas, onde os diversos temas estão todos relacionados ao único grande tema que perpassa toda sua reflexão: as relações entre a fé e a razão. Para Anselmo, a fé é o ponto de partida para a reflexão. A fé não aparece como algo que limita a razão, mas como a bússola que orienta o pensamento, a fim de que não se perca no mar revolto do procedimento dialético. Na concepção de Anselmo, a Revelação não é impedimento para a razão dialética, mas garantia de que está sendo bem conduzida. Por isso, entende que aquele cristão que está firme em sua fé, é negligente se não buscar as razões da mesma. A busca é, pois, necessária, mas esta busca não pode estar desvinculada da Revelação e da Autoridade. Aí está o erro³¹ de Roscelino e dos dialéticos que bus-

³¹ “At the time of his maturity Anselm’s interest in the formal character of thought depended more and more on its function for the philosophical interpretation of faith. Anselm did not discuss Roscelin’s position in the school and his relationship to Boethius or Isidore. He concentrated on those features which expressed for him Roscelin’s mentality, the starting-point of a philosophy which excludes all possibility of religious truth as basis of thought”. LIEBESCHÜTZ, H. *Western Christian Thought from Boethius to*

cam fazer uso da razão pela razão. Toda a obra de Anselmo é um exemplo claro de que o esforço racional não deve recuar diante das dificuldades que lhe são impostas pela grandiosidade do objeto em questão, mas a continuidade do esforço não significa que o autor entenda a dialética como um fim em si mesma.

Na *EIV* a celeuma em torno do problema do estatuto dos universais serve, na verdade, de pretexto a fim de que Anselmo possa mostrar de que forma a dialética pode ser instrumento adequado para confirmar as ditas verdades reveladas. Não se trata de menosprezar a razão. Anselmo, em momento algum de sua obra adota uma postura de desprezo para com o exercício racional, como postulavam os inimigos do procedimento dialético. O que há em Anselmo é uma relação, diríamos hierárquica, onde a fé está acima da razão, mas isto não implica em submissão da razão à fé. De fato, *o encadeamento das razões necessárias*, se bem conduzido, não poderá contradizer a fé. O que pode ocorrer é a percepção da insuficiência do esforço racional, dada a *grandeza* do objeto em questão, mas mesmo aí o esforço racional não se deve deter. Deve avançar sempre mais. O interessante em Anselmo é que o esforço, apesar dos limites do intelecto, nunca é em vão, se estiver sempre consciente de que a Verdade a ser buscada é inesgotável, o que não quer dizer que não seja, de algum modo acessível à razão humana. Por isso, o uso da razão sempre aparece como um *esforço*, pois não é algo a que se possa dedicar sem empenho. Há, pois dois erros a evitar. A *soberba* em pensar que a dialética tem todas as respostas, e a *negligência* em recusar a busca das razões da fé. Por ser assim, o esforço dialético deve respeitar o que é prioritário: antes de lançar-se ao desafio dialético, é preciso

Anselm, in ARMSTRONG, A. H. (ed). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval*, p. 636.

estar amparado na firmeza da verdade estabelecida pela Revelação. Roscelino, segundo Anselmo, esforçou-se em vão, pois não estava suficientemente preparado.

Diante da argumentação anselmiana e sua crítica a Roscelino, permanece uma questão: se o esforço racional pressupõe a fé, então para que lançar-se ao desafio dos complexos argumentos dialéticos? Parece-nos poder dizer que, em Anselmo, o fruto do rigor lógico tem como escopo, proporcionar ao crente a alegria de ver, confirmado pelo rigor racional, o que é objeto de sua certeza inquebrantável. Num momento em que a dialética era vista com certa desconfiança, Anselmo quer mostrar não apenas a Roscelino, mas a todo aquele que anseia por colocar sob as luzes da razão o que é objeto da fé, que o rigor lógico pode e deve ser buscado, pois a fé não é impedimento à razão, nem estabelece limites ao rigor dialético. É preciso, contudo, estar preparado para fazê-lo. O preparo implica não apenas na adequada formação lógica, mas, igualmente, a solidez na fé.

Roscelino e antes dele Berengário pareciam mostrar que a dialética não levava a caminhos seguros diante da verdade revelada. Anselmo, - ao contrário de Pedro Damiano, o qual, por vezes, não consegue evitar o temor à razão dialética – quer mostrar que a dialética, ou seja, o rigor lógico, mesmo quando aplicado às verdades da fé, não precisa ser objeto de temor, pois pode constituir-se em genuína satisfação intelectual. A EIV muito mais do que resolver um problema suscitado pela questão dos universais, quer mostrar ao ambiente intelectual em que está inserida, este ponto de vista favorável à uma madura e rigorosa integração entre a *fides*, *ratio* e *auctoritas*.

DESCONSTRUÇÃO E NAVALHA: SOBRE JACQUES DERRIDA E GUILHERME DE OCKHAM

Joice Beatriz da Costa
PPGFIL - PUC-RS

Dividimos esta primeira parte em dois momentos, aos quais chamaremos: cenas. Eis a primeira, que traz como pano de fundo a pergunta: o que é *desconstrução*?

O declínio do Ocidente se fez presente no século XX como, por analogia, também no século XIII, onde podemos visualizar de modo coerente – tanto num quanto noutra *paradigma*¹, com suas respectivas dessemelhanças – a perda da possibilidade de toda e qualquer afirmação sobre a unidade da verdade eterna, ou a universalidade de significação do sentido e da referência nas linguagens.

A modernidade, que com Kant e Hegel procurou fundamentar a unidade da razão em busca de um conhecimento seguro, não foi capaz de suportar a implosão da crítica proferida por Nietzsche, Marx, Freud e Heidegger, sobre a impossibilidade ou fim da metafísica, na medida em que as suspeitas levantadas acerca desta crítica possibilitaram a quebra do paradigma da unidade do eu transcendental. Tal crítica provocou um “descentramento”.

“Où et comment se produit ce décentrement comme pensée de la structuralité de la structure? Pour désigner cette produc-

¹ Do termo grego *paradigma*, usado por Platão como modelo e depois por Aristóteles como exemplo que chegou até a modernidade através de Thomas Kuhn, o qual o utiliza inúmeras vezes, e com significados diferentes. Iremos nos ater aqui ao significado kuhniano de matriz teórica, isto é, estrutura do pensamento de uma época.

tion, il y aurait quelque naïveté à se référer à un événement, à une doctrine ou au nom d'un aucteur. Cette production appartient sans doute à la totalité d'une époque, qui est la nôtre, mais elle a toujours déjà commencé à s'annoncer et à *travailler*. Si l'on voulait néanmoins, à titre indicatif, choisir quelques "noms propres" et évoquer les auteurs des discours dans lesquels cette production s'est tenue au plus près de sa formulation la plus radicale, il faudrait sans doute citer la critique nietzschéenne de la métaphysique, des concepts d'être et de vérité auxquels sont substitués les concepts de jeu, d'interprétation et de signe (de signe sans vérité présente); la critique freudienne de la présence à soi, c'est-à-dire de la conscience, du sujet, de identité à soi, de la proximité ou de la propriété à soi; et, plus radicalement, la destruction heideggerienne de la métaphysique, de l'onto-théologie, de la détermination de l'être comme présence"².

O legado filosófico desta geração encontra-se hoje – em confronto com este contexto –, em meio aos problemas existenciais enfrentados pela modernidade tardia permeados pela liberação das múltiplas culturas e visões de mundo, liberação esta provocada pela hegemonia política do Ocidente que levou à crise da razão iluminista.

“A história da disseminação da metafísica, e por extensão, da redução do sagrado à dimensão humana, tem sua lógica, à qual pertencemos e que fornece, na ausência da verdade eter-

² DERRIDA, J. “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines”. In: *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967, p. 411-412.

na, o único foi condutor para argumentar racionalmente e orientar-se também na escolha ética”³.

Habermas⁴ fala de um projeto inacabado da modernidade, que é o de estabelecer definitivamente a idade da razão presente em seu imaginário.

Diante deste quadro encontram-se duas críticas: a progressista e a conservadora. A primeira tem como projeto sustentar as idéias da modernidade, e a segunda a de desconstruí-las. Esta pertence aos pós-modernos⁵. Uma reserva sua crítica à metafísica e a outra à epis-

³ VATTIMO, G. *Para navegar no século XXI (21) – Tecnologias do imaginário e cibercultura*. Porto Alegre: EDIPUCRS/Ed. Sulina, 2 Ed., 2000, p. 64.

⁴ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1991, 350p.

⁵ Sobre esta questão da ruptura entre a modernidade e a pós-modernidade encontramos um capítulo em: ROCHA, V. M. da. *Arteônica, im outro paradigma estético: o olhar eletrônico da arte contemporânea*. Monografia do curso de filosofia. Porto Alegre: PUCRS, 1999. E na sua dissertação: *A Rosa azul cintilante: sobre a experiência estética sublime na poética de Arthur Barrio*. Porto Alegre: UFRGS, Departamento de Artes Visuais, 2002. Disponível on-line, ver bibliografia. Cito as palavras da autora para elucidar esta última pesquisa, cf. p. I. “Esta dissertação articula arte e filosofia como uma forma de olhar a arte contemporânea brasileira, a partir da análise e interpretação da poética, “Uma Extensão no Tempo”, de Artur Barrio. Tem como finalidade fundamental que esse trabalho artístico tornou possível uma experiência estética incomum: a experiência estética do sublime, quando “presentificou” o “impresentificável”. Na elaboração do trabalho três questões estruturam esse problema de fundamentação. A primeira é a questão da *definição*: busca dar sentido à noção de categoria

temologia. O conceito de fundamentação filosófica está no centro destas críticas. Como abordar a modernidade? Este problema fora levantado por Lyotard em *La condition post moderne*. Encontramos aqui o ápice da ruptura contemporânea, a aceitação do pensamento que se encontra no paradigma moderno e a sua não-aceitação, o paradigma pós-moderno. Que ruptura é esta? É a crise da tradição metafísica, que nos mostra o fim da unidade de um sistema, de uma razão entendida como representação. Neste contexto desaparece também a unidade entre a filosofia e a ciência. Quando Kant põe a razão, por três vezes, diante do tribunal, no qual quem julga é a própria razão, já apontou para esta crise a que nos referimos anteriormente. O pensamento niilista nietzscheano também apontou para o fim de um princípio instaurador da cultura e da história humana. “Como enquadrar o que não pode, por definição, ser emulduorado?” (...) Tanto Derrida como Lyotard se inscrevem no espaço histórico-

estética do sublime e, além disso, identifica o cruzamento desse conceito filosófico com a prática artística no contexto da História da Arte, bem como sua vinculação com algumas outras categorias estéticas. A segunda é a questão da *distinção*: sobre os fenômenos que distinguem os paradigmas epistemológicos do período Moderno e do Contemporâneo (que compreende o Pós-Moderno) e que marcam as transformações que ocorrem com as práticas e teorias artísticas e com a noção de sublime no século XX. E a terceira é a questão das *condições de possibilidade*: sobre as condições que tornam possível identificar, como sendo a *experiência estética sublime*, essas sensações e sentimentos decorridos da poética selecionada. Esse olhar sobre a arte contemporânea possibilitou compreender que estamos, hoje, diante de uma arte que não está mais empenhada em apenas nos *fazer ver*, e sim nos *fazer sentir* e *refletir*, nos fazer vivenciar outras percepções, mas é necessário que se dê um mergulho nessa arte, o que nos faz mergulharmos em nós mesmos”.

efetivo da filosofia européia marcada pelas crises da fenomenologia e do estruturalismo, respectivamente acompanhadas, na França, de uma renascença heideggeriana e nietzscheana”⁶. Podemos observar que “o problema central na arte contemporânea gira em torno dos processos de assimilação ou de recusa do mundo das referências”⁷. O significado perdeu seu significante?

“Isto é um traço típico do fim dos tempos modernos. Porque é um traço típico que representa o fim da filosofia realista: a filosofia aristotélica, platônica e a filosofia medieval. Em que a concordância entre o significado e o significante era sempre garantida. Havia um preenchimento garantido ou pelo mundo das idéias de Platão, ou pela substância aristotélica, ou pelo deus medieval, ou então pelo eu cartesiano, ou até pelo eu penso kantiano. Havia então uma certa garantia de que os significantes eram preenchidos. No entanto, começou-se a perceber, em momentos de crise, em momentos de explosão de certas instâncias da modernidade, que isto se fora. Então surgiu a questão da arte abstrata, a questão do teatro do absurdo, a questão do *non sens*, e no humor, a questão da articulação do romance de maneira hermética. Na literatura isto já aparece fortemente em autores da primeira metade deste século”⁸.

⁶ DE OLIVEIRA, N. F. “A odisséia da pós-modernidade”. In: *Segundo Caderno, ZH*, 14/08/1993, p. 10.

⁷ BORNHEIM, G. “Sujeito e objeto, e novas paragens”. *Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, v. 47, n. 2, p. 29.

⁸ STEIN, E. *Epistemologia crítica da modernidade*. Ijuí: Editora Unijuí, 1991, 2ª ed., p. 60.

E é nesta linha de pensamento, que podemos visualizar outros pensamentos instauradores de paradigmas contemporâneos, como os de Freud, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Foucault e Derrida.

Os conceitos de linguagem, mundo e realidade são novamente postos em questão. A unidade entre ser e conhecer já não existe mais. Aonde chegamos com o fim da modernidade? Se não chegamos mais diretamente às coisas, como isso acontece? É através da linguagem. Entramos no mundo da hermenêutica, da interpretação, da desconstrução, sobretudo dos signos, símbolos, sinais e de suas significações. Então tudo tornou-se mera metáfora? É tudo um *como se*? Trata-se da perda do significado e do seu significante. Em Kant, esta perda aparece quando ele questiona: o que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?, e por fim, o que é o homem? Heidegger irá pôr maior radicalidade a esta última questão, através da sua analítica existencial.

Estamos tratando, entretanto, de problemas da filosofia contemporânea no contexto da diferença e da metafísica, sobretudo nas críticas que foram feitas por Heidegger e Derrida. A diferença ontológica é para Heidegger o momento sob o qual sua análise irá detectar a suspeita de que a metafísica ocidental ruiu. Tanto Freud, como Heidegger e Derrida, questionam o eu, no nível da consciência, da compreensão e da desconstrução. Para Stein,

“Derrida não escutou ou não quis ouvir da maneira como Heidegger o disse o que significa a morte do sujeito (...). Entendida de maneira errada, a questão da morte do sujeito e, portanto, pensando um tipo de desconstrução em que tudo é texto, ou em que é reduzido através da cultura numa disseminação aleatória, resta-nos apenas a busca de indícios de sentido e de comunicação. É a presença do eco longínquo da crise

da representação da modernidade: podemos conhecer algo, quais são as condições da intersubjetividade?”⁹

Temos, portanto, de um lado, Tugendhat (que pertence à tradição filosófica alemã contemporânea) e, de outro, Derrida. Para Tugendhat, a diferença ontológica heideggeriana é substituída pela semântica formal, ou seja, o ser é substituído pelo como (*wie*) do significado, no lugar do enquanto (*als*)¹⁰. Com esta tese o filósofo argumenta contra a filosofia da diferença derridiana, cuja tese é a da disseminação do significado e a incontrollabilidade do sentido. Portanto, de um lado, encontramos a tradição alemã que provém da ontologia fundamental (orientada pelo paradigma do enunciado predicativo e da verdade), via Wittgenstein, e, de outro, a tradição francesa que pretende reler a contribuição de Heidegger, via Saussure, onde o paradigma é o do signo verbal singular e suas distinções.

Contudo, o contexto em que Derrida se movimenta é o da tradição estruturalista formalista¹¹ e lingüista francesa. Ele é considerado, portanto, um pós-estruturalista. Ele busca através da desconstrução a singularidade do texto, apontando nas diferenças a crítica ao logocentrismo e pondo dúvidas na questão da fundamentação da filosofia no conhecimento individual, isto é, da suspeita de todas as

⁹ STEIN, E. *Diferença e Metafísica – ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 19.

¹⁰ Para maiores esclarecimentos sobre esta questão ler: STEIN, E. *A caminho de uma fundamentação pós metafísica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998, p. 77-90

¹¹ Sobretudo em DERRIDA, J, “Force et signification”; “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines”. In: *L’écriture et la différence*. *Loc. cit.*, 1967.

convenções do discurso científico e filosófico, a fim de enfrentarmos, a partir do deslocamento do centro, qualquer teoria ou texto diante do *grau zero de sentido*. Segue uma citação para elucidarmos estas questões:

“L'événement de rupture, la disruption à laquelle je faisais allusion en commençant, se serait peut-être produite au moment où la structuralité de la structure a dû commencer à être pensée, c'est-à-dire répétée, et c'est pourquoi je disais que cette disruption était répétition, à tous les sens de ce mot. Dès lors a dû être pensée, la loi qui commandait en quelque sorte le désir du centre dans la constitution de la structure, et le procès de la signification ordonnant ses déplacements et ses substitutions à cette loi de la présence centrale; mais d'une présence centrale qui n'a jamais été elle-même, qui a toujours déjà été déportée hors de soi dans son substitut. Le substitut ne se substitue à rien qui lui ait en quelque sorte pré-existé. Dès lors on a dû sans doute commencer à penser qu'il n'y avait pas de centre, que le centre ne pouvait être pensé dans la forme d'un étant-présent, que le centre n'avait pas de lieu naturel, qu'il n'était pas un lieu fixe mais une fonction, une sorte de nonlieu dans lequel se jouaient à l'infini des substitutions de signes. C'est alors le moment où le langage envahit le champ problématique universel; c'est alors le moment où, e l'absence de centre ou d'origine, tout devient discours – à condition de s'entendre sur ce mot – c'est-à-dire système dans lequel le signifié central, originaire ou transcendantal, n'est jamais absolument présent hors d'un système de différences.

L'absence de signifié transcendantal étend à l'infini le champ et le jeu de la signification”¹².

Então, deixando de lado a pretensão logocêntrica (“solidária da determinação do ser do ente como presença”) do uso da linguagem; o desconstrucionismo marca a época da leitura e da interpretação como sendo uma desleitura e uma desinterpretação, onde o signo e o significado, temporalidade, sujeito são dominados pela inadequação e apresentados como um efeito do texto produzidos na própria leitura ou desleitura. Está desfeita, desta forma, a idéia de uma pretensão de verdade única e definitiva.

Derrida

“Uma vez que já dissemos tudo, tenhamos paciência se continuamos ainda. Se nos estendemos por força do jogo. Se, pois, escrevemos um pouco: sobre Platão, que dizia desde então, no Fedro, que a escritura só pode (se) repetir, que ela ‘significa (semaínei) sempre o mesmo’ e que ela é um ‘jogo’ (paidiá)”. (Derrida. A farmácia de Platão, p. 9.)

“Qu’est-ce que le présent? Qu’est-ce que penser le présent en sa présence?”¹³

Estas questões foram postas por Derrida, no contexto de seu questionamento sobre a diferença ontológica, proposta por Heidegger, e nos leva a pensar isso no início de nosso texto, pois é a questão

¹² DERRIDA, J. ““La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines”. In: *L’écriture et la différence*. Loc. cit., p. 411-412.

¹³ DERRIDA, J. *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972, p. 24.

que se impõe no momento de pensar sobre as perguntas filosóficas postas pelo autor no decorrer de suas obras.

A tarefa que se impõe é, de um lado, a de acompanhar o pensamento assistemático do autor e, de outro, ter sempre presente o seu maior questionamento, fruto desta época que é: *o que é a filosofia?* E os demais que daí decorrem: Como sair da *aporia* posta pela tradição filosófica à filosofia? Como confiar numa tradição permeada pela escritura que demonstra sua inevitável falsidade? Como um texto adquire significado? Alguém viu ou ouviu seu referente? Façamos a verdade (*Facere veritatem*)?

E, assim, chegamos ao núcleo do presente trabalho:

O que é desconstrução

“La escritura es la disimulación en el logos de la presencia natural, primera e inmediata del sentido en el alma. Su violencia aparece en el alma como inconsciencia. Desconstruir esta tradición tampoco consistirá entonces en invertirla, en volver inocente a la escritura. Más bien consistirá en mostrar por qué la violencia de la escritura no se sobreviene a un lenguaje inocente. Hay una violencia originaria de la escritura porque el lenguaje es, en primer término y en sentido que se mostrará progressivamente, escritura. La ‘usurpación’ existe desde un principio. El sentido del buen derecho aparece en un efecto mitológico de retorno”¹⁴.

¹⁴ Derrida, *Lingüística y Gramatología*, p. 8 (versión [http://: www. personales.ciudad.com.ar](http://www.personales.ciudad.com.ar)).

O quase-método proposto por Derrida para analisarmos as questões filosóficas da história da filosofia é o de *desconstrução*. É como ele o define, é uma estratégia que nasceu de suas leituras da obra de Heidegger, do termo *Destruktion*. Duas palavras-chaves que nos ajudam a compreender esta estratégia: *inversão* e *deslocamento* (a que anteriormente nos referimos). O que ele propõe não é uma inversão da lógica binária do sistema filosófico da linguagem (fala/escrita), mas rever as posições, deslocando-as para outro sistema que anteriormente inexistia. “(...) É nos limites de uma metafórica metafísica que Derrida se propõe a reconstituir uma ‘história do significante’ através de sua desconstrução. (...) Derrida chega a propor que a desconstrução seja definida como um programa de leituras estratificadas”¹⁵.

Desmontar, *desconstruir* um texto é que faz esta estratégia derridiana. Ela não assume apenas um significado, uma interpretação, mas vários. No seu texto *La dissemination*, Derrida afirma exatamente, como em outros, como *Margens da Filosofia e Posições*, que nunca pode haver somente um significado fixo para qualquer texto. Da palavra *disseminação*, o autor busca trazer para o presente a antiga palavra grega para significar “sema” (daí se originou o termo *semântica*), pois acredita em ecos desta palavra jorrando significados. Conforme ele mesmo confessa, este texto ficou indecifrável, trazendo uma grandiosa textualidade, com jogos de significados, desafiando os leitores que buscam apenas um significado, uma interpretação, pois ela desde já é impossível. Com isso ele busca explodir com o horizonte semântico. É por isso que desconstrução, segundo a

¹⁵ DE OLIVEIRA, N. F. “Hegel, Heidegger, Derrida: Desconstruindo a mitologia branca”. *Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 47, n. 1, março de 2002, p. 88.

proposta de Derrida, é indefinível em apenas uma definição, pois ela encontra-se desde seu uso, permeada e enredada por conceitos, ou quase-conceitos, a saber: escritura, jogo, metáfora, economia, estratégia, suplemento, suplementariedade, suplementar, grama, traço, vestígio, espaçamento, etc, que habitam diferentes contextos, textos, e pretextos e neles joga com sua artimanha de desconstruir. Diz ele:

“(…) experiência daquilo que chamamos ‘desconstrução’. Longe de ser uma técnica metódica, um procedimento possível ou necessário, expondo a lei de um programa e aplicando regras, isto é, desdobrando possibilidades, a ‘desconstrução’ foi freqüentemente definida como a própria experiência da possibilidade (impossível) do impossível, do mais impossível, condição que divide com o dom, o ‘sim’, o ‘vem’, a decisão, o testemunho, o segredo etc. e talvez a morte”¹⁶.

Façamos um parêntese para comentarmos o conceito de metáfora, o qual assume um papel importante nesta cena. Sendo já desde sempre tudo interpretação da interpretação, podemos dizer que tudo é efeito da *différance*, e que a verdade é enquanto metáfora. Esta assume um papel de indecidibilidade em sua própria metaforicidade, onde a metafísica é implicada, e a ficção e a não-ficção tentam transgredir os limites da textualidade.

“La métaphore et les autres figures, notamment la comparaison, seraient ainsi homogènes; elles ne se distingueraient que par le degré de développement. La plus brève des figures de mot, la méthapore, serait aussi la plus générale et ferait l'économie de toutes les autres. Cette théorie économiste peut

¹⁶ DERRIDA, J. *Salvo o nome*. São Paulo: Editora Papyrus, 1995, p. 19.

se réclamer d’Aristote(...). (...)L’analogie est la métaphore par excellence. Aristote y insiste beaucoup dans la *Rhétorique*”¹⁷.

Voltando ao tema desconstruir a escritura é o ponto central de toda crítica ao logocentrismo na história da filosofia ocidental. Desconstrução e teoria da escritura são os pontos chaves na análise da qual parte Derrida. A escritura é considerada um suplemento da voz, um quase-conceito, pois é indecível, já que habita o cenário de oposições conceituais. O que está em questão é a polissemia e a disseminação.

“A polissemia comporta a idéia de uma saída – na proliferação de níveis semânticos – e de um retorno a si – em direção à plenitude da palavra integral -, numa espécie de movimento repleto da linguagem e, portanto, numa dialética regulada pelo horizonte *mesmo*. Na disseminação, ao contrário, o que se dissemina, cada momento da disseminação, não se encontra jamais como um momento intermediário, uma variação que, ao se afastar da matriz, prepara o caminho de volta. A “lógica” da disseminação introduz algo inteiramente distinto: ela não somente rompe com o caminho de volta, mas com a própria idéia de matriz, introduzindo a diferença no interior do mesmo”¹⁸.

A crítica a que nos referimos acima avança, em sua análise, a outros pensadores representantes deste momento da tradição logocêntrica e etnocêntrica, a saber: Saussure e Rousseau. Derrida propõe

¹⁷ DERRIDA, J. “La mythologia blanche: la métaphore dans le texte philosophique”. In: *Marges de la Philosophie. Loc. cit.*, p. 263, 289.

¹⁸ DUQUE-ESTRADA, P. C. “Derrida e a escritura”. In: *Às margens: A propósito de Derrida*. Paulo Cesar Duque-Estrada (Org). Rio de Janeiro: Editora do Rio e Edições Loyola, 2002, p. 14.

um repensar a essência da própria escritura, onde e quando ela começa: ‘Que é a escritura? Onde e quando começa a escritura?’¹⁹ Esta questão percorre a análise feita pelo autor em seu livro *A farmácia de Platão*, onde a passagem da oralidade à escrita é posta sob o olhar da relação entre e nos diálogos de Platão. A escritura (grámmata) é entendida como phármakos, (conceito que a seguir será explicitado). Nesta análise, Derrida mostra claramente como Platão teve que adequar sua narrativa a leis da estrutura e sua intenção é “apenas induzir a pensar que a espontaneidade, a liberdade, a fantasia atribuídas a Platão na lenda de Theut foram vigiadas e limitadas por rigorosas necessidades. A organização do mito se submete a poderosas exigências. Estas coordenam em sistema regras que assinalam tanto no interior do que se recorta empiricamente para nós como ‘obra de Platão’, (...), quanto, no exterior, na ‘mitologia estrangeira’, a qual Platão não tomou apenas emprestado, e emprestado um elemento simples: a identidade de um personagem, Thot, o deus da escritura”²⁰.

Em Gramatologia, ele faz uma leitura crítica de Lévi-Strauss (um dos ícones representantes do estruturalismo), a partir do texto *Tristes Trópicos*, para contestar a relação que a tradição do pensamento ocidental possui ao pôr a escrita subordinada à fala. O que Derrida questiona é a construção e a interpretação que Lévi-Strauss faz de sua observação na tribo nhambiquaras, pois ele registra provas experimentais de sua própria experiência com essa realidade, mais que a realidade; então esta “verdade científica”, e não absoluta, é por isso verificável pela experiência e não por uma “presença” absoluta.

¹⁹ DERRIDA, J. *Da Gramatologia: Lingüística e Gramatologia*, p. 2, tradução on-line, ver bibliografia.

²⁰ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997, p. 31.

“Derrida pensa que o estruturalismo surge de, e reflete, uma importante ‘ruptura’ na história do pensamento humano, um corte final com o platonismo daquele tipo que as pessoas detectaram na estética filosófica. Uma visão platonista da linguagem pensa que as palavras e os signos são substitutos das coisas que significam e pensa também que esses objetos transcendentais são o centro fixo sobre o qual se constroem as estruturas de pensamento e de linguagem²¹. É como um rótulo numa garrafa, que pode ser interpretado, usado como *phármakon* e traduzido por: encanto, filtro, droga, remédio, veneno. Aqui reside um problema fundamental que Derrida levanta com muita propriedade:

“É então que melhor deve aparecer, esperamos, essa polissemia regulada que permitiu, por deformação, indeterminação ou sobredeterminação, mas sem contra-senso, traduzir a mesma palavra por “remédio”, ‘veneno’, ‘droga’, ‘filtro’, etc. Veremos também a que ponto a unidade plástica desse conceito, ou melhor, sua regra e a estranha lógica que o liga ao seu significante foram dispensadas, mascaradas, obliteradas, dominadas por uma relativa ilegibilidade, pela imprudência ou pelo empirismo dos tradutores, por certo, mas antes de mais nada pela temível e irredutível dificuldade da tradução. Dificuldade de princípio, que se deve menos à passagem de uma língua para outra, de uma língua filosófica para outra, do que à tradição, nós o veremos, do grego ao grego, e violenta, de um não-filosofema a um filosofema. Com este problema

²¹ GRAHAM, G. *Filosofia das Artes: introdução à estética*. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 255.

de tradução, trataremos nada mais, nada menos, que do problema da passagem à filosofia”²².

Portanto, na desconstrução o que interessa é multiplicar, de acordo com o deslocamento do texto, em diferentes contextos, e pretextos, o significado que eles adquirem, promover uma polissemia dos conceitos, multiplicar suas vozes, suas identidades, salvando talvez apenas o *nome*. Em *Salvo o nome*, Derrida elucida esta questão, no âmbito da teologia negativa, com referência à metafísica heideggeriana da presença.

“Mais que um, desculpe, é preciso sempre ser mais que um para falar, é preciso que haja várias vozes... (...) O acontecimento permanece na e sobre a boca, sobre a ponta da língua, como se diz em francês, ou sobre a ponta dos lábios ultrapassados por palavras que *dirigem* para Deus. Elas são *levadas*, simultaneamente *exportadas* e *deportadas*, por um movimento de *ferência* (transferência, referência, *différance*) para Deus. Elas nomeiam Deus, falam dele, falam-no, falam-*lhe*, *deixam-no falar em si*, deixam-se levar por ele, (se) fazem referência àquilo mesmo que o nome supõe nomear para além dele mesmo, o nomeável além do nome, o nomeável inomeável. Como se fosse preciso ao mesmo tempo salvar o nome e tudo salvar, exceto o nome, salvo o nome, como se fosse preciso perder o nome para salvar aquilo que porta o nome, ou aquilo na direção do qual se dirige por meio do nome. Mas perder o nome não é incriminá-lo, destruí-lo ou feri-lo. Pelo contrário, é simplesmente respeitá-lo: como nome”²³.

²² DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. *Op. cit.*, p. 15-16.

²³ DERRIDA, J. *Salvo o nome*. *Loc. cit.*, p. 7, 40-41.

Portanto, salvar o nome parece ser a melhor saída, pois a coisa mesma sempre nos escapa. Caputo defende a tese de que, a afirmação ‘a coisa mesma sempre escapa’, é feita por Derrida em nome de “um amor pela indesejabilidade do inteiramente outro. (...) Quando Derrida diz que a coisa mesma sempre escapa, ele o faz em nome de um inteiramente outro (*wholly other*) que ele ama e quer preservar. A coisa mesma é mantida a salvo (*sauf*) se e somente se ela for ocultada em segurança”²⁴. E, neste sentido, segundo Caputo, amar significa entregar-se ao impossível, render-se ao outro, pois o amor é como a coisa mesma, sempre nos escapa e é nesta perspectiva que Derrida se assemelha a Levinas.

Mas dizer que a coisa mesma sempre escapa não significa dizer que não há referência, mas que não há nada fora do texto (*il n’y a pas de hors-text*), isto é, fora do contexto. Caputo utiliza a metáfora do arqueiro que, pela força dos ventos, se esforça para não apenas ser arrastado para longe, mas para não deixar que o vento desvie suas flechas para cima, para exemplificar o quanto é inacessível o referente, pois “em virtude da sua própria transcendência, sempre nos escapa”²⁵.

Passemos para a outra cena.

II

A outra cena encontra-se um pouco distante no tempo, cerca de oito séculos passados: o período final da idade média, no século

²⁴ CAPUTO, J. “Por amor às coisas mesmas”. In: *Às margens: A propósito de Derrida*. Paulo Cesar Duque-Estrada (Org). Rio de Janeiro: Editora do Rio e Edições Loyola, 2002, p. 31-32.

²⁵ *Ibidem*, p. 42.

XIV, no debate entre nominalistas²⁶ e realistas²⁷; nosso ator principal é Guilherme de Ockham e, seu pensamento sobre os conceitos de significação (*significatio*), suposição (*suppositio*) e verdade (*veritas*).

²⁶ “No princípio do século XII o Nominalismo era defendido por Abelardo, mas seu triunfo na Escolástica foi devido à obra de Guilherme de Ockham (ca. 1280-1249), que com razão foi chamado de *Princeps Nominalium*. Assim exprimia Ockham sua convicção sobre o assunto: “Nada fora da alma, nem por si, nem por algo de real ou de racional que lhe seja acrescentado, de qualquer modo que seja considerado e entendido, é universal, pois é tão impossível que algo fora da alma seja qualquer modo universal (a menos que isso se dê por convenção, como quando se considera universal a palavra ‘homem’, que é particular), quanto é impossível que homem, segundo qualquer ser, seja o asno (In *Sent.*, I, d. II, q. 7 S-T)”. ABBAGNANO, N. Verbete *Nominalismo. op. cit.*, p. 715. O nominalismo é entendido pela tradição da seguinte maneira: a palavra é uma *vox*, um som vocal, ou seja, a palavra é um signo convencional, o ser conceptual nada mais é que simples palavras arbitrariamente aplicadas às coisas. Enquanto que, para Ockham, o conceito é um signo natural, é conhecimento da realidade e baseia-se na realidade - não certamente numa substância universal, e sim nas coisas individuais” (BOENHER, Ph.; GILSON, E.. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 2ª ed. 1982, p. 540). Ockham, portanto, deve ser classificado não como nominalista, mas como conceptualista. Assim, caracteriza-se melhor a escolha de Ockham, que foi negar todo e qualquer tipo de universalidade extramental, salvando a objetividade dos conceitos. Para BOEHNER, Ph. (“The realistic Conceptualism of Willian of Ockham”. In: *Traditio*, 1946, p. 307-335), podemos dizer que Ockham foi um conceptualista realista. DE ANDRÉS, T. (*op. cit.*, p. 236), intitula a posição de Ockham de “proposicionalismo realista”.

Iniciaremos esta cena com a palavra *texto*, pois o que hoje conhecemos é o livro-texto e o que se iniciou foi o texto-livro. Isso poderá nos ajudar a compreender a questão que é posta por Derrida sobre a *escritura*. Passamos agora a sua origem para compreendermos melhor estas designações. Em latim *texto* significa *tecido*, e na idade média, inicialmente, era designada por este termo a Sagrada Escritura (a bíblia). A descoberta do livro-texto contendo as palavras do autor transmitindo-as ao seu leitor, remonta as suas origens neste período, chegando, no século XIV, a significar aquilo que hoje entendemos: um livro escrito com características estruturais precisas²⁸. E a designação texto-livro o que significou?

“No século XII, texto significava a codificação da alfabetização, com uma disposição das palavras escritas que possibilitava ao olho colher o significado respectivo sem ter necessidade da tonalidade e voz, habilidade retórica de um leitor profissional. O texto só assume o caráter de repertório do pensamento de um autor, porque os sinais contidos nas páginas se tornam símbolos visíveis de conceitos. Estamos no texto-livro, que se impõe definitivamente com a Escolástica das universidades medievais e que teve realmente um impacto social imediato, influenciando a vida quotidiana das pessoas e envolvendo todos os simples cidadãos que recorriam a documentos escritos para os testamentos, as escrituras de proprie-

²⁷ Corrente filosófica medieval oposta a corrente nominalista que, afirmava a realidade dos universais (gêneros e espécies), entendendo, contudo de maneiras diferentes essa mesma realidade, seu maior representante neste período foi Walter Burleigh.

²⁸ GHISALBERTI, A. *As raízes medievais do pensamento moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 20-21.

dade, as compras e vendas, os atos públicos e os das associações privadas. A história dos documentos públicos da Idade Média chegou até nós como modalidade de conservação da memória²⁹. Note-se como a descoberta medieval do texto-livro está na base mesma da descoberta da Modernidade no campo da transmissão do saber, ou seja, a descoberta da imprensa. Se a técnica da escrita separada das palavras suscitou o nascimento, na Idade Média, de um ‘texto fixo’, original, objetivo, a imprensa tornaria esse texto acessível a milhões de pessoas, fazendo nascer contemporaneamente a pesquisa original, do exemplar perfeito, com o qual se pode confrontar as interpretações”³⁰.

Daí em diante, sobretudo do século XVI ao século XIX (especialmente, depois da reforma protestante), toda exegese bíblica é marcada pelo modo de interpretação, não mais da tradição oral ou da prática litúrgica, mas do texto da bíblia.

Nosso principal personagem entra em cena: dentro do contexto da renovação, da interpretação da lógica e filosofia da linguagem aristotélica encontramos Ockham, comumente denominado *nominalista*³¹. O contexto sob o qual este filósofo se encontra é o da análise lógica das *proprietates terminorum* (propriedades dos ter-

²⁹ OLSON, D. R. –TORRANCE, N. *Literacy and Orality*, Cambridge University Press, 1991; trad. It. De R. de Cortina, Milão, 1995. *Apud*: GHISALBERTI, A. *As raízes medievais do pensamento moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 21, nt. 10.

³⁰ GHISALBERTI, A. *Loc. cit.*, p. 21.

³¹ Entendido como *terminismo*, isto é, a análise rigorosa dos termos: oral, escrito e mental e suas propriedades.

mos) do texto-livro, porque a partir do século XII os mestres de lógica, sobretudo os da escola de Chartres, aprofundaram seus estudos sobre a relação entre pensamento, linguagem e realidade enfrentando os problemas que hoje denominamos lógico-semânticos. Por propriedades dos termos entendem-se a *significatio* (significação), a *suppositio* (suposição), a *appelatio* (denominação) e a *copulatio* (copulação)³².

No momento é importante sabermos que Ockham introduz uma nova visão da filosofia medieval sob o primado do indivíduo, do singular³³ rompendo, assim, com a *via antiqua* e abrindo o lugar para a *via moderna*: “Este indivíduo é a base de toda da filosofia e teologia ockhamiana, que aponta para o ser humano como um ser irrepetível e único, valorizando a singularidade da subjetividade de cada um. Por isso o universal é um conceito, um signo mental ou um ente de razão e o indivíduo um ente existente no plano natural³⁴. Ockham

³² Esta doutrina indica, enquanto propriedade de um termo, um significado técnico, isto é, a função daquilo que não é sujeito na proposição. Indicando, também, com isso a função do verbo, inclusive na forma do particípio e do adjetivo. Ockham afirma que a *copulatio* é a doutrina da cópula. Isto que dizer que o *est* está sempre presente como cópula em todas as proposições categóricas. A cópula *est* pode, então, ser considerada uma expressão sinca-tegoremática.

³³ ALFERI, P. *Guillaume d’Ockham. Le singulier*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.

³⁴ Para um estudo mais detalhado deste problema podem consultar: BURNS, D. “William Ockham on Universals”. In: *Proceeding of the Aristotelian Society*, 14 (1914), p. 76-99; LEITE Jr., P. *O problema dos universais. A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. LIBERA, A. de. *Il problema degli universali da Platone alla fine del*

propõe três definições de indivíduo ou singular, a saber: “Num primeiro modo, diz-se singular aquilo que é uma coisa numericamente uma e não mais coisas; num segundo modo, diz-se singular uma coisa extramental que é somente uma e não mais coisas e não é sinal de nada; finalmente, diz-se singular o sinal peculiar de uma só coisa que é dita termo discreto”³⁵.

Portanto, para explicar os termos universais Ockham põe a distinção entre essência e existência no nível gramatical, superando a teoria do conceito como imagem-representação mental da realidade externa, vinculada à doutrina realista. Os conceitos são as intelecções transparentes da realidade, isto é, como sinal natural das coisas ou ainda, a singularidade do real. Esse nível de significação natural dos conceitos universais é exemplificado através da capacidade da fumaça de significar o fogo, do conceito de doente de significar dor e a do riso de significar a alegria interior. Com isso, Ockham elimina a posição de seus predecessores (por exemplo, Pedro Hispano e Guilherme de Shyreswood), a qual assegurava que havia um intermediário na formação dos conceitos, como as espécies sensitivas e intelectivas e aponta para a importância da evidência como fundamento do conhecimento seja no nível sensitivo e intelectivo seja no nível sin-

Medioevo. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1999., SPADE, P. V. *History of the Problem of Universals in the Middle Ages: Notes and Texts*, 1995; entre outros.

³⁵ OCKHAM, G. de. *Quodlibeta Septem*, q. 12: ed. Wey, N. Y.: St. Bonaventure, 1980, p. 529. “Nunc autem logice loquendo, tripliciter accipitur ‘singulare’ et ‘individuum’: uno modo dicitur singulare illud quod est una res numero et non plures res; alio modo dicitur singulare res extra animam, quae est una et non plures, nec est signum alicuius; tertio modo dicitur singulare signum proprium uni, quod vocatur terminus discretus”.

gular e universal. Não iremos mais tocar na questão dos universais, pois isso nos levaria muito longe e ela não é nosso escopo neste texto.

Entretanto, esta posição filosófica assume uma postura crítica radical no tocante às questões teológicas da sua época, afirmando que a teologia não devia mais procurar categorias filosóficas para fundamentar seu discurso, mas tão somente bíblicas. Insere-se o princípio de economia ou navalha³⁶ de Ockham: *frusta fit per plura quod potest fieri per pauciora*: faz-se inutilmente com muitas coisas, o que se pode fazer com poucas coisas”, no sentido de que não se devem multiplicar os entes, se não for necessário. “Tal princípio de economia leva Ockham a um rigorismo do discurso filosófico sobre

³⁶ Esta fórmula pode ser conferida em *Quaestiones*, n. 534, e já se encontra em Aristóteles, *Physica* I, 6, 189a 14ss, ao menos *ad sensum*, e percorre a filosofia medieval. No período escolástico, em meados do século XIII, esta pode ser vista pela primeira vez em Odón Rigaud, discípulo de Alexandre de Hales e mestre de S. Boaventura, no *Commentarium super Sententias* e sua formulação é a seguinte: *Frustra fit per plura quod potest fieri per unum*. Já a fórmula *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, aparece pela primeira vez em Clauberg, *Logica vetus et nova*, ainda que se atribua a Ockham. Para MUÑOZ GARCÍA, A. *Alberti de Saxonia: Quaestiones in Artem Veterem*. Ed. Crítica. Maracaibo: Universidad del Zulia, p. 130, a forma mais explícita do princípio em Ockham é: *Nihil debet poni sine ratione assignata, nisi sit per se notum vel per experimentiam scitum vel per auctoritatem Scripturae probatum*, encontrada na *Ordinatio*, d. 30, q. 1. Este princípio pode ser encontrado no período medieval também em Pedro Auréolo e Durando de Porciano e, na modernidade, em Mach e Russel (*Ockham's razor*).

o ser e a fazer críticas às principais posições de causalidade, à causalidade final”³⁷.

Todavia, dentro do contexto da lógica medieval devemos ter presente que a *via antiqua*, que era a dos seguidores da corrente denominada *realismo*, isto é, aqueles que afirmavam alguma forma de fundamento real, de carácter ontológico dos universais. De modo contrário, aparece a *via moderna* com os *nominalistas* na discussão da natureza dos universais, afirmando que o mundo extramental era todo constituído por entidades particulares.

A seguir um esquema³⁸ genérico para visualizarmos a divisão conteudística da lógica medieval:

Lógica Remota (*Vetus*): *Isagogé, Categorías, Perihermenéias*

Via antiga ----

Lógica Nova (*Nova*): o restante do *Organon*

Lógica Medieval

Via moderna (*moderni*): *Parva Logicalia*

³⁷ GHISALBERTI, A. *Loc. cit.*, p. 22. *Ibidem*, *apud*: nt. 19: S. Brown mostra como para Ockham a causalidade da causa final é simplesmente uma metáfora (“Ockham and Causality in Medieval Philosophy”. In: *Studies in Medieval Philosophy*, p. 249-272).

³⁸ Cf. MUÑOZ GARCÍA, A. *Alberti de Saxonia: Questiones in Artem Verterem: edición crítica*. Maracaibo: Editorial de la Universidad del Zulia, 1988, p. 4.

Brevemente, agora, devemos explicar as duas propriedades dos termos que nos interessam em Ockham, e que serão os instrumentos com os quais tentaremos fazer a *quase-ponte* com Derrida.

O primeiro é termo *significatio*. Esse termo em Ockham indica uma análise que visa o processo da própria significação, juntamente com a suposição. Estas duas propriedades dos termos possibilitam o conhecimento dos conceitos.

O segundo é o termo *supponere*, que hoje indica a hipótese e o formular da hipótese, e aqui é tomado em sentido estrito, como referência³⁹. Para Ockham significa estar (um termo) em lugar daquilo que significa. Alguns tipos de suposição pertencem à semântica, como a material e pessoal, enquanto que outros como a simples, pertencem a funções sintáticas. As primeiras derivam do debate dos *aequivoca* e das *translationes*, enquanto que as segundas, do debate sobre o significado dos *appellativa*.

Segundo Paola Müller⁴⁰, podemos observar três níveis do desenvolvimento da teoria da suposição:

No primeiro momento, aparecem os vocábulos gramaticais: *supponere* e *suppositio* (Abelardo) que indica de modo confuso, por vezes ao sujeito gramatical, e por outras como *subiacere* ontológico e, *suppositum* (Prisciano) que indica o sujeito gramatical de um verbo.

³⁹ SPADE, P. V. “Supposition – The Theory of Reference”. In: *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*. Versão disponível on-line, ver bibliografia, p. 241ss.

⁴⁰ “Introdução”. In: *Guilherme de Ockham - Lógica dos Termos*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 11-111. Dentro do texto iremos nos valer desta tradução para as citações da *Lógica* ockhamiana.

No segundo momento, isto é, até a segunda metade do século XII, o vocábulo usado é *appellatio* (apelação) mais que *suppositio*, direcionada para um desenvolvimento de uma teoria mais geral dos termos, no lugar de uma lógica das classes uma lógica dos predicados.

Por fim, o terceiro momento, por volta de 1200, é caracterizado pelas disputas dialéticas, que impulsionaram o desenvolvimento da teoria da suposição, juntamente com as noções de *ampliatio* e *restrictio*, a ela subordinadas. “De fato, não surpreende que muitos dos tratados iniciem sua exposição, acentuando a função fundamental da teoria do significado para as disputas lógicas nas quais a pergunta é: ‘Do que se está falando?’ O termo que faz as vezes de sujeito, numa proposição, é ao mesmo tempo a matéria do discurso e também a verdade ou falsidade da frase. A partir desse momento, a expressão *supponere pro* terá o valor de ‘estar no lugar de’”⁴¹.

Então surge a pergunta: o que é mesmo essa teoria da suposição?

Pensemos no seguinte: Quando afirmamos ou negamos algo no discurso, seja ele qual for, oral ou escrito, estamos usando termos para compô-lo, que remetem às expressões que utilizamos para significá-los. Então alguém pergunta: Do que estamos falando? O passo seguinte é analisarmos seus termos substantivos e suas respectivas funções semânticas, as quais foram utilizadas dentro da frase, por isso *supponere* expressa um estado de lugar, o lugar ocupado pelo referente para significar algo. Trata-se do contexto proposicional.

O ponto central do qual Ockham difere de seus predecessores é este: a suposição é a propriedade do termo usada no contexto

⁴¹ *Ibidem, loc. cit.*, p. 69.

proposicional (*numquam nisi in propositione*), e esta capacidade de supor por um termo na proposição se encontra tanto no plano sintático quanto no semântico. (Aqui podemos nos referir ao fato de que este já é um ponto comum entre Ockham e Derrida, pois para ambos não há nada fora do texto).

“*Quasi pro alio positio*” é como o filósofo define o termo suposição, isto significa literalmente: *estar em lugar de*.

A palavra *suppositio*⁴² ocupa um lugar importante no pensamento filosófico-teológico de Ockham, em especial na constituição do signo lingüístico⁴³.

⁴² A distinção que Ockham faz entre suposição e apelação é a seguinte: suposição é tomada de modo amplo e estrito. Primeiro, de modo amplo, ela não se opõe à apelação (“*non distinguitur contra appellationem*”, in *Lógica dos termos*, op. cit., p. 314), portanto, está contida na suposição. Segunda, tomada de modo estrito, a suposição opõe-se à apelação. Entretanto, Ockham usa a suposição no primeiro sentido.

⁴³ “La théorie de la suppositio est l’une das contributions le plus originales et les plus intéressantes de l’Occident médiéval à l’histoire des idées logico-sémantiques. Cf. L. M. de Rijk, *Logica Modernorum*, 2 vols., Assen, 1962-67; S. EBBESEN, “Early Supposition Theory (12th-13th century)”, *Historie Épistémologie Langage* 3/1 (1981), 35-48; O. Ducrot, “Quelques implications linguistiques de la théorie médiévale de la supposition”, dans *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Parret dir., Berlin, 1976, 189-227; A. de LIBERA, “La logique médiévale et la théorie de la supposition”, *Travaux d’Histoire des Théories Linguistiques*, N° 1 (série II), Université de Paris 7, 1982, 31-57; P. V. SPADE, “The Semantics of Terms”, dans *The Cambridge History of later Medieval Philosophy*, Kretzmann, Kenny et Pinborg. dir., Cambridge, 1982, 188-196. La version occamiste de cette théorie (exposée surtout dans S. L. I, 63-77) a fait l’objet de

A teoria da suposição e sua relação com a da significação porque, por um lado, desde Aristóteles ele fora tratado sob o conceito de suposição, isto é, _____, que pode ser verdadeira, mas sua verdade só pode resultar da verificação de suas conseqüências. O problema é elaborado de modo mais específico na idade média, quando os filósofos-teólogos deste período se defrontaram com o estudo da filosofia no âmbito restrito da teologia. Isto significa dizer que para que os medievais debatessem filosofia era preciso tratar, sobretudo, das questões teológicas e, conseqüentemente, dos textos bíblicos, daí a análise lógico-semântica, em especial dos séculos XII, XIII e XIV⁴⁴ e os debates acerca do problema da *suppositio* e de sua relação com a *significatio*.

nombreuses études depuis les travaux classiques de E. A. MOODY, *The logic of William of Ockham* (New York, 1935) et de P. BOEHNER, “Ockham’s theory of supposition and the notion of truth” (1946; repris dans *Collected Articles...*, 232-267). Cf. J. SWINIARSKI, “A new presentation of Ockham’s Theory of Supposition with an Evaluation of Some Contemporary Criticisms”, *Franciscan Studies* 30 (1970), 181-217; M. M. ADAMS, “What does Ockham Mean by ‘supposition’?”, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 17 (1976), 375-391. Les ouvrages récents cités plus haut de M. M. ADAMS (*William Ockham*, 1987), P. ALFÉRI (*Guillaume d’Ockham...*, 1989) et J. BIARD (*Logique et théorie du signe...*, 1989) consacrent aussi tous les trois de substantiels développements à la théorie de la *suppositio* chez Occam”. [Apud. PANACCIO, C. *op. cit.*, p. 65, n. 41].

⁴⁴ Para maiores informações sobre este assunto ler: BOCHENSKI, I. *Historia de la lógica formal*. Madrid: Gredos, 1966. KNEALE, W. e Martha. *O desenvolvimento da lógica*. (Trad. de M. S. Lourenço). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª ed., 1991. BIARD, J. *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*. Paris: VRIN, 1989. BROADIE, A. *Introduction to Medieval*

Com significado denotativo, a suposição pode apresentar-se de 3 modos: A) na forma *simples*; quando o conceito não significa algo individual, mas genérico. Assim, o termo está no lugar do conceito significando algo ‘comum’⁴⁵, como no exemplo “homem é uma espécie”. “Há suposição simples, quando um termo supõe por uma intenção da alma, mas não é tomado significativamente”. B) Na forma *pessoal*, isto é, quando os termos podem estar no lugar daquilo que significam (reais e singulares), como no exemplo “a mulher dança”, quer dizer, quem dança pode ser Joice, Joana, etc. C) Na forma *material*: quando o termo não supõe significativamente, mas pela palavra falada ou escrita que o constitui, é do terceiro tipo, o *material*, como no exemplo “mulher é um nome”, pois não significa que o termo “mulher” esteja no lugar de um indivíduo singular ou de um conceito. “Assim, é evidente que em “mulher” é um nome”, ‘mulher’ supõe por si mesmo e, todavia, não significa a si mesmo. De maneira similar, na proposição ‘mulher’ está escrito’, pode haver

Logic. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1987. MOODY, E. “History of Medieval Logic”. In: *The Encyclopedia of Philosophy*. London-New York, v. 3-4, p. 528-534. MUÑOZ GARCIA, A. (ed.). *Alberti de Saxonia: Quaestiones in Artem Veterem*: Edición crítica. Maracaibo: Editorial de la Universidad del Zulia, 1988. PINBORG, J. *Logica e Semantica nel Medioevo*. Torino: Editore Boringhieri, 1984.

⁴⁵ Este algo ‘comum’ interessa a Ockham no momento em que ele sai do terreno da pura lógica, e entra no terreno metafísico, perguntando-se o que corresponde a esse algo ‘comum’, que o termo de uma proposição designa no caso desta *suppositio*.

suposição material, porque o termo supõe por aquilo que está escrito”⁴⁶.

Para cada tipo de suposição existem as respectivas subdivisões. Ockham distingue a suposição *peçoal* em *discreta* e *comun*. A suposição *peçoal comun*, por sua vez, é dividida em *confusa* e *determinada*. Quando dizemos: “João é um homem” ou “este é um homem”, observa Ockham, o termo designa um só indivíduo, e então a suposição *peçoal* é *discreta*. Ora, quando o termo suponente é representado por um nome comum, como no exemplo, “o homem dança”, obtemos a suposição *peçoal comun*. Por sua vez, a suposição comum é *determinada*, como no exemplo, “o homem dança”, pode-se inferir: “logo, este ou aquele homem, Pedro, João, etc. dança”; assim, ocorre uma passagem com a disjunção (logo) para as proposições singulares (Pedro, João, etc.). E, quando não for *determinada*, a suposição *peçoal* será *confusa*. O exemplo é de Ockham: “homem é um animal”. Neste caso, o termo ‘animal’, permite inferências do tipo: “todo homem é este animal ou aquele animal”. Esta supõe de maneira confusa, pois não é possível inferir uma disjunção, então pode-se inferir uma disjunção de singulares, validando a proposição “todo homem é um animal, portanto, todo homem é este ou aquele animal”.

Já o conceito de *significatio* tem sua origem no termo grego λεκτ v, em latim *significabile*, neste contexto entendido como “o

⁴⁶ OCKHAM, G. de. *Summa Logicae*. Oph. N. Y.: S. Bonaventure, 1974, I, c. 64, p. 195-197. *Lógica dos Termos*, loc. cit., p. 315-317. (Esta edição latina será utilizada nas respectivas notas de rodapé, sempre com indicação posterior da edição em língua portuguesa citada anteriormente). Quanto à divisão da suposição ockhamiana, iremos nos ater a ela mais adiante, ao retornarmos a este ponto.

conceito ou a representação usada para a referência objetiva, ao passo que a própria referência objetiva é designada como *suppositio*. Mas, além das idéias dos estóicos, essa doutrina inclui a separação dos dois aspectos do significado, atribuindo o primeiro aos termos tomados isoladamente, o segundo aos conjuntos, ou seja, às proposições. Doutrina idêntica era exposta na Idade Média por Ockham (*Summa Logicae*, I, 63)⁴⁷.

Para Ockham, segundo De Andrès, podemos dizer que toda a lógica está dominada pela palavra signo e seus correspondentes: significar, significado, significante, etc⁴⁸.

De acordo com Merino, a significação é uma relação com a realidade. “El signo, pues, es una permanente referencialidad a lo existente; y su misión el la de hacernos pensar sobre un fondo ontológico y empírico. El signo el la mostración de lo que existe y es permanente referencia expresiva de la realidad real”⁴⁹.

Quanto à significação em Guilherme de Ockham é interessante notar que ela ocorre numa proposição que está sob suposição *pessoal*. Por enquanto, sobre este tipo de suposição é necessário saber que “somente um categorema (termo que possui significação

⁴⁷ ABBAGNANO, N. *Verbetes Significação ou Significado Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 890.

⁴⁸ DE ANDRÈS, T. *Loc. cit.*, p. 77-149.

⁴⁹ MERINO, J. A. *Historia de la Filosofía Franciscana*. Madrid: BAC, 1993, p. 324.

determinada) que seja extremo de uma proposição tomado significativamente, supõe pessoalmente”⁵⁰.

“Já foi dito que Ockham introduz uma substancial inovação quando afirma a função significativo-lingüística da *suppositio* em contraposição a uma mera função significativa que havia caracterizado a tradição lógica precedente”⁵¹.

Toda a lógica de Ockham está sob o domínio deste termo: *signum*.

Poder-se-ia agora perguntar: o que são os signos lingüísticos? Seguindo Boécio, Ockham define os termos, que são mentais, como signos naturais da coisa significada no intelecto⁵².

“Ockham dá dois possíveis significados à expressão ‘signo’: num primeiro sentido, ele indica tudo aquilo, cuja apreensão

⁵⁰ *Summa Logicae. loc. cit.*, c. 69, p. 208. “Circa quam est sciendum quod solum categorema, quod est extremum propositionis, significative acceptum, supponit personaliter” (*Lógica dos termos*, p. 328).

⁵¹ BOTTIN, F. *La scienza degli occamisti*. Bologna: Maggioli Editore, 1982, p. 81. “Già si è detto che Ockham introduce una sostanziale innovazione quando afferma la funzione significativo-linguistica della *suppositio* in contrapposizione ad una mera funzione significativa che aveva caratterizzato la tradizione logica precedente”.

⁵² *Summa Logicae. Op. cit.*, I, c. 12, 14-28, p. 41-42. “(...) et B o e t h i u s in commento super *Perihermeias* vocat intellectum. Unde vult quod propositio mentalis componitur ex intellectibus: non quidem ex intellectibus qui sunt realiter animae intellectivae, sed ex intellectibus qui sunt quaedam signa in anima significantia alia et ex quibus propositio mentalis componitur (...)” (*Lógica dos Termos*, p. 153).

leva ao conhecimento de qualquer outra coisa, embora não forneça o primeiro conhecimento, mas se limita a tornar atual um conhecimento já presente sob a forma de *habitus*. Num segundo sentido, indica aquilo que conduz ao conhecimento de alguma coisa e tem a capacidade de supor por ela ou de ajuntar-se a ela numa proposição, como no caso dos sincategoremáticas, dos verbos e daquelas partes do discurso que não têm uma significação completa. É exatamente nesse sentido que Ockham utiliza o termo ‘signo’ ao longo da *Summa Logicae*.⁵³

Por correspondência às duas definições de signo, há dois níveis de significação: um é o significativo-representativo, que é próprio da imagem (*imago*) e da marca (*vestigium*), que recordam na mente algo que anteriormente já fora conhecido, significando-o, produzindo, contudo, um novo conhecimento. O outro, é aquele que De Andrés o intitula significativo-lingüístico, diferenciando-se do primeiro por não possuir um caráter recordativo, produzindo um conhecimento primário.

Vimos que, segundo Ockham, significar é o remeter do signo a uma realidade nova, diferente de si, trazida por uma outra (segunda) realidade significativamente para a primeira realidade.

Segundo Ockham, os termos são signos lingüísticos, enquanto tornam presentes ou evocam na mente objetos extramentais. Signo, no primeiro sentido é indicado por tudo aquilo, cuja apreensão leva ao conhecimento de qualquer outra coisa, embora não forneça o primeiro conhecimento, mas se limite a tornar atual um conhecimento já presente sob a forma de *habitus*. Num segundo sentido, signo indica aquilo que conduz ao conhecimento de alguma coisa e tem a

⁵³ MÜLLER, P. *Loc. cit.*, p. 30.

capacidade de supor por ela ou de ajuntar-se a ela numa proposição, como no caso dos sincategoremas (todo, algum, qualquer, etc), dos verbos e daquelas partes do discurso que não tem uma significação completa.

No segundo sentido, o signo não é mais entendido, como no primeiro sentido, de modo representativo, mas enquanto *dat intelligere*, isto é, produz na mente uma intelecção ou uma significação. Podemos observar que, ainda neste sentido, o signo é caracterizado pela sua capacidade de supor, fruto de sua própria definição. Portanto, signo, significado e suposição possuem uma estreita relação, quando inseridos no contexto proposicional, por isso termo e signo possuem uma ligação.

Os signos podem ser orais, escritos e mentais. Os dois primeiros, por serem de natureza convencional, não significam nada a não ser de modo arbitrário e, por convenção, enquanto que os terceiros produzidos naturalmente, por meio da interação do objeto e do intelecto, significam de modo natural e necessário⁵⁴. Para Ockham, um *fictum* (ficção) é um conteúdo mental correspondente a uma coisa real ou possível, como por ex., um unicórnio. Para Derrida, seguindo Husserl, “o signo é originariamente trabalhado pela ficção”⁵⁵.

Primeiramente, Ockham nos apresenta a teoria da significação. Mas a suposição aparece em primeiro plano, também em Guilherme de Shyreswood e em Pedro Hispano, como uma propriedade

⁵⁴ Cf. MAURER, A. “William of Ockham on Language and Reality”. In: *Miscellanea Mediaevalia*, 13/2 (1981), p. 795-802.

⁵⁵ DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 66.

dos termos ou signos lingüísticos⁵⁶; mais tarde, Ockham se distanciará desta aproximação. Ela será caracterizada pela extensão da suposição dos signos orais ou escritos para os signos conceituais, que significam um referente de modo natural e necessário. Deste modo, podemos afirmar em termos derridianos que houve aí um ‘descentramento’.

Na parte final da *Lógica dos Termos*⁵⁷, Ockham trata da suposição após ter tratado da significação dos termos. “As proposições são como a própria matéria de que é feito o saber: toda a nossa ciência consiste em proposições, e não há nada diferente delas que possa ser sabido. As proposições se compõem de termos (pensamentos, falados ou escritos), que são os universais. Esses termos só podem entrar em proposições objetos de ciência por terem uma significação. Diz-se que um termo significa o objeto de que ‘faz às vezes’, isto é, de que é o substituto na proposição. Essa função do termo, que consiste em fazer às vezes do objeto, chama-se *suppositio*”⁵⁸.

Identificar o tipo de suposição dos termos numa proposição é necessário para que possamos distinguir o tipo de discurso que estamos proferindo. Desta forma, para o *Venerabilis Inceptor*, a *suppositio* é a dimensão semântica ou significativa dos termos na proposição⁵⁹. Isto significa que os termos podem estar no lugar daquilo que

⁵⁶ *Summa Logicae*, I, c. 63, p. 193-195 (*Lógica dos Termos*, p. 313-315).

⁵⁷ *Ibidem*, *loc. cit.*, p. 195-238 (*Lógica dos Termos*, p. 313-359).

⁵⁸ GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 801.

⁵⁹ Esta perspectiva proposicional mostra que para Ockham os conceitos são signos lingüísticos, que exercem sua função significativa na proposição, através da suposição. “*Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio, ita*

significam (reais e singulares), como no exemplo “o homem dança”, quer dizer, quem dança pode ser Paulo, João, etc. O primeiro tipo de *suppositio* chama-se *pessoal*.

“Suposição pessoal, universalmente, é aquela em que o termo supõe pelo seu significado, seja tal significado uma coisa fora da alma, uma palavra falada, uma intenção da alma, uma palavra escrita, ou o que quer que ainda se possa imaginar; de sorte que, toda a vez que o sujeito ou o predicado de uma proposição supõe por seu significado, de tal maneira que seja tomado significativamente, a suposição é sempre pessoal”⁶⁰.

O segundo tipo é o *simples*, e ocorre quando o conceito não significa algo individual mas genérico. Assim, o termo está no lugar do conceito significando algo ‘comum’⁶¹, como no exemplo “homem

quod, quando terminus stat in propositione pro aliquo..., supponit pro illo”. *Summa logicae*, I, c. 63, p. 193 (*Lógica dos Termos*, p. 314). Cf. T. de Andrés, *op. cit.*, p. 231].

⁶⁰ *Summa Logicae*, I, c. 64, p. 195. *Suppositio personalis, universaliter, est illa quando terminus supponit pro suo significato, sive illud significatum sit res extra animam, sive sit vox, sive intentio animae, sive sit scriptum, sive quodcumque aliud imaginabile; ita quod quodcumque subiectum vel praedicatum propositionis supponit pro suo significato, ita quod significative tenetur, semper est suppositio personalis”*. (*Lógica dos termos*, p. 315-316).

⁶¹ Este algo ‘comum’ interessa à Ockham no momento em que ele sai do terreno da pura lógica, e entra no terreno metafísico, perguntando-se o que corresponde a esse algo ‘comum’ que o termo de uma proposição designa no caso desta *suppositio*.

é uma espécie”. “Há suposição simples, quando um termo supõe por uma intenção da alma, mas não é tomado significativamente”⁶².

E quando o termo não supõe significativamente, mas pela palavra falada ou escrita que o constitui é do terceiro tipo, o *material*, como no seguinte exemplo “homem é um nome”, pois não significa que o termo “homem” esteja no lugar de um indivíduo singular ou de um conceito. “Assim, é evidente que em “‘homem’ é um nome”, ‘homem’ supõe por si mesmo e, todavia, não significa a si mesmo. De maneira similar, na proposição ‘‘homem’’ está escrito’, pode haver suposição material, porque o termo supõe por aquilo que está escrito”⁶³.

Contra Guilherme de Shyreswood, sobre a suposição *pessoal*, afirma Ockham: “A partir disso, é evidente que não descrevem suficientemente a suposição pessoal os que dizem que há tal suposi-

⁶² *Summa Logicae*, I, c. 64, p. 196. (...)Suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative. Verbi gratia sic dicendo ‘homo est species’ iste terminus ‘homo’ supponit pro intentione animae, quia illa intentio est species; et tamen iste terminus ‘homo’ non significat proprie loquendo illam intentionem, sed illa vox et illa intentio animae sunt tantum signa subordinata in significando idem, secundum modum a l i b i expositum”. (*Lógica dos Termos*, p. 316).

⁶³ *Ibidem, op. cit.*, I, c. 64, p. 196-197. (...) Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce pro scripto. Sicut patet hic ‘homo est nomen’, li homo supponit pro se ipso, et tamen non significat se ipsum. Similiter in ista propositione ‘homo scribitur’ potest esse suppositio materialis, quia terminus supponit pro illo quod scribitur”. (*Lógica dos Termos*, p. 317).

ção, quando um termo supõe por uma coisa². A definição [correta] é a seguinte: ‘A suposição é pessoal, quando um termo supõe pelo seu significado e significativamente’⁶⁴.

Entretanto, Ockham privilegia a *suppositio personalis*, pois está estreitamente ligada à função significativa dos termos numa proposição. “La supposition d’un terme, c’est, dirait-on aujourd’hui, la fonction référentielle de terme pris en contexte propositionnel”⁶⁵.

Ockham – um pensador medieval atual?

Longe de qualquer simplificação, e mais longe ainda da tentação de ver em Ockham o que muitos viram em Tomás de Aquino: o profeta que disse tudo o que os pósteros haveriam de formular corretamente - longe disso, cremos válido acenar, como outros já fizeram, para algumas semelhanças existentes entre Ockham e pensadores dos séculos posteriores que o seguiram. De forma genérica, tal

² Cito nota do próprio autor: Guilherme de Shyreswood. *Introductiones in logicam*, cap. *De suppositione*: “Pessoal, porém, quando supõe o significado, mas pela coisa subordinada (*quae subest*), como o homem corre” (ed. M. Grabmann, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung* 10. München, 1937, p. 75).

⁶⁴ *Summa Logicae*, I, c. 64, p. 195. “Ex quo patet quod non sufficienter describunt suppositionem personalem dicentes quod suppositio personalis est quando terminus supponit pro re. Sed ista est definitio quod ‘suppositio personalis est quando terminus supponit pro suo significato et significative’”. (*Lógica dos Termos*, p. 315-316).

⁶⁵ PANACCIO, C. *Les mots, les concepts et les choses: la sémantique de Guillaume d’Occam et le nominalisme d’aujourd’hui*. Paris: Bellarmin-Vrin, 1991, p. 35.

proximidade é desenvolvida por C. Valverde com as seguintes palavras:

“El nominalismo inglés, iniciado por Ockham, tendrá repercusiones decisivas hasta nuestros mismos días. En la Europa de los siglos XV y XVI se explicó el nominalismo en cátedras dedicadas a él, y pensadores de la categoría de Francisco Suárez recibieron todavía su influencia. En el siglo XVII y XVIII, los empiristas ingleses, Hume más que ninguno, derivan hacia el nominalismo ockhamista; de ellos dependen los ilustrados y enciclopedistas franceses del XVIII y del XIX, y, ya en el siglo XX, nominalistas son los neopositivistas más radicales como Ludwig Wittgenstein y Bertrand Russell, los filósofos analíticos del lenguaje, los estructuralistas y los ‘posmodernos’”⁶⁶.

Sobre a influência de Ockham na modernidade é preciso distinguir Ockham e o ockhamismo e Ockham e o nominalismo. Ockham teve poucos discípulos, não fundou escola, nem propôs um sistema⁶⁷. O que o ockhamismo toma de Ockham, ou o que os anti-ockhamistas atribuíam a Ockham nem sempre representa o pensamento correto dele. Analogamente podemos dizer que entre Platão e o neoplatonismo, Kant e o neokantismo acontece algo semelhante. Isto não significa que Ockham não tenha exercido grande influência nos ambientes universitários, como a influência acima de tudo metodológica no *Merton College* e a influência de conteúdo na teoria do *impetus* da universidade de Paris.

⁶⁶ VALVERDE, C. *Genesis, estructura y crisis de la modernidad*. Madrid: BAC, 1996, p. 8.

⁶⁷ O texto que se segue baseia-se em BECKMANN, J. P. *Wilhelm von Ockham*. München: Beck, 1995, p. 172-191.

Cabe também observar que, após a impressão de incunábulos ockhamianos no início da era da imprensa, a última edição da *Suma da Lógica* data do ano de 1675 e de alguns escritos de cunho político é de 1614, o que significa dizer que entre 1496 e 1967 - isto é, quase 500 anos -, os *Comentários às Sentenças* não conheceram nenhuma edição.

Mesmo assim, através de terceiros, Ockham exerceu um influxo não despreciando sobre a modernidade. Através de Gabriel Biel, foi grande sua influência sobre Lutero, que dele tomou noções como as da onipotência divina, da liberdade divina com relação à justificação, da distinção entre fé e conhecimento, etc.

Da mesma forma, através de Suárez, vai atingir Leibniz, por exemplo, na teoria da unidade (como uma forma transcategorial ou transcendental do ser); e Kant, por exemplo, na teoria do caráter transcendental da quantidade e da relação, que não se atribuem às coisas como acidente, mas como algo que lhes cabe antes de qualquer classificação categorial.

No século XX – o que aqui nos interessa especificamente – a influência de Ockham apresenta-se sempre maior e de modo cada vez mais sistemático.

Para tanto, podemos tomar como modelo o princípio de economia também chamado de “navalha de Ockham”. Já Leibniz percebeu que a palavra “coisas” (*entia*) não cabia corretamente no enunciado atribuído a Ockham (“as coisas não devem ser multiplicadas sem necessidade”). Peirce captou o sentido autêntico da máxima ockhamiana, ao afirmar que, em lógica, não se devem admitir elementos independentes mais que os necessários⁶⁸. Nada a admirar se

⁶⁸ PEIRCE, Ch. S. *Collected Papers* 6. 24 (Cambridge, 4 ed., 1974). [Apud. J. P. BECKMANN, *op. cit.*, p. 187].

este autor, realista confesso de tradição scotista, acabasse afirmando que “nunca houve uma máxima lógica mais radical para o trabalho científico que a navalha de Ockham”⁶⁹.

Como nota J. P. Beckmann, na mesma linha colocam-se também B. Russell, M. Schlick (“designar plena e claramente as coisas do mundo com um mínimo de conceitos”)⁷⁰ e, mais que todos, L. Wittgenstein.

“Ockham e seus sucessores deram, assim, grande importância a questões de lógica, teoria do conhecimento e análise da linguagem. A tal ponto que, ao lê-los pode-se ter a impressão de estar lendo textos de filosofia analítica contemporânea”⁷¹.

Nesta linha permito-me indicar, a modo de conclusão, dois artigos publicados em revistas brasileiras. O primeiro é de E. Perini Santos⁷², e o segundo de F. Bottin⁷³. O problema explicitado pelo

⁶⁹ *Loc. cit.*, 5.60, *Apud* J. P. BECKMANN, *ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 189s.

⁷¹ NASCIMENTO, C. A. *O que é Filosofia Medieval*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992, p. 67.

⁷² PERINI SANTOS, E. “Os termos absolutos em Ockham e designadores rígidos em Kripke e Putnam”. In: *Cadernos de Filosofia da Ciência*. Campinas, 1997, s. 3, v. 7, n. 2, p. 121-148; *Id.* “Linguagem e Interpretação: o recurso à linguagem mental em Ockham”. In: *Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, v. 45, n. 3, p. 339-348. “Esta apresentação geral de termos absolutos ockhamianos e designadores rígidos da filosofia contemporânea permite perceber o que separa e o que aproxima conjuntos de teses semânticas, epistemológicas ou metafísicas tão distantes no tempo”.

primeiro autor é o seguinte: “A significação dos termos é equivalente à significação de sua definição?”. A partir deste problema, o autor faz uma aproximação entre os termos absolutos em Ockham e os designadores rígidos em Kripke e Putnam. Este problema remete para outro, a saber: a origem da significação dos termos na experiência. Os termos absolutos em Ockham são aqueles termos que possuem uma definição natural, pois se originam na experiência das coisas. Os designadores rígidos são como os termos absolutos, os nomes próprios que se comportam rigidamente, isto é, significam sempre o mesmo indivíduo em qualquer lugar e descrição que a ele possa ser relacionada.

Quanto ao segundo texto, Bottin trata da questão mental dos atos do pensamento e a linguagem mental. Ockham antecipou de certa forma, conforme este autor, a teoria da representação que está presente em Putnam.

“Desconstrução” como “Navalha”?

A título de uma conclusão, procuramos mostrar os dois ‘quase-conceitos’ de desconstrução e de navalha, pois tanto num quanto no outro identificamos uma possível interpretação de um ponto cen-

⁷³ BOTTIN, F. “Linguaggio mentale e atti di pensiero in Guglielmo di Ockham”. In: *Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, v. 45, n. 3, p. 349-359. “Nell’analisi proposta da Putman intesa a ‘negare connessioni necessarie fra le rappresentazioni e i loro riferimenti’, Putnam ripercorre in parte la via seguita da Ockham e conclude com il logico medievale non solo che ‘se esistono rappresentazioni mentali che si riferiscono necessariamente (a cose esterne), esse devono essere della medesima natura dei concetti, e non di quella delle immagini’, ma anche che ‘i concetti sono segni usati in un certo modo [...] anche se il segno indipendentemente dal suo impiego non è il concetto [...] i segni da soli non si riferiscono intrinsecamente a nulla’”.

tral: o de estarem sempre agindo no pensamento de seus autores, mesmo que não estejam sendo explicitados, pois são pressupostos em ambos. É mais, ainda, referem-se a formas de economia no uso dos elementos da linguagem, os quais podem tornar opaca a realidade e sem a possibilidade de sempre reinterpretá-la, onde a idéia de uma verdade representada não existe mais, de uma verdade pronta, mas de um *facere veritatem* (fazer a verdade), expressão agostiniana que tanto repetiu Derrida.

Encerramos o texto com a citação:

“Após ter fechado a farmácia, Platão retirou-se, ao abrigo do sol. Caminhou alguns passos na sombra, em direção ao fundo da reserva, curvou-se sobre o *phármakon*, decidiu analisar. Na espessura líquida, tremulando no fundo da droga, toda a farmácia se refletia, repetindo o abismo de seu fantasma. Ele queria isolar a boa da má, a verdadeira da falsa. Ele se curva ainda: elas se repetem mutuamente.

Portanto o *phármakon* numa mão, o cálamo na outra, Platão transcreve o jogo das fórmulas murmurando. O recinto fechado da farmácia amplifica desmesuradamente a ressonância do monólogo. A fala enclausurada bate-se nos cantos, palavras se desprendem, trechos de frases separam-se no tempo de um trajeto, nele se traduzem, rearticulam-se, repercutem-se, contradizem-se, formam histórias, retornam como respostas, organizam suas trocas, protegem-se, instituem um comércio interior, tomam-se por um diálogo. Pleno de sentido. Toda uma história. Toda a filosofia”⁷⁴.

⁷⁴ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão. Loc. Cit.*, p. 123.

Referências bibliográficas

a. obras principais:

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ALFERI, P. *Guillaume d'Ockham. Le singulier*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.
- BECKMANN, J. P. *Wilhelm von Ockham*. München: Beck, 1995.
- BOCHENSKI, I. M. *História de la lógica formal*. Madrid: Gredos, 1966.
- BORNHEIM, G. "Sujeito, Objeto e outras paragens". In: *Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, março 2002, v. 47, n. 2, p. 35-39.
- BOTTIN, F. *La scienza degli occamisti*. Bologna: Maggioli Editore, 1982.
- _____. "Linguaggio mentale e atti di pensiero in Guglielmo di Ockham". In: *Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 45 (2000), n. 3.
- CAPUTO, J. "Por amor às coisas mesmas". In: *Às margens: A propósito de Derrida*. Paulo Cesar Duque-Estrada (Org). Rio de Janeiro: Editora do Rio e Edições Loyola, 2002, p. 29-48.
- DE ANDRÉS, T. S. J. *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del Lenguaje*. Madrid: Editorial Gredos, 1969.
- DE OLIVEIRA, N. F. "Hegel, Heidegger, Derrida: Desconstruindo a mitologia branca". In: *Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 47, n. 1, março de 2002, p. 81-97.
- _____. "A odisséia da pós-modernidade". In: *Segundo Caderno, ZH*, 14/08/1993, p. 10.
- DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- _____. *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- _____. *Salvo o nome*. São Paulo: Editora Papirus, 1995.
- _____. *Da Gramatologia: lingüística e Gramatologia*, tradução on-line em <http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/textos.htm>,
- _____. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- _____. *A voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

- DUQUE-ESTRADA, P. C. “Derrida e a escritura”. In: *Às margens: A propósito de Derrida*. Paulo Cesar Duque-Estrada (Org). Rio de Janeiro: Editora do Rio e Edições Loyola, 2002, P. 9-28.
- GHISALBERTI, A. *As raízes medievais do pensamento moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- _____. *Guilherme de Ockham*. (Trad. de Luis A. De Boni). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GRAHAM, G. *Filosofia das Artes: introdução à estética*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- MERINO, J. A. *Historia de la Filosofía Franciscana*. Madrid: BAC, 1993.
- MICHON, Ce. *Nominalismo - La théorie de la signification d’Occam*. Paris: VRIN, 1994.
- MUÑOZ GARCIA, A. (ed.). *Alberti de Saxonia: Questiones in Artem Veterem*: Edición crítica. Maracaibo: Editorial de la Universidad del Zulia, 1988.
- NASCIMENTO, C. A. R.. *O que é Filosofia Medieval*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.
- OCKHAM, G. de. *Summa Logicae*. OPh. N. Y.: S. Bonaventure, 1974.
- _____. *Quodlibeta Septem, OTh*. N. Y.: St. Bonaventure, 1980.
- _____. *Lógica dos Termos*. (Trad. de Fernando P. Fleck). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- PANACCIO, C. Les mots, les concepts et les choses: la sémantique de Guillaume d’Occam et le nominalisme d’aujourd’hui. Paris: Bellarmin-Vrin, 1991.
- PERINI SANTOS, E. “Linguagem e interpretação: o recurso à linguagem mental em Ockham”. In: *Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, v. 45, n. 3.
- _____. “Os termos absolutos em Ockham e designadores rígidos em Kripke e Putnam”. In: *Cadernos de Filosofia da Ciência*. Campinas, 1997, s. 3, v. 7, p. 121-148.

- ROCHA, V. M. da. *A rosa azul cintilante: sobre a experiência estética sublime na poética de Arthur Barrio*. Porto Alegre: UFRGS, Departamento de Artes Visuais, 2002. Disponível em <http://www.biblioteca.ufrgs.br/bibliotecadigital/2002-2/tese-art-0347328.pdf>
- SPADE, P. V. *Thoughts, Words and Things. An Introduction to late Mediaeval Logic and Semantics Theory*. 1996, version of copyright in: www.pvspade.com/Logic
- STEIN, E. *Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- _____. *Epistemologia crítica da modernidade*. Ijuí: Editora Unijuí, 1991.
- _____. *Pensar é pensar a diferença – filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Editora Unijuí, 2002.
- VALVERDE, C. *Genesis, estructura y crisis de la modernidad*. Madrid: BAC, 1996.
- VATTIMO, Gianni. “A filosofia e o declínio do Ocidente”. In: *Para navegar o século XXI (21) –Tecnologias do imaginário e cibercultura*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 55-69.

b. *outra obras:*

- BIARD, J. *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*. Paris: VRIN, 1989.
- DE LIBERA, A. “La logique médiévale et la théorie de la supposition”, *Travaux d’Histoire des Théories Linguistiques*, N° 1 (série II), Université de Paris 7, 1982, p. 31-57.
- DE OLIVEIRA, N. F. *Tractatus Ethico-Politicus: Genealogia do Ethos Moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- JOHNSON, C. *Derrida*. São Paulo: UNESP, 2001.

- PERGUEROLES, J. “La hermenéutica de Gadamer y la desconstrucción de Derrida”. In: *Pensamiento*. Madrid, vl. 55, n. 213, septiembre-diciembre 1999, p. 483-490.
- POLO, L. *Nominalismo, idealismo y realismo*. Pamplona: EUNSA, 2001.
- SANTOS PERINI, E. “A relação entre *Suppositio* e *Significatio* na *Summa Logicae* de Guilherme de Ockham”. In: *Trans/form /ação*: revista de filosofia da UNESP. São Paulo: Editora UNESP, v. 19, 1996, p. 195-203.
- VILA-CHÃ, J. J. “Significação e diferença: Derrida e a Desconstrução da fenomenologia Husserliana da Linguagem”. In: *Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, junho 2002, v. 47, n. 2, p. 117-260.

A “UTOPIA REALISTA” DE JOHN RAWLS E O TERRORISMO SUICIDA

Antonio Henrique Nogueira
Universidade Federal de Pelotas

Neste trabalho proponho-me analisar algumas implicações do modelo do Direito dos Povos, confrontando-o com as condições de possibilidade de uma decisão política real seguir tal modelo. Nenhum Estado existente real satisfaz o modelo ideal de um povo decente na perspectiva dos Direitos dos Povos enquanto modelo aponta para o comportamento de um Estado para agir por razões certas e em conformidade com uma família de concepções políticas de justiça social, isto é, comportar-se como se fosse um povo decente. O combate aos males que afetam a história dos homens, propósito central de teoria de Rawls, justifica a discussão de alternativa às organizações de Estados historicamente constituídos e de suas relações mútuas. Historicamente, há muitas e diversas experiências para evitar muitos desses males, umas mais bem sucedidas do que outras. Diversos são os fatores emancipacionistas, descolonialistas ou de dominação que provocam uma rede de relações autoimplicantes benéficas e/ou malélicas, que se mostram, na sua especificidade, importantes para a própria história do homem. Porém, é com estas mesmas experiências, e relações de poder e saberes historicamente constituídos que a humanidade, como um todo, conta para preservar-se com um certo sentido.

O exemplo do terrorismo-suicida, ainda que seja consequência das relações políticas existentes, não encontra fundamento numa razão pública assim como também não, essas mesmas políticas. O critério de razoabilidade é o que propõe Rawls, porquanto significa

comprometer-se reciprocamente com as decisões a partir daquelas experiências que possam ser estendidas a um maior número de indivíduos.

Dito isto, proponho, a seguir, um exercício de interpretação das implicações em usar o Direito dos Povos como referência para justificar as análises de críticos à política dos EUA, logo após os atentados de 11/09/2001. Além disso, traço um paralelo entre a proposta de Rawls e as conclusões de Foucault em “Verdade e as formas jurídicas” e, também, problematizo a própria noção de povo que é central da obra de Rawls frente a noção de maioria, cara às democracias deliberativas. Penso que, é compatível com o Direito dos Povos, o direito de assistência na caracterização da família de concepções políticas, por incluir dos direitos humanos que por conseqüência, não deveria ficar excluído da sociedade dos povos decentes, os povos historicamente onerados.

Na introdução ao Direitos dos Povos, Rawls diz tratar-se de *“uma concepção particular de direito e justiça, que se aplica aos princípios e normas do Direito e da prática internacionais.”*¹ Entende ele que cada povo membro da Sociedade dos Povos razoáveis tem seu próprio governo, podendo ser ele democrático, liberal e constitucional ou governo não liberal, mas decente. Na nota 2, Rawls define o conceito de povo decente como aquela *“sociedade não necessariamente liberal cujas constituições cumprem certas condições especificadas de direito e justiça política, com associações ou grupos na qual os cidadãos ou grupos exercem o direito de participar de decisões políticas e que honram os Direitos dos Povos.”*

Então, o que Rawls nos fornece de entrada a sua obra são alguns conceitos não completamente esclarecidos e algumas relações

¹ *Direitos dos Povos*, p. 3

entre eles, também não esclarecidas, porque o Direito dos Povos refere-se aos princípios de direito e justiça que regulam as relações institucionais entre os povos liberais ou decentes, os quais, internamente, admitem uma forma de governo e instituições que se orientam por princípios de justiça e direito próprios, com um sistema de consulta decente que inclui a participação dos cidadãos, honrando os princípios de direito e justiça da sociedade que o inclui como povo. Dito de outro modo, cada cidadão honra os princípios de direito e justiça de uma sociedade de povos participando politicamente de uma sociedade membro daquela, seguindo princípios de direito e justiça desta sociedade. As relações políticas, internas à sociedade primeira e entre sociedades, estão reguladas por contratos específicos e definidos segundo princípios de direito e justiça próprios e o conjunto de contratos tem em comum certos princípios de direito e justiça que definem o contrato que regula as relações políticas entre povos. Estes princípios de direito e justiça servem de orientação para todas as formas de cooperação e de instituições de interesse mútuo.

Por Direitos dos Povos, podemos entender, também, como uma reflexão sobre as condições de possibilidade de uma “utopia possível” de povos bem ordenados virem a cooperar entre si, dar assistência a povos onerados e com direito à guerra justa, desde que interna e externamente operem segundo específicos princípios de direito e justiça.

O plano proposto por Rawls para estender uma idéia geral de contrato social a uma Sociedade de Povos permite-nos e estimula-nos, de uma forma genérica, usá-lo como critério para identificar se uma sociedade real poderia ser membro e participar dessa “utopia possível”. De uma forma geral, qualquer sociedade que pretenda ser uma candidata, por exemplo, a povo decente, deve responder a si mesma, fazer um “exame de consciência”, perguntar-se se segue

princípios de justiça e direito, se suas instituições têm um sistema de consulta decente com participação política de seus cidadãos e, mais, queira cooperar com suas sociedades de modo razoável, segundo princípios de justiça e direito acordados mutuamente. São estas condições construídas historialmente e testadas numa praxis.

Por outro lado, não se pode usar Direitos dos Povos como um tratado de direito internacional, pois o próprio Rawls desautoriza este uso. Porém, numa situação política prática, que envolva assuntos de relações internacionais, quando pensada para além dos seus limites de possibilidade, Direitos dos Povos pode ser testado como um modelo a ser seguido por retratar um “*mundo social alcançável que combine o direito político e a justiça para todos os povos liberais e decentes em uma sociedade de povos.*”²

Agora, diante de uma questão atual, como a do terrorismo suicida, tomado como um dos males da história humana, podemos admitir, como hipótese, que ele se nutre do espaço criado pela injustiça política, tomada num sentido amplo. Para Rawls, uma maneira de enfrentar este mal, enquanto que afeta a história humana, levando-o ao desaparecimento, seria aplicar políticas sociais justas (ou pelo menos decentes). Porém, Rawls deixou de lado muitos problemas imediatos da política externa contemporânea no conjunto de sua obra. Porém, é razoável compreender o terrorismo sob a ótica da injustiça social e que dela se aproveita sem qualquer justificação, pois assim o vêem alguns críticos, conforme artigos publicados em jornais e periódicos após o dia 11/9/2001.³, por jornalistas e intelec-

² *Direitos dos Povos*, p. 7

³ Ver, por exemplo, Caderno “Guerra na América” publicado na Folha de São Paulo, entre os dias 13 e 23 de setembro de 2001

tuais que ofereceram sua análise de realidade, cada um com seu referencial teórico.

Se pensarmos na perspectiva dos males que afetam a história humana, do modo como Rawls pensou no Direito dos Povos, não há como querer resolver apenas um deles e dar-se por satisfeito, nem querer resolver todos como se tratasse de tarefas a serem cumpridas, com suas especificidades e complexidades, porque o mal não é objetivo, mas constitutivo do próprio homem, tratando-se, apenas de evitar sua manifestação ou não. A solução que Rawls apresenta no Direitos dos Povos é formal e universal, o que significa dizer que o modelo é um só para enfrentar qualquer um dos males no campo da política que afetam a história humana, porquanto se orienta por princípios de direito e justiça previamente definidos. Sabe-se que não há conteúdo, aparentemente, na sua proposta, a não ser o fato de que Rawls dá preferência à justiça em relação ao bem, no seu Direitos dos Povos.

Porém, a utopia realista de Rawls encontra na realidade elementos que permitem dar a ela crédito, na medida que refere-se ao fato de que sociedades democráticas não são *“tentadas a guerrear exceto em auto defesa ou em caso de intervenção em sociedades injustas para proteger direitos humanos.”*⁴. Por extensão, pode-se dizer que a forma como a sociedade age diante de qualquer outro mal que afete a história dos homens, estaria relacionado com o seu modo de organização interna política? Particularmente, tenho a suspeita que isto ocorre, intuindo das análises feitas por políticos, intelectuais, filósofos e cientistas políticos sobre as recentes ações terroristas sobre os EUA e da própria obra de Rawls.

⁴ *Direitos dos Povos*, p. 10

Poderíamos formular, do seguinte modo, o problema a que nos propomos a esclarecer, a partir do Direitos dos Povos: o que deveria ser levado em conta para tratar o terrorismo como um mal a ser eliminado, a partir da aplicação de política social justa? Ou ainda, quais são as condições de possibilidade de se enfrentar o terrorismo⁵ com políticas sociais justas e garantir a liberdade e segurança dos cidadãos frente a este mal?

Para responder a estas perguntas, vamos partir das análises, relativas aos acontecimentos de 11/9/2001, feitas por politólogos, filósofos, sociólogos, em artigos e entrevistas publicados nos jornais, nos dias e meses que seguiram a esta data, na condição de observadores privilegiados dos acontecimentos, para, daí, pensarmos as condições que deveriam ser atendidas para que fossem possível combater o terrorismo a partir de ações orientadas segundo princípios de justiça social, inspirando-nos no Direito dos Povos.

⁵ No dia 16/9/2001, Timothy Garton, historiador e professor das universidades de Stanford e Oxford; publica, na Folha de São Paulo, o artigo “Um admirável mundo novo”. Para Timothy, o atentado do dia 11/9 foi uma catástrofe anunciada, uma vez que há anos os especialistas em segurança vinham alertando que, depois do final da guerra fria, a principal ameaça à segurança das prósperas democracias capitalistas poderiam vir de ataques terroristas. Timothy aponta três possíveis cenários para o pós 11/9: (i) seguir a política do olho por olho, dente por dente, significa que a qualquer ataque terrorista resulta em retaliação imediata, sem esperar prova; (ii) o ocidente se coloca contra o resto, invocando o artigo 5º da OTAN, enquanto a China e outras potências maiores dão apoio tácito aos estados que acolhem os terroristas; (iii) as Nações Unidas contra os terroristas, numa ação a longo prazo contra um inimigo comum e em defesa da civilização que é alicerçada nos direitos humanos de todos e em leis internacionais aplicadas a todos.

Escolhemos o caminho de não tratar diretamente o problema do terrorismo, mas tentar compreender em que os EUA, onde ocorreram os atos de terrorismo do dia 11/9, identificam-se, ou não, com características de povos liberais ou de povos decentes, para vir a compor uma Sociedade de Povos, de tal modo que o terrorismo seja combatido como um dos males que afetam a humanidade, levando em conta as opiniões de alguns intelectuais observadores, que se manifestaram em artigos após 11/9 e a teoria de John Rawls. Segundo esses observadores, o terrorismo islâmico⁶ está associado à pró-

⁶ No dia 17/9/2001, escreve Robert Fisk, correspondente britânico do “The Independent”; o artigo tem o título “Bush caminha para uma cilada”. Para Fisk, a retaliação como vingança seria uma armadilha preparada por bin Laden e com isto acaba com o regime pró-americano no Oriente Médio, desde a Arábia Saudita até o Egito, a Jordânia e outros países do Golfo. Como o mundo árabe, afogado em corrupção e ditaduras, sendo a maioria apoiada pelo Ocidente, a única ação que poderia levar os muçulmanos a atacar seus próprios líderes seria uma ofensiva dos EUA. Não se justifica que as autoridades americanas tratem o ataque a Washington e Nova Iorque como um ataque à civilização e por isso devam entrar em guerra pela democracia e pela liberdade, enquanto o Oriente Médio se transformou num vasto espaço de terror e injustiça com apoio de Bush e Tony Blair. Os atos de terrorismo da idade moderna no Oriente Médio, diz Fisk, começaram há 19 anos, quando os aliados paramilitares de Israel iniciaram, em 16 de setembro de 1982, três dias de orgia, estupros, esfaqueamentos e assassinatos nos campos de refugiados palestinos de Sabra e Chatila, matando 1.800 pessoas. Isto aconteceu logo após a invasão israelense do Líbano para expulsar a OLP do país, com aval dos EUA, morrendo 17.500 libaneses e palestinos. São considerados culpados os EUA por não agirem corretamente no Oriente Médio, pelas vendas promíscuas de mísseis àqueles que as empregariam contra civis e pela falta de consideração pela morte de dezenas de milhares

pria política interna e externa dos EUA, então, pensamos que as ações de combate ao terrorismo, com a participação dos EUA, dê-se de um modo tal como se eles fossem membros da Sociedade de Povos, como é caracterizado em Direito dos Povos. Estas condições ideais, não se cumprem, na prática, tanto no que se refere aos organismos internacionais existentes como aos demais povos, considerados como possíveis membros desta sociedade imaginada.

Vejam, pois, as condições internas a que deveria satisfazer os EUA, ou outro país, na perspectiva dos Direitos dos Povos e considerando as seguintes hipóteses:

(i) Vamos admitir que a sociedade americana seja liberal ou decente, nos termos de Rawls e que tenha uma concepção liberal de justiça, ou que cumpra certas condições de direito, política e justiça;

(ii) Que sua concepção de justiça política seja utópica, enquanto usa princípios morais para caracterizar uma sociedade razoável e justa, podendo ter qualquer um dos três princípios com as seguintes características:

“o primeiro enumera direitos e liberdades básicos a partir de um regime constitucional. O segundo atribui a esses direitos, liberdades e oportunidades uma prioridade especial, especialmente no que diz respeito às exigências dos valores do bem geral e do perfeccionismo. O terceiro assegura a todos os cidadãos os bens primários necessários para capacitá-los a fazer uso inteligente e eficaz das

de crianças iraquianas por causa das sanções cujo principal apoio é dado por Washington. Fisk critica a forma de a mídia censurar a realidade da guerra, esquecendo os motivos do atentado, voltando atenção para quem e como foi executado. Os americanos se recusam a associar sua própria reação aos acontecimentos com suas atividades no Oriente Médio.

suas liberdades”⁷, sendo que, por estes princípios substantivos de justiça, devem especificar “*as liberdades religiosas e as liberdades de expressão artística dos cidadãos livres e iguais, assim como as idéias substantivas de imparcialidade que assegurem oportunidades justas e mais adequadas para todos os propósitos e muito mais.*”⁸

Aqui encontramos, pois, alguns pontos de diferenciação pelos quais os EUA se afastam desse modelo de sociedade como os que são apontados pelas críticas de Gore Vidal⁹, manifestadas após o

⁷ *Direitos dos Povos*, p. 11

⁸ *Direitos dos Povos*, p. 20

⁹ No dia 18/9/2001, o escritor Gore Vidal, publica, na Folha de São Paulo, o artigo “algo de novo na terça-feira negra”, do qual destacamos: (i) A mídia americana há várias décadas tem sido responsável por um processo implacável de satanização do mundo muçulmano e, como conseqüência e em contraposição, um processo subliminar se desenvolve de ser os EUA a expressão do Bem (ii) No episódio do dia 11/9, bin Laden é a materialização do Mal, daí porque o Bem, materializado nos EUA pode evocar a cláusula 5 da OTAN par detonar todos os diabos que lhe deram abrigo; (iii) O governo de Bush vem rasgando os tratados subscritos pelos países civilizados, como o tratado de Kioto ou o acordo com a Rússia sobre mísseis nucleares; (iv) Vidal aponta aspectos importantes da política interna dos EUA; tanto Bush como os que o antecederam trabalham para 1% da população que é dona do país, enquanto deixam todo o resto se virar sozinho; a partir de Clinton, o secretário de justiça dos EUA é autorizado a utilizar as forças armadas contra a população civil no caso de terrorismo, assim como pode ser suspenso o *habeas-corpus* se for considerado que há terroristas entre americanos. Daí se explica que desde 11/9 a SWAT pode ser usada para perseguir árabes-americanos suspeitos; (v) Embora a população não tenha meios diretos para interferir no governo, uma sondagem da CNN e da Time de 1995, revelaram

atentado de 11/9, de onde se conclui que as liberdades básicas podem não ser asseguradas pelo governo, no caso do terrorismo, ou ainda, direito dos cidadãos podem ser sacrificados em nome da segurança do Estado.

(iii) Que “*a idéia de cidadão livre é determinada por uma concepção política e não por alguma doutrina abrangente...*”¹⁰

(iv) Que as instituições políticas e sociais promovam eficazmente a que os cidadãos adquiram esse sentido de justiça, participando da sociedade, cooperando politicamente e sejam dispostos para soluções de compromisso com os outros e, ainda, que a estrutura dessas instituições permaneça justa e estável (pelas razões certas) ao longo do tempo.

(v) A estabilidade social enraíza-se “*numa concepção política razoável de direito e justiça, afirmada por um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes.*”¹¹

(vi) A concepção política deve ter uma idéia razoável de tolerância. Com relação a este item, lemos na crítica de Vidal, que os

que 55% dos americanos acreditam que “o governo federal se tornou tão poderoso que ameaça os direitos dos cidadãos”; (vi) Gore cita Anthony Lewis, colunista do “New York Times”, como uma voz esclarecida para sugerir a Bush que deixe a unilateralidade na política externa para cooperar com outros países para conter as trevas de terça-feira, com a compreensão de suas origens e deixar de lançar provocações contra uma cultura que se opõe à cultura americana. A opinião de um colunista desse jornal é incommum, no modo como foi expressa, isto é, pela paz.

¹⁰ *Direitos dos Povos*, p. 20

¹¹ *Direitos dos Povos*, p. 21

EUA, face o terrorismo, não preenchem a condição de sociedade decente. Pois, sendo uma sociedade multicultural, contando com cidadãos árabes-americanos e muitos adeptos ao islamismo, estas pessoas estão sujeitas, hoje, a discriminação face ao processo de satanização do mundo muçulmano feito pela mídia, há várias décadas, com efeitos danosos de internalização desses valores com reflexos nas relações entre as pessoas.

Quanto ao item iv, Vidal aponta dois fatores de diferenciação em relação a um ideal de Sociedade de Povos: o governo dos EUA tem trabalhado para 1% da população que é dona do país, enquanto deixam todo resto se virar sozinho; a população não tinha meios diretos para influir no governo... Então, as instituições políticas americanas não cumprem eficazmente seu papel para que os cidadãos adquiram esse sentido de justiça se sua participação na sociedade não atinge o governo, cujas ações atendem, praticamente só o interesse de uma minoria poderosa. Há, também, uma grande apatia dos americanos com relação às eleições presidenciais.

Vejam, agora, as críticas ao EUA, referente às condições externas e em relação ao ideal de uma Sociedade dos Povos justa. Aqui as coisas parecem ser bem mais problemáticas que as condições internas. Poderíamos perguntar: as ações externas dos EUA, por exemplo, são compatíveis com as admitidas pela Sociedade dos Povos razoavelmente justa? Está o comportamento externo dos EUA de acordo com o modelo de um povo que honra o Direito dos Povos na condição de membro de uma Sociedade de Povos razoavelmente justa? Vejam como responder a estas questões a partir das seis características que Rawls apresenta no item 1.3 de sua obra, tomando as críticas citadas como procedentes.

Em primeiro lugar, a política externa dos EUA, por se identificar com o interesse em combater o terrorismo parece ser um possí-

vel ponto de partida, tanto interno como externo, para avaliá-la segundo padrão do Direito dos Povos, além do que, os discursos oficiais do seu governo apelam para uma dimensão moral que visa tornar povos liberais e decentes unidos por afinidade comum e por isto despertar o desejo de estar sob o mesmo regime constitucional, o que os aproxima dos propósitos a que se refere Rawls: cidadãos e povos “*unidos pelo que Mill denominou ‘afinidades comuns’; e, finalmente, uma natureza moral. A primeira é institucional, a segunda é cultural e a terceira exige uma ligação firme com uma concepção política (moral) de direito e justiça.*”¹² Aqui podemos compreender as críticas à política externa dos EUA, se considerarmos os povos que estão sob o governo dos EUA, povos estes com sua cultura, e religião próprias, que vivem sob uma mesma constituição jurídica, passa a ter significado especial para esclarecer o problema colocado, que é o de como resolver o problema do terrorismo, como mal, pela aplicação de uma política social justa. Por exemplo, por lealdade aos princípios dos Direitos dos Povos, aos EUA, como governo de povo bem ordenado, só seria permitido ir à guerra apenas em defesa própria, honrando tais princípios, assim como, para outros povos que se pretendam membros da Sociedade dos Povos. Em se tratando do terrorismo praticado no dia 11/9, não há certeza da identidade de um povo fora da lei como responsável pelo ato praticado, considerando que a noção de povo não é a mesma de Estado, como também não se confundem. Há cidadãos americanos cuja cultura tem muitos pontos de identidade com a dos suspeitos do atentado, pois são de descendência árabe e de religião muçulmana. Este tem sido o esforço dos EUA em forçar a identidade entre suspeitos, povo e Estado para justificar uma “guerra justa”, com “isenção de emergência suprema.”¹³ O terroris-

¹² *Direitos dos Povos*, p. 30-31

¹³ Ver item 14.3, p. 129, do *Direitos dos Povos*

mo enquanto movimento político, promove ações cujos princípios são semelhantes aos das ações por desobediência civil, mas com estratégias completamente diferentes, ambas compreensíveis a partir da concepção do Estado moderno, portanto, são movimentos que tem sua própria racionalidade e que não se submete a uma racionalidade hegemônica, por exemplo, a que controla o conselho de segurança da ONU.

Com relação à segunda condição da Sociedade dos Povos, as críticas à política externa dos EUA, pensados como sendo povo bem ordenado, e não como um Estado na sua unidade soberana. Ela se refere ao prejuízo que causa aos interesses de outros povos, na medida que estes “*são especificados por sua terra e território, suas instituições políticas e sociais razoavelmente justas e sua cultura cívica livre, com suas inúmeras associações.*”¹⁴ Refiro-me, aqui, as críticas à atuação dos EUA no conflito entre Israel e os palestinos, apontados por Chomsky¹⁵, por Fisk e por Castells¹⁶. Portanto, os EUA como

¹⁴ *Direitos dos Povos*, p. 24-25

¹⁵ No dia 22/9/2001, Chomsky é entrevistado por Paulo Daniel Farah, da redação da Folha de São Paulo, cuja entrevista teve o título “EUA terão que optar entre força e lei”, do qual destacamos os seguintes pontos: a) Há de fato um sentimento entre pobres e oprimidos e mesmo entre banqueiros, advogados, médicos, empresários fortemente ligados aos EUA, de condenação ao apoio de Washington à ocupação israelense e à devastação da sociedade civil iraquiana, de condenação ao apoio de Washington a regimes linha-dura e repressivos; de deploração às barreiras que os EUA erguem contra o desenvolvimento independente, resultado do apoio a regimes repressivos; b) As políticas adotadas pelos EUA contribuíram para os sentimentos de fúria e desespero suicidas que mesmo conhecendo mal o Alcorão, são inspirados por tais sentimentos; c) A política dos EUA é parcial – a

favor de Israel, segundo a opinião de muitos países do Oriente Médio. “Há 25 anos os EUA vêm bloqueando um consenso internacional quase unânime quanto a um acordo político para encerrar o conflito entre Israel e os palestinos. Os termos desse acordo estavam expressos numa resolução do Conselho de Segurança da ONU de janeiro de 1976 e que foi vetado pelos EUA. Nos anos seguintes, os EUA continuaram a bloquear os esforços para um acordo diplomático realizado pela ONU, Europa, países árabes, OLP e outros. Após a Guerra do Golfo Pérsico, impuseram um programa unilateral, baseado numa dependência neocolonial permanente na Cisjordânia e em Gaza, no qual a Cisjordânia fica dividida em três cantões, com uma Jerusalém expandida, incluindo colônias israelenses e imensos projetos de infraestrutura. Os EUA fornecem vasta assistência econômica e militar a Israel para que expanda suas colônias nos territórios ocupados e imponha um regime duro e brutal que impede o desenvolvimento e sujeite a população à humilhação e repressão diárias, um processo que se intensificou ao longo dos anos 90. De setembro a outubro de 2000, os EUA venderam a Israel helicópteros militares avançados, para serem usados em assassinatos políticos. Israel usou os seus F-16 mais avançados para atacar os palestinos. Os EUA concordaram, mais tarde, a fornecer a Israel mais F-16 avançados. Portanto, há mais de 30 anos os EUA têm se dedicado a apoiar a expansão e repressão israelenses e solapar os direitos nacionais palestinos; d) Quanto aos princípios da lei internacional, os EUA os respeitam quando lhes convém e consideram como não legal quando o poder, posição e prestígio dos EUA são contestados, como é o caso do bloqueio de Cuba, e do uso ilegal da força contra a Nicarágua. Segundo as palavras do presidente Bill Clinton: os Estados Unidos agirão “multilateralmente quando possível, mas unilateralmente quando necessário”. Chomsky é de opinião que os EUA precisam mudar a imagem negativa que vários países têm de sua política, alterando-a para que a propaganda coincida com o que é de fato, para isto devem aderir ao consenso internacional com relação a um acordo diplomático entre Israel

e Palestina, por fim ao seu apoio a regimes repressivos, remover barreiras ao desenvolvimento econômico independente, abandonar os ataques à população civil do Iraque, aceitar os princípios básicos das leis internacionais. O mesmo pode ser dito de outras potências.

¹⁶ No dia 21/9/2001, Manuel Castells, sociólogo espanhol autor de uma trilogia sobre a era da informação, publica, na Folha de São Paulo o artigo “Guerra das redes”. Para Castells, é necessário distinguir, a atual guerra, dos movimentos anti-globalização para não criminalizar esses últimos. O fato de 11/9 coloca em questão os princípios da coexistência e da civilização que fundamentam a sociedade americana. Para Castells, não se trata de um choque de civilizações nem choque de religiões, nem um choque entre pobres e o capitalismo mundial, nem se insere na guerra contra a globalização o que aconteceu no dia 11/9. Mas de uma guerra das redes fundamentalistas islâmicas terroristas contra as instituições políticas e econômicas dos países ricos e poderosos. Na raiz desta guerra há uma rejeição da marginalização dos muçulmanos e uma afirmação da supremacia dos princípios do islamismo como sustentáculo da sociedade. A identidade humilhada e o menosprezo cultural e religioso dedicado ao islamismo pelas potências ocidentais conduzem à resistência e à convocação à guerra santa. Essa resistência se concretiza na oposição à existência de Israel e se alimenta da opressão que Israel exerce sobre o povo palestino. Segundo Castells, uma guerra contra tal rede deve se dar em três níveis: a) desarticular a rede; b) impedir a reconfiguração da rede; c) evitar a sua reprodução. Esse último nível significa inclusão no desenvolvimento daqueles que hoje são excluídos dele, praticando a tolerância multicultural, forçando Israel a aceitar um Estado Palestino e impor uma convivência mútua entre judeus e palestinos. A sobrevivência das sociedades depende de instaurar as bases sociais, econômicas, culturais e institucionais necessárias para que as redes não se reproduzam, ao mesmo tempo em que são desarticuladas as redes.

povo bem ordenado, como se pretende que sejam, para tentar uma solução política socialmente justa ao problema do terrorismo, deveriam reorientar sua política externa para ser coerente com a condição de membro de uma Sociedade de Povos, fundada sobre uma constituição razoável da qual são co-autores. Se esta Sociedade de Povos não está ainda constituída, espera-se que os Estados pressionados por seus respectivos povos venham aproximar-se dela. Em assim sendo, se os EUA vierem a proceder como povo bem comportado, evitariam continuar uma política externa que coloca barreira contra o desenvolvimento independente de povos como resultado de apoio a regimes repressivos, não bloqueariam um consenso internacional, quase unânime, relativo a um acordo para encerrar o conflito entre Israel e palestinos, suspenderiam qualquer programa neocolonialista no Oriente Médio, não mais venderiam armas e aviões de guerra para serem utilizados em assassinatos políticos, não praticariam o isolacionismo, nem seguiriam a máxima de Clinton: *“Os EUA agirão multilateralmente quando possível, mas unilateralmente quando necessário”*; como, também, deveriam respeitar os tratados internacionais sobre meio ambiente e sobre mísseis militares; ainda, abandonariam possíveis ataques à população civil, só para citar as críticas de Chomsky. Recomenda Garton, por exemplo, que uma política “olho por olho”, deveria ser evitada no caso dos atentados terroristas. Esta recomendação é desejável na perspectiva de Rawls. Fisk, por sua vez, entende que não se justifica um tratamento maniqueísta fundamentalista por parte dos EUA, seja pela tradução do conflito entre os EUA e o terrorismo como sendo um conflito entre o Bem e o Mal, como por entendê-lo ou ainda, por entendê-lo como conflito de civilizações. Lembra Fisk que os atos terroristas não se identificam como religião nem como costume de povos. Veja o caso dos atos de terrorismo praticados por Israel em 1982. Diz o especialista britânico em islamismo, Fred Halliday, que o terrorismo, considerado como mal no

mundo contemporâneo, foi introduzido por irlandeses armênios e indianos e não por muçulmanos.

Segundo Alain Touraine, as ações terroristas do dia 11/9 são consequência do *“recuo do islamismo político dos últimos anos, movimento que se centrava na tomada de poder nos próprios países muçulmanos que criou um vazio. A aliança entre ‘novos burgueses nacionais’ e as massas deserdadas das cidades parecia capaz de provocar em toda parte movimentos nacional-revolucionários ao mesmo tempo burgueses e populares, como o do Irã, que levou Mosadeq ao poder. Esse islamismo político enfraqueceu ou mesmo se rompeu porque as burguesias nacionais acabaram descobrindo que seu interesse era inserir-se na economia globalizada, e não colocada à margem dela.”*¹⁷

Para Fred Halliday, o terrorismo islâmico é um braço do extremismo religioso que surge como *“reação demagógica contra o fracasso do Estado secular moderno, visto como ditatorial, corrupto e incapaz de resolver os problemas sociais e econômicos gerados pela rápida urbanização e o desemprego de massas.”*¹⁸

Podemos identificar, nesta análise de Halliday, que o papel do Estado moderno, diante das políticas sociais praticadas por ele e do afastamento de identidade entre a noção de Estado Moderno e a de povo surge o terrorismo religioso como reação demagógica. Essa análise soma pontos para se tomar a teoria de Rawls como pertinente para balizar as decisões que combinam política interna e externa no tratamento da questão sobre eliminação do terrorismo, por centrar-se na noção de povo e não na de Estado.

¹⁷ Alain Touraine, Caderno “Mais”, F.S.P., de 23/9/2001, p. 13

¹⁸ Fred Halliday, cit. na F.S.P., no Caderno Islã, de 23/9/2001

Agora, quanto às instituições internacionais, segundo o modelo das Sociedades dos Povos razoavelmente justos de Rawls, deveriam ser formadas e regulamentadas por princípios de justiça entre povos livres e democráticos ou entre estes e povos decentes. Rawls cita os oito princípios a que deveriam satisfazer povos decentes numa Sociedade de Povos razoáveis

“1) Os povos são livres e independentes e sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos.

2) Os povos devem observar tratados e compromissos.

3) Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam.

4) Os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção.

5) Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito a instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa.

6) Os povos devem honrar os direitos humanos.

7) Os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta de guerra.

8) Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sobre condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente.”¹⁹

Daí segue que, se atentarmos para os organismos atuais, como a ONU, a OTAN, a OEA, a UE, por exemplo, que estão sendo acionados para tomar posição no tratamento político, diplomático ou armado no combate ao terrorismo suicida, percebemos que a nature-

¹⁹ *Direitos dos Povos*, p. 48

za deste problema está a exigir de todos os seus membros muito mais cautela do que em qualquer situação antecedente exigiu, levando em conta a não identificação entre as noções de povo e de Estado e, por conseqüência apagando o rosto e as impressões digitais do inimigo. Isto nos leva a pensar, por analogia, que tais organismos se encontram na transição hobbesiana da passagem de um estado de natureza para um Estado de direito, com a diferença de que não se trata de uma guerra de todos contra todos, mas de todos contra algo que pode afetar a todos, e este algo nasce dentro dos Estados de direito, como conseqüência de suas políticas internas e/ou de suas políticas externas. Vale dizer que há um perigo de morte que atinge a todos como decorrência de um mal gerado pelo modo de agir politicamente de qualquer Estado. Isto faz com que haja um interesse comum dos Estados em criar uma constituição que obrigue a todos para que o mal desapareça. Visto deste modo, essas instituições, também, vão se orientar por esta constituição. Diferentemente do *Leviatã* todo poderoso, poderia seguir o modelo de uma Sociedade dos Povos, como pensado por Rawls. Porém, aqui e agora, obrigados a enfrentar uma situação como a que estamos nos referindo, penso que está sendo entendido que não cabe aplicar neste momento qualquer ação segundo princípios de justiça de *Trasímaco*, por exemplo, porque trata-se de forças incomparáveis. Uma invasão ao Afeganistão, Estado este apontado como lugar que abrigaria o pressuposto comando responsável pelos atentados do dia 11/9, corresponderia, também a um outro atentado terrorista da mesma categoria que aquele perpetrado no centro urbano de uma capital do ocidente. Qualquer teoria de jogos não recomendaria nenhuma estratégia violenta contra o terrorismo, neste momento. A alternativa que está surgindo naturalmente como consenso é aquela que coincide com as bandeiras das Organizações Não Governamentais, que é de sobrepor aos interesses econômicos globalizantes políticas sociais justas. Mas para que isto venha a ocor-

rer é necessário que estas instituições, os governos e instituições sociais venham a atuar segundo razões públicas definidas e coerentes entre si, que sustentem uma Sociedade de Povos razoáveis, por exemplo. Agir, segundo uma estratégia em que vale o princípio da violência contra a violência, que desrespeita a idéia de Estado e ao confundir grupos terroristas com o Estado ou, ainda, sacrificar civis inocentes e destruir um Estado na caça aos terroristas, coloca em risco a própria identidade do Estado invasor, confundindo-se com um movimento terrorista.

Da mesma forma que comparamos os EUA com o modelo de um povo decente, poderíamos fazê-lo com qualquer um dos organismos internacionais, como a ONU, OTAN, OEA, UE, instituições estas que poderiam ser testadas segundo os oito princípios citados, a que povos decentes de uma Sociedade de Povos razoáveis deveria atender, uma vez que seriam instituições dessa mesma Sociedade. Pensar uma sociedade democrática constitucional bem ordenada, segundo Rawls e a partir do Direito dos Povos, implica dizer que ela opera fundamentalmente com o conceito de deliberação e que pressupõe constitutivamente uma razão pública para interpretar as relações políticas de um governo com seus cidadãos e a relação destes entre si. Assim, também, poderíamos pensar em relação à Sociedade de Povos razoáveis.

Antes de vermos o que caracteriza a razão pública, segundo a concepção de Rawls revista no Direitos dos Povos, gostaria de fazer um resumo e comentário sobre o que foi visto até aqui. Partindo do modelo do Direitos dos Povos de Rawls, criticamos a condição dos EUA na perspectiva da noção de povo decente, segundo os “observadores” citados da política americana, como membro de uma Sociedade dos Povos razoáveis para combater o terrorismo suicida como um dos males que afetam a história dos homens, e isto foi feito sem

fazer recurso à razão pública, mas, e apenas, a alguns princípios, direitos, e deveres como os de liberdade, igualdade, independência, respeito mútuo, observar restrições à guerra, de assistência etc., e não às razões que levam a se afastar daquele modelo. Ora, sabe-se que uma constituição compõe-se de princípios, leis gerais e códigos de leis complementares para regulamentar as relações entre cidadãos, entre povos e entre estes e o Estado. Toda e qualquer ação legal deve supor argumentos que a justifique nesta constituição, segundo a lógica e a jurisprudência aceita. O Direitos dos Povos, não tendo detalhamento de uma constituição, então, o que se fez foi avaliar certos comportamentos a partir de um modelo que prescreve, não ações diretamente, mas um dever ser institucional pensado como um conjunto de princípios para ação que evitem fazer o mal. Porém, concretamente, muitas ações podem estar justificadas por razões políticas, científicas, econômicas, sociais ou mesmo por interesse de Estado, o que faz emergir a dialética entre o que é e o que deve ser ou, ainda, entre doutrinas de Estado e conflitos de racionalidades.

No Direitos dos Povos, Rawls propõe uma única razão para justificar as ações, quando as ações tem relevância política para um povo, compreendida como razão no sentido geral e aplicável a uma Sociedade de Povos razoáveis. É desta razão que vou tratar para a seguir para compreender como ela justifica o comportamento decente, apresentando, de forma esquemática e em tópicos, os elementos que caracterizam a estrutura de uma razão pública, segundo Rawls:

(i) a razão pública se aplica às questões políticas fundamentais;

(ii) seu conteúdo é dado por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça;

(iii) a aplicação dessas concepções é feita sobre os discursos e as normas coercitivas a serem decretadas na forma de lei legítima para um povo democrático;

(iv) o uso da razão pública implica que princípios derivados das suas concepções de justiça devem satisfazer o critério de reciprocidade e que isto pode ser verificado pelos cidadãos;

(v) a razão pública é a de cidadãos livres e iguais, portanto é a razão do público;

(vi) o tema da razão pública é o bem público, no que diz respeito questões de justiça política fundamental, que pode ser sobre elementos constitucionais essenciais ou da justiça básica;

(vii) a natureza e o conteúdo da razão pública são públicos sendo expressos no raciocínio público, por uma família de concepções de justiça política que satisfaz o critério de reciprocidade;

(viii) a razão pública se aplica às discussões de questões em fórum político público, isto é, em discursos de juizes, de funcionários de governo, especialmente, de executivos, legisladores principais, candidatos a cargo público e seus chefes de campanha.

Segundo Rawls, um ideal de razão pública é concretizado quando juizes, legisladores principais, executivos, candidatos a cargo público atuam pela razão pública tanto nos seus discursos como em sua conduta em uma base cotidiana; pela firme e definida disposição dos cidadãos para se verem como legisladores ideais e para repudiar os funcionários e candidatos a cargo público que violem a razão pública.

A razão pública origina-se de uma concepção de cidadania democrática, numa democracia constitucional na qual são os cidadãos livres e iguais partes constitutivas e com poder político na for-

ma de corpo coletivo, que são obrigados a honrar a estrutura de seu regime democrático constitucional e a aquiescer aos estatutos e decretos sobre ele. Neste caso, são consideradas violações do critério de reciprocidade a negação das liberdades básicas e toda discriminação. A idéia de razão pública, juntamente com a idéia de estrutura das instituições democráticas institucionais e o desejo dos cidadãos de seguir a razão pública e concretizar seu ideal na conduta política, caracterizam a democracia deliberativa.

A família de concepções políticas razoáveis de justiça, como conteúdo de uma razão pública delimitado pelo critério de reciprocidade e aplicada a cidadãos livres e iguais, é modelada por três características principais:

(i) uma lista de certos direitos, liberdades e oportunidades básicas tais como as conhecidas de regimes constitucionais;

(ii) uma atribuição de prioridade especial a esses direitos, liberdades e oportunidades, especialmente no que diz respeito às reivindicações do bem geral e dos valores perfeccionistas;

(iii) medidas que assegurem a todos os cidadãos os meios adequados a quaisquer propósitos para que façam uso eficaz das suas liberdades.

A família de concepções políticas razoáveis de justiça é sustentada por princípios e valores políticos, explícitos ou não, como por exemplo, autonomia política, merecimento, família e vida humana, oportunidades básicas iguais, igualdade. Dessa forma, a razão pública serve à estabilidade da sociedade democrática por razões certas e não por *modus vivendi*. A razão pública é sustentada por uma cultura política pública e os princípios de justiça devem aplicar-se diretamente à estrutura política da sociedade, mas não deve aplicar-

se diretamente à vida interna de muitas associações dentro dela (a família, universidades, igrejas etc.)

Argumentar de acordo com a razão pública implica evocar valores políticos que sustentem a família de concepções políticas razoáveis de justiça para solucionar a questão e decidir sobre distribuição de bens. O critério de sua validade reside no fato de que as conclusões possam ser afirmadas por todos os cidadãos livres e iguais. Um modo de validar uma argumentação é testar seu contraditório ou testar se, ou não está se tomando um particular no lugar do geral e universal. Diante de impasses argumentativos, entre dois ou mais argumentos só podem ser resolvidos segundo a razão pública, em respeito ao princípio de reciprocidade, e do modo deliberativo. As discordâncias que decorrem de interpretações legítimas das concepções políticas razoáveis de justiça são devidas ao peso de diferentes tipos de prova e tipos de valores, ou coisas semelhantes. Mas, enfim, argumentar segundo a razão pública é também constituí-la, na medida de seu uso. Quero com isto dizer que, ao evocar os elementos e a caracterizam estamos argumentando segundo a razão pública.

Podemos listar a seguir, conforme Rawls as oito características de uma família de concepções políticas razoáveis de justiça para constituir a razão pública dos Direitos dos Povos, traduzida por uma lista possível de direitos, liberdades e oportunidades básicas sugeridas pelas democracias constitucionais: (i) os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos; (ii) os povos devem observar tratados e compromissos; (iii) os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam; (iv) os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção; (v) os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa; (vi) os povos devem honrar os direitos humanos; (vii) os povos devem observar certas

restrições específicas na conduta de guerra; (viii) os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente.

Rawls aponta cinco condições para a estabilidade numa sociedade democrática deliberativa: (i) certa igualdade imparcial de oportunidade, especialmente na educação; (ii) uma distribuição decente de renda e riqueza, garantir a todos os cidadãos os meios para todos os propósitos, necessários para se terem vantagem inteligente e eficaz de suas liberdades básicas; (iii) a sociedade como empregador de última instância por meio do governo geral ou local ou de outras políticas sociais e econômicas; (vi) assistência médica assegurada para todos os cidadãos; (v) financiamento público das eleições.

A razão pública, para Rawls, tem como conteúdo de sua estrutura os oito princípios que sustentam um povo decente, sendo este conteúdo o que ele denomina de uma família de concepções políticas razoáveis.

Após ter identificado acima a idéia rawlsiana de razão pública, a partir de suas características, traduzidas em direitos básicos a serem respeitados e pelas condições que definem seu domínio de aplicação e, também, as condições de estabilidade numa sociedade democrática deliberativa, podemos voltar a nossa análise inicial, na comparação de uma sociedade não-ideal com uma sociedade ideal. Uma boa interpretação sobre os desvios da política real de um Estado em relação ao ideal que esta teoria propõe não deve desconsiderar o resultado histórico das relações de poder entre os povos, permeadas com discursos com pretensão de unidade ou sustentados por doutrinas abrangentes. Nesse sentido, Rawls propõe uma revolução kantiana para as bases do discurso político, de tal modo que, todo discurso político razoável deve orientar-se segundo uma razão pública previamente acordada entre aqueles que se interessam e cooperam para

manter uma sociedade fundada numa concepção político-social de justiça razoável e que segue um modelo democrático constitucional deliberativo. Isto significa que a razão pública abrange, fundamentalmente, a esfera política. Rawls não descarta a cultura de fundo de uma sociedade para compor esta razão pública no que tange ao seu conteúdo, enquanto uma família de concepções políticas razoáveis de justiça, traduzida em direitos, liberdades e oportunidades básicas. Mas descarta, por outro lado, como determinante desse conteúdo, os domínios de saber das práticas sociais. Trata-se de uma razão que permeia a cultura de fundo, enquanto resultado do consenso sobreposto de razões abrangentes filosóficas, científicas, religiosas, étnicas e de senso comum para sustentar a argumentação política, em fórum político público, do qual participam juizes, funcionários do governo, candidatos a cargos públicos, entre outros. Os cidadãos não ficam fora desta razão pública. São eles a instância última de validação das decisões políticas que visam ao bem público, respeitados os aspectos já citados da estrutura da razão pública.

Se, teoricamente, os cidadãos são a instância última de validação de um dever ser institucional, pela teoria de Rawls, entendo que, na prática, é pouco provável que assim ocorra, por três motivos: o primeiro, por ser uma linguagem mais técnica que exige uma explicitação das interpretações para a família de concepções políticas razoáveis de justiça, mesmo que essas interpretações estejam de acordo com a cultura de fundo; em segundo lugar, a publicização das decisões são vinculadas por órgãos de divulgação especializados que requerem atuação de fiscalização contínua e continuada para apanhar o sentido e identificar, nos projetos de lei e decretos e na política, a correspondência entre princípios e justiça política e o que está sendo implementado; o terceiro motivo, a validação das decisões fica comprometida devido à distância entre os cidadãos e os fóruns políticos públicos, nas democracias deliberativas, pois sendo grande a distân-

cia entre os funcionários públicos, que decidem, e os cidadãos, estimula apatia política destes últimos.

Um outro desafio para a aceitação da razão pública deriva do fato de que ela, estando vinculada a cidadãos livres e iguais, que compõem um povo e sua cultura de fundo, entendido este como formado por pessoas e dependentes, os quais formam um corpo organizado com suas próprias instituições políticas e seu governo que, por sua vez, pode compor, com outros povos, um Estado ou uma sociedade de povos razoáveis, é o fato de que ela possa não estar constituída para esse povo, por não se cumprirem as condições necessárias de uma estrutura mínima, proposta por Rawls. Pois, “*a idéia de razão pública tem uma estrutura definida e, se um ou mais de seus aspectos é ignorado, ela parece implausível, como parece quando aplicada à cultura de fundo*”²⁰. Além disso, pensando numa sociedade de povos, a possibilidade de uma razão pública comum deve constituir-se segundo procedimentos de aproximações sucessivas em vista de um consenso sobreposto.

Dificuldades da razão pública

Do exposto, passo a considerar duas linhas de raciocínio que problematizam a desejada pureza moral de uma constituição para a Sociedade dos Povos razoáveis dependente de uma razão pública, proposta por Rawls. Na primeira, sigo de perto Foucault a partir de sua obra “Verdades e Formas Jurídicas”, na qual se pode compreender como as formas de poder se traduzem em verdades validadas nas formas jurídicas tanto do Estado como das organizações que regulam as relações entre Estados, o que compromete a possibilidade de uma razão pública vir a ser constituída. A segunda segue da análise de

²⁰ *Direitos dos Povos*, p. 175

Will Kymlicka²¹ em seu artigo “Direitos individuais e direitos de grupos na democracia liberal” para problematizar a superação necessária a ser feita em Estados multiculturais ou de multipovos para uma razão pública.

Então, seguindo os argumentos de Foucault²², volto à questão discutida antes sobre o combate ao terrorismo suicida, via justiça social, como sendo interesse comum de vários povos decentes cooperarem entre si. As razões pragmaticamente pensadas para ser executadas devem corresponder a medidas fundamentais que atuem sobre as possíveis causas do terrorismo, com vistas a uma paz demorada. Para isto, seguindo o pensamento de Foucault, deverão ser revistas, contra interesses historicamente consolidados, as normas jurídicas que regulamentam as relações entre indivíduos, entre povos e entre estes e Estados, para considerar relações entre povos como pautadas por razões públicas a serem constituídas. Trata-se de um fim a ser perseguido enquanto ideal, com a dificuldade de ser esta razão pública ainda demais simplificada, por referir-se a princípios e concepções de política de justiça frente às razões especializadas que sustentam os acordos de complexa rede de relações intrainstitucionais, perpassadas por conflitos de poder e consolidadas em normas jurídicas do direito público nacional ou internacional.

A análise de Foucault sobre a relação entre poder e normas judiciais pode ser aqui aplicada para entender o desafio da proposta de Rawls em Direitos dos Povos, face à necessidade de depurar a linguagem empregada nos contratos entre povos, tal que eles de fato expressem concepções políticas de justiça social. Se Foucault tem

²¹ Kymlicka, Will. Direitos individuais e direitos de grupos na democracia liberal. *Revista Isegoria*, 14, 1996

²² Foucault, M. *A verdade e as formas jurídicas*.

razão na sua análise e se a proposta de Rawls pode ser compreendida, por esta razão e neste aspecto, então aceitamos que há uma “*prática social que pode engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. O próprio sujeito do conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou mais claramente, a própria verdade tem uma história.*”²³ Esta prática, para Rawls, surge da necessidade de combater os grandes males que afetam a história dos homens.

Nesse modo de ver as coisas, a razão pública, como está pensada por Rawls, também encontra coerência em Foucault, na medida que fica excluída a permanência do modelo cartesiano-kantiano de um sujeito do conhecimento, dado para sempre, e do modo marxista de homem como consequência e reprodução das forças econômicas, para nascer um novo homem das práticas sociais de controle e de vigilância. Este novo sujeito surge pelo conhecimento da necessidade de orientar as ações públicas segundo a razão pública, como “*estratégias que fazem parte das práticas sociais.*”²⁴

Pode-se dizer que há muito de invenção na concepção da razão pública rawlsiana e no propósito de ela se constituir como tal em uma estrutura pré-existente para um dever-ser. Nesse sentido, via Foucault, Rawls aproxima Nietzsche e Kant, o *Erfindung* (invenção) nietzscheano da *Ursprung* (origem) kantiana. A razão pública precisa ser inventada como referência dos discursos políticos que sustentam os políticos, na medida em que amarra o discurso a uma família de

²³ Foucault, M., p. 8

²⁴ Foucault, M., p. 10

concepções políticas de justiça, isto é, uma razão substantiva e procedimental.

O agir político, quando orientado pelos Direitos dos Povos enquanto concepção contratualista que se vale de uma razão para formular juízos politicamente válidos pública concretiza um ideal de conduta política e um modo de convivência que caracteriza uma democracia deliberativa. Os cidadãos honram sua estrutura, por razões certas e institui-se pelo instinto natural de preservação frente a uma situação ameaçadora à preservação da própria vida ou para prevenir-se de situações de mesma natureza. O contrato é “*invenção, por um lado, uma ruptura, por outro, algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável.*”²⁵ Com esta invenção, produz-se um conhecimento como mediador entre experiência e a natureza humana, para exercer domínio sobre os instintos e sobre o mundo da experiência pela violação de forças. Por esta nova ordem de conhecimento produz-se uma descontinuidade com relação à natureza humana e suas práticas sociais, políticas, religiosas, historicamente constituídas. Rompe-se a unidade entre sujeito e conhecimento do modo cartesiano-kantiano, porque, também, o novo contrato social não é fundado sobre a verdade, mas sobre o razoável.

O sistema jurídico que sustenta os Estados e as instituições interestatais, podemos inferir a partir de Foucault, são caudatários de um sistema judiciário que foi praticado e aperfeiçoado pela igreja através do método visitativo que inclui os procedimentos *inquisitio generalis* e o *inquisitio specialis* para abranger uma dimensão laica sobre os bens e riquezas e uma dimensão espiritual religiosa sobre os atos e intenções. Na definição da falta está presente um dano causado à soberania, à lei, ao poder, ao Estado ou à Igreja. A relação entre

²⁵ Foucault, M., p. 20

forças políticas e conteúdos das leis e dos tratados são explicadas a partir das formas de saber que estão pressupostas. Este é o ponto, penso eu, em que Rawls segue Foucault. Sua proposta centra-se no saber segundo uma razão pública para mediar a relação entre forças políticas e conteúdo das leis, razão esta que é estruturada com elementos do contrato (bem público, reciprocidade, sistema democrático deliberativo etc.) e de princípios de justiça como fundamento das leis. Disto pode-se produzir inquéritos como procedimentos como “*forma de saber situada na junção de um tipo de poder e certo número de conteúdos de conhecimento.*”²⁶

Rawls segue de certo modo o projeto da modernidade que fez surgir no final do século XVIII a “sociedade disciplinar”, na medida que propõe a reforma e reorganização do sistema judiciário do direito internacional, privilegiando a idéia de povo sobre a do Estado. Nisto Rawls combina no, *Direitos dos Povos*, as idéias liberais da revolução francesa, de onde nasceu a idéia de cidadão, com o republicanismo de Rousseau, porque a defesa geral das Sociedades dos Povos depende do controle das atitudes e comportamentos de indivíduos, enquanto cidadãos, e dos povos, enquanto membros da sociedades dos povos, para que o agir político seja segundo certas concepções políticas de justiça social. Este controle é sustentado por um poder capaz de punir os desvios que não é atribuído a nenhum governo leviatânico, mas aos próprios povos enquanto Sociedade dos Povos, para que se restaure a paz por razões certas.

O Direito dos Povos deverá ser, portanto, determinante para orientar o comportamento e fundamentar um certo saber orientado a um fim, uma produção que serve àqueles titulares do poder. Dito de outra maneira, certos saberes pressupõem uma “*rede institucional*

²⁶ Foucault, M., p. 77

(...) de seqüestros de poder que se traduzem em normas pelas quais vinculam indivíduos a certos aparelhos de produção de bens, de novos saberes, de formação, reformação ou correção de produtores.”²⁷

Rawls está atento à materialidade da riqueza produzida pelo sistema de produção industrial e comercial e à necessidade do papel de um árbitro todo poderoso, solidário na arrecadação e na distribuição de bens que atue com política social justa. Porém sua proposta, não tendo a pretensão de ser um manual de ciência política que propõe solução contra os modos lícitos de praticar a injustiça social, circunscreve-se na dimensão política de fundo moral e de cunho contratualista. Rawls propõe uma resposta contra as regras injustas, a partir de uma nova base de poder que a constitui – a sociedade democrática deliberativa. O povo, democraticamente constituído deste modo, estabeleceria instituições segundo regras justas que serviriam para controlar o fluxo de bens, evitando a sua espoliação, honrando o direito dos povos.

As dificuldades para a implementação da proposta de Rawls não advêm do fato de ser uma utopia que nega a realidade por não pressupô-la, pois ele, ao contrário pressupõe a realidade, por isso a denomina de “utopia realista”. As dificuldades de sua aplicação e de realizá-la como utopia, decorrem da complexidade das sociedades contemporâneas que estão envolvidas numa rede de atores de poder que se originam dela mesma e de saberes que as sustentam. Esta rede é sustentada por uma complexidade de leis que autoriza a transferência legal de bens entre indivíduos, entre instituições e entre Estados. Os cidadãos, de modo geral, estão afastados dos centros geradores das leis que autorizam tais fluxos. Rawls sabe que este afastamento

²⁷ Foucault, M., p. 114

deve ser diminuído, que se reformule as razões que sustentam as leis, que por isto deverão ser modificadas para que o combate aos males que afetam os homens seja atacado nas suas causas, porque estas encontram-se no modo como os homens legitimaram o Estado do Direito.

Uma outra questão que gostaria de analisar tem a haver com a distinção ou preferência de Rawls pela idéia de povo. Para isto recorrerei à República de Platão e a um artigo de Will Kymlicka, “Direitos individuais e direitos de grupos na democracia liberal”.

No § 2 Rawls procura justificar porque emprega povos e não, antes, Estado, em sua proposta de Direito dos Povos, ao tomar o liberalismo político e como concepção política de sociedade de povos democráticos liberais e/ou decentes. Por esta concepção rawlsiana, “*os povos liberais têm três características básicas: um governo constitucional razoavelmente justo, que serve os seus interesses fundamentais; cidadãos unidos pelo que Mill denominou ‘afinidades comuns’; e, finalmente, uma natureza moral.*”²⁸

Parece-me que Rawls é atraído pela construção imaginária de uma Pólis justa, de uma situação não ideal para outra ideal no modo como Platão a concebe no Livro II na República (em 368b a 372d), pois ele assim expressa “... *a necessidade de afinidades comuns, não importa qual fonte. Minha esperança é que, se começarmos desta maneira simplificada, podemos elaborar princípios políticos que, no devido tempo, nos capacitarão a lidar com casos mais difíceis, em que nem todos os cidadãos são unidos por uma linguagem comum e memórias históricas compartilhadas. Um pensamento que encoraja esta maneira de proceder é que, dentro de uma política liberal (ou decente) razoavelmente justa, é possível, creio, satisfazer os interes-*

²⁸ *Direitos dos Povos*, p. 30

*ses e necessidades culturais de grupos com históricos étnicos irracionais diversos.*²⁹

Além disso, parece haver uma semelhança com o argumento de Platão, no Livro II da República, entre 368b e 370a, onde Sócrates formula o discurso sobre a justiça política e sobre sua origem, que pode ser lido como uma construção imaginária da origem do Estado a partir das necessidades:

“Ora – disse eu – uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no fato de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa.

*Assim, portanto, um homem toma outro para sua necessidade, e outro ainda para outra e, como precisa de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade.*³⁰

Sócrates continua a descrição de sua proto-polis enumerando as necessidades básicas, como alimentação, habitação, vestuário etc. Logo em seguida enumera as atividades necessárias para fazer a produção destes bens e o modo de produção de maior eficiência, baseada na divisão do trabalho segundo a natureza. *“Por conseguinte, o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com sua natureza e sua ocasião própria, deixando em paz os outros.”*³¹

Mais adiante, Sócrates é observado por Gláuco quanto ao fato de uma cidade assim pensada ser semelhante a uma cidade de

²⁹ *Direitos dos Povos*, p. 32

³⁰ Platão, *República*, Livro II, 369b-c

³¹ Platão, *República*, Livro II, 370c

porco. “*Se estiveres a organizar, ó Sócrates, uma cidade de porcos, não precisavas de outra forragem para ele.*”³²

Com esta observação, Sócrates amplia a sua descrição de cidade para dar conta das necessidades que decorrem da complexidade de uma “cidade de luxo”: serviços de saúde, do comércio, interno e exterior, transportes e segurança pública etc., e sugere o princípio da divisão do trabalho e a base cultural de transmissão desses saberes básicos para sua organização. Culmina no ponto central de sua argumentação, a justiça, como a virtude organizadora e que sustenta a Pólis. Esta surge a partir das virtudes necessárias que deve ter o maior guardião da pólis e que serão também virtudes encontráveis na organização da Pólis. Vejo, pois, a idéia rawlsiana de povo próxima, neste aspecto, da Pólis justa de Platão, aqui brevemente esboçada, quanto à idéia de origem de uma organização política, para compreender o que afasta a idéia de povo da idéia de Estado político “*concebido com seus poderes de soberania incluídos no Direito internacional (positivo) pelos três séculos após a Guerra dos Trinta Anos (1618-48).*”³³ Ainda sobre a idéia de Estado, mais adiante acrescenta Rawls: “*os poderes de soberania também conferem a um Estado certa autonomia ao lidar com o seu próprio povo. Pela minha perspectiva, esta autonomia está errada.*”³⁴ No Direitos dos Povos, após elaborar os seus princípios de justiça para uma sociedade liberal, Rawls propõe reformular os poderes de soberania e de autonomia interna irrestrita dos Estados para aproximá-los da idéia de povo, preservando os direitos individuais e o direito dos povos segundo princípios de liberdade e autonomia.

³² Platão, *República*, Livro II, 372d

³³ *Direitos dos Povos*, p. 33

³⁴ *Direitos dos Povos*, p. 33-34

Quais são de fato as implicações do Direitos dos Povo, enquanto considera povo como grupo e qual seu sentido numa democracia constitucional? Responder a esta questão considero importante para entender uma das fontes da injustiça social e por consequência raiz de um dos males que afeta a história do homem e para pensar num novo contrato social com uma concepção política de justiça social, como a que é proposta por Rawls, esboço uma reflexão sobre direito de grupos, seguindo Kymlicka em seu artigo “Direitos individuais e direitos de grupo na democracia liberal”³⁵ Diz-nos este autor: “*os direitos especiais de representação, os direitos lingüísticos e os direitos de autogoverno tendem a capacitar a autonomia das minorias nacionais com relação à nação majoritária. Seu limite se encontra na prevenção da dominação assegurando a igualdade entre os grupos e a liberdade e igualdade entre grupo.*”³⁶. Para Kymlicka, a regra da maioria não é a única regra a valer numa democracia liberal, há outras regras e princípios, por exemplo, como a de proteção aos direitos individuais. Porém, o enfrentamento com reclamações de proteção dos direitos de grupos, sob a bandeira do multiculturalismo, sua implicação na natureza da cidadania e da comunidade, são temas discutidos neste artigo, tendo em vista sua compatibilidade com uma constituição democrática. Porém, é da tradição das constituições democráticas seguir os princípios de igualdade, liberdade e solidariedade, sem discriminação quanto a direitos e deveres, em que o Estado pretende estar assumindo uma posição neutra em relação às etnoculturas. Contra esta pretensão Kymlicka argumenta sobre a impos-

³⁵ Kymlicka, Will. Direitos individuais e direitos de grupos na democracia liberal. *Revista Isegoria*, 14(5-36), 1996

³⁶ Kymlicka, W. Direitos individuais e direitos de grupos na democracia liberal. *Revista Isegoria*, 14 (5-36), 1996, p. 5

sibilidade do Estado se mostrar neutro nas suas ações políticas, seja por admitir uma língua oficial, seja pelo uso de calendário rememorativo de festas religiosas, ou ainda, pelas políticas, seja uma língua migratórias. Na opinião de alguns pensadores, como Michel Walzer citado no artigo. *“os governos podem e devem evitar o apoio a qualquer cultura societária ou individual etnocultural concreta (...) isto é precisamente o que distingue as ‘nações liberais’ das ‘nações étnicas’ antiliberais.”*³⁷ O que não significa que o Estado pode e deve ser neutro. Mas isto não se realiza, segundo Kymlicka. Várias medidas governamentais visando a unidade cultural, favorecem a cultura da maioria contra a das minorias regionais. Este imperialismo cultural é justificado por argumentos como, por exemplo: o de que favorece a força de trabalho para a economia, com igualdade de oportunidade, com solidariedade, com sentido de identidade e de pertença comum e que, para isto, por exemplo, contribuem a língua e a história comum.

Por outro lado, os projetos políticos de “construção nacional” visam à participação do indivíduo na sociedade, com liberdade e igualdade para os culturalmente iguais. Muitos grupos minoritários são levados a se integrar na cultura majoritária por fatores de oportunidade criados pelo Estado, superando o dilema: ou aceita ou se marginaliza. Nos casos de imigrantes, a integração se explica a partir da própria decisão de migrar não como comunidade inteira, às vezes individualmente, outros com a família, carecendo de concentração territorial ou de instituições cooperativas.

Conforme Kymlicka, na década de 60, na Austrália, Canadá e EUA, houve políticas de anglo conformidade específica sobre os imigrantes, a assimilação era vista como essencial para a estabilidade

³⁷ Kymlicka, p. 7

política e se racionalizava com a designação etnocêntrica das demais culturas. A partir da década de 70, por pressão dos grupos imigrantes, estes países adotaram política mais pluralista e tolerante que permitiram aos imigrantes preservar sua herança étnica. Nisto, o movimento de anti-assimilação favoreceu a integração. Se por um lado houve na política interna dos EUA este favorecimento ao multiculturalismo, por outro, a sua política externa produziu efeitos contrários quanto à preservação dos valores étnicos dos povos, principalmente no Oriente Médio, como se encontram nas críticas aos EUA por intervirem em prejuízo dos autogovernos desses povos. Num mesmo Estado ou nas organizações interestatais, tem-se evitado aceitar direitos de grupos, favorecendo os direitos individuais étnicos, devido à experiência do direito e poderes em nome das diferenças nacionais desde a segregação racial até a depuração étnica e o genocídio. O autor sugere dosar tais direitos para tratar dos conflitos grupais evitando injustiças étnicas para superar as ações dos nacionalistas xenófobos, extremistas religiosos e ditadores militares.

Voltemos a Rawls, novamente, depois destas observações feitas a partir de Kymlicka. Um Estado que se pretende decente e participante de uma sociedade de povos razoavelmente justos, que honre o Direito dos Povos, deve resolver suas pendências internas de respeito às minorias nacionais em seu próprio território e externamente favorecer aos autogovernos segundo sua cultura étnica, para que, cooperativamente, decidam sobre conflitos grupais. De certa forma, os nacionalismos, justificados por questões de segurança e desenvolvimento, tentaram homogeneizar as culturas étnicas, por outro lado, a globalização tende a homogeneizar pelo sistema capitalista de produção as culturas étnicas diferentes, todo o tipo de fundamentalismo, vale-se de meios violentos para acabar com as diferenças. Esses modos de ser devem ser revistos porque os males que se pretende combater, estão implicados neles. Estão implicados no mo-

do de reduzir a multiplicidade à unidade, exigindo sacrifícios em nome desta unidade.

Num sentido mais amplo – histórico, este é um desafio que acompanha a filosofia desde o seu início, o de como conciliar o uno e o múltiplo, ou, ainda, o de como manter a unidade na diferença. Rawls propõe que esta conciliação se dê pelo equilíbrio reflexivo entre as partes em busca de uma razoável situação justa, numa sociedade de povos cuja cartografia é próxima àquela que caracteriza os Estados existentes.

Rawls inclui os direitos humanos entre os oito princípios a que deve seguir um povo decente, traduzido na forma de “dever honrar os direitos humanos” e que, de uma certa forma, ficam contemplados como um dever moral das sociedades razoáveis em dar assistência aos povos onerados, como está explicitado no § 15.

Para que direitos humanos sejam tratados como direito no sentido desta palavra ele deve constar de uma constituição legítima que consolide um tratado entre indivíduos entre indivíduos e Estado, entre povos e entre povos e Estado. Constituição legítima é aquela que regulamenta o exercício de um poder e o torna legítimo sobre aqueles que estão sob este poder e sobre os que exercem o poder. Na proposta de Rawls, uma Sociedade dos Povos razoáveis segue o modelo de uma democracia deliberativa liberal cujo poder é exercido para atender o interesse de todos que a compõem, no caso, todos os povos decentes. Como pertence a todos, os direitos humanos, então a Sociedade dos Povos se constitui, também, para satisfazer, no sentido de proteger e garantir os direitos humanos de todos. Então, como a Sociedade dos Povos segue o modelo democrático deliberativo liberal, não só o direito da maioria deve ser protegido e garantido, assim como os direitos das minorias. Assim, também, vale para os direitos humanos, isto é, a cada povo lhe são garantidos todos os direitos

individuais enquanto povo, em si, e como membro da sociedade, ambos compatíveis entre si. Não há portanto um direito individual irrestrito, na medida que deve satisfazer o direito dos outros.

É aqui, portanto que os direitos humanos vinculam-se ao conceito de liberdade pela condição de os tornar possíveis. Não basta, porém, um conceito de liberdade negativa, no sentido de não ser impedido de, mas um conceito positivo de liberdade, no sentido de ter capacidade de, que inclui a primeira – não ser impedido de, acrescido de ter capacidade para. Logo, uma Sociedade de Povos, que se orienta por um conceito positivo de liberdade, compromete-se com um conceito de pessoa humana quanto as suas capacidades para trabalhar, adquirir bens, estudar, usar das oportunidades colocadas à disposição de todos para alimentar-se, ter assistência médica, de poder expressar-se em sua língua, de poder garantir seu sustento segundo o modo de produção de sua cultura etc. Se Direito dos Povos fosse orientado apenas por uma concepção de liberdade negativa seria ilegítimo porque não atende o interesse de todos. Por isso que o dever de assistência deixa de ser apenas um dever moral para ser um dever legal, quando for incluído no Direitos dos Povos os direitos humanos, a partir do conceito de liberdade positiva. Nesse sentido, os direitos humanos a partir do conceito da liberdade positiva são referência de primeira ordem para a legitimidade de uma sociedade razoável, do mesmo modo que os outros princípios que definem um povo decente. Mas, ao incluí-los entre os princípios de um povo decente, torna problemático a Sociedade dos Povos, pois de imediato não deveria excluir dela os povos onerados, que tem suas capacidades diminuídas por circunstâncias históricas. Também, em nome dos Direitos Humanos, nenhum país poderia invadir outro, sacrificando cidadãos para libertá-lo de um regime opressor, nem promover embargos comerciais, em ambos os casos são medidas que oneram o povo mais do que já está.

Referências bibliográficas

- CASTELLS, M. Guerra das redes. Folha de São Paulo. 21/9/2001.
- CHOMSKY, N. EUA terão que optar entre força e lei. Entrevista concedida a Paulo Daniel Farah Folha de São Paulo. 22/9/2001.
- FISK, R. Bush caminha para uma cilada. Folha de São Paulo. 17/9/2001.
- FOUCAULT, M. *Verdade e formas jurídicas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1999.
- GARTON, T. Um admirável mundo novo. Folha de São Paulo. 16/9/2001.
- KYMLICKA, W. Direitos individuais e direitos de grupo nas democracias liberais.
- RAWLS, J. *Direitos dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Liberalismo político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.
- TUGENDHAT, E. Controvérsias sobre os direitos humanos. Palestra proferida na Universidade de Ijuí, Ijuí/RS, 2001.
- VIDAL, G. Algo de novo na terça-feira negra. Folha de São Paulo. 18/9/2001.

A RESPOSTA KANTIANA PARA O PROBLEMA DO PROGRESSO DO GÊNERO HUMANO

Fernando Czekalski
PPGFIL - PUCRS

*Não é ilógico supor que, numa existência futura,
possamos considerar esta vida terrestre como um sonho.*

E. A. Poe

Que o gênero humano, entendido no seu todo, tenha realmente se posto e também se mantido em movimento¹ no decorrer dos séculos parece ser algo indubitável. Basta que olhemos ao redor de nós mesmos para que percebamos os resultados desta movimentação. E não se trata tão somente de um inegável avanço sobre a natureza, de edificações, conhecimentos e conquistas; trata-se, antes, de uma própria (auto) constituição como gênero humano na medida mesma em que este gênero humano atravessa a história ou, caso alguém prefira, o tempo. Será possível, contudo, conceituar de modo satisfatório o caráter desse movimento humano — e, por conseguinte, da própria auto constituição do gênero humano — através dos tempos? Conhecerá o gênero humano, antecipadamente, o caminho que deve percorrer? Saberá o que busca ou para onde vai? Já o velho Cícero afirmou que o homem, "sendo partícipe da razão e por ela discernin-

¹ Entenda-se movimento na perspectiva grega de _____, que abarcava não apenas a idéia de deslocamento espacial e temporal mas também de processo, modificação e alteração. Para uma compreensão mais detalhada ver PLATÃO, *Teeteto* (181 d) e ARISTÓTELES, Física (III, 1), *Metafísica* (1019 a, 15, 1046 a - 1046 b) e *De anima* (408 b e 432 a).

do as conseqüências, vê as causas e não ignora os progressos e os antecedentes; compara semelhanças, liga-as, une as coisas futuras às presentes, percebe facilmente o curso da vida e prepara o necessário para passá-la². Ora, se entendermos o gênero humano como a reunião de todos os homens, podemos inferir, a partir do juízo de Cícero, que este mesmo gênero humano é igualmente partícipe da razão como um todo e que pode ser capaz de perceber o curso de sua vida também como um todo. Em suma, a questão pode ser assim sintetizada: *estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?* Não se pretende aqui, é claro, responder tal questão por nossas próprias forças, mas sim buscar compreender a resposta oferecida por Immanuel Kant e por ele apresentada em seu opúsculo *O conflito da faculdade filosófica com a faculdade do direito*³, que veio à luz em 1798 como parte de *O conflito das faculdades*. Antes, porém, que nos debrucemos sobre o próprio texto, será proveitoso analisarmos com alguma atenção as implicações imanentes à formulação proposta, haja vista que a a pergunta se o gênero humano está em constante progresso para o melhor é, na verdade, mais complexa do que inicialmente se poderia supor.

² CÍCERO. *Dos Deveres*, I, IV, 11. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias.

³ KANT, I. *O conflito da faculdade filosófica com a faculdade do direito*. In: *O conflito das faculdades*. Lisboa, Edições 70, 1993. Tendo em vista a praticidade, as notas de rodapé que relacionam-se com este texto específico serão assinaladas com a sigla *CFFFD*.

O gênero humano — sendo entendido como a totalidade dos homens distribuídos pela superfície da terra, reunidos em sociedade e repartidos entre povos (*universorum*) (CFFFD, § 1) — é o que de menos complexo há na formulação. Com efeito, a complexidade que desejamos salientar deriva dos conceitos de *constância*, *progresso* e *melhor* e são estes conceitos que inicialmente exigem nosso cuidado. Pela ordem: constância (*constantia*) pressupõe, para além de uma significação moral de perseverança ou persistência relacionada com um objetivo qualquer, uma idéia de permanência e de invariabilidade. Deste modo, a resposta oferecida por Kant deve considerar que, a partir do momento em que o gênero humano se pôs a caminho de determinado rumo (se a argumentação kantiana apontar realmente para esta possibilidade), *nunca mais* dele se afastou devido, justamente, à constância, a sua invariável permanência no caminho escolhido. Por sua vez, progresso (*progressus*) é outro conceito delicado. Se tomarmos progresso apenas em sua comum (e primeira) acepção de avanço, de caminhar para a frente, nenhuma sentença que contivesse tal conceito causaria maiores perturbações pelo simples fato de haver conexão entre conceito e experiência. Assim, a sentença *o homem progride rumo à cidade* faz sentido na medida em que o conceito progride contempla em si a experiência do deslocamento no tempo e no espaço de um homem qualquer rumo a uma cidade qualquer igualmente localizada no tempo e no espaço. Mas, para além deste significado espaço-temporal, *progresso* encerra em si a significação (moral) de desenvolvimento e de aperfeiçoamento. Logo, a resposta oferecida por Kant deve igualmente abarcar esta significação. Finalmente, *melhor* é aquele que parece ser o mais delicado dos conceitos contidos na pergunta se estará o gênero humano em constante progresso para o melhor. Melhor (*melior*) possui estreita ligação com bem (*bonum*) e isto por si só já exigiria um estudo em separado. Mas, como antes, detenhamo-nos nas acepções. *Melhor* signi-

fica o que vale mais, o que é mais vantajoso e o que é superior a tudo o mais. Não há nisto, aparentemente, nenhum problema. O problema surge quando se pergunta: melhor para quem? O que para mim é o melhor será também necessariamente o *melhor para outrem*? A fim de responder satisfatoriamente esta pergunta e ao mesmo tempo escapar de feições relativistas e subjetivistas, a filosofia, desde os gregos, tratou de objetivar o conceito correlato de melhor, ou seja, o *bem*. Objetivando o bem, isto é, apresentando-o como ele deve ser independente do que A ou B pensem ser o bem, salvou-se também o que é o melhor, pois o bem é o *melhor* não apenas para A ou para B mas para *todos* e todos quer dizer o próprio *gênero humano*. O verdadeiro bem é e sempre deverá ser o melhor dos bens. Sendo assim, a resposta oferecida por Kant deverá contemplar também este aspecto: o constante progresso para o melhor relaciona-se com um constante progresso para o bem⁴.

⁴ Em 1790, na *Crítica da faculdade do juízo*, § 4, Kant afirmara que "bom é o que apraz mediante a razão pelo simples conceito. Denominamos bom para (o útil) algo que apraz somente como meio; outra coisa, porém, que apraz por si mesma denominamos bom em si. Em ambos está contido o conceito de um fim, portanto a relação da razão ao (pelo menos possível) querer, conseqüentemente uma complacência na existência do objeto ou de uma ação, isto é, um interesse qualquer. (...) Mas a despeito de toda esta diversidade entre o agradável e o bom, ambos concordam em que eles sempre estão ligados com interesse ao seu objeto, não só o agradável e o mediamente bom (o útil), que apraz como meio para qualquer amenidade, mas também o absolutamente e em todos os sentidos bom, a saber, o bem moral, que comporta o máximo interesse. Pois o bom é o objeto da vontade (isto é, de uma faculdade da apetição determinada pela razão). Todavia, querer alguma coisa e ter complacência na sua existência, isto é, tomar um interesse por ela, é idêntico". Como se nota, também Kant objetiva o bem (especi-

Esclarecido este primeiro aspecto podemos, agora, voltar nossos olhos para o interior do texto que pretendemos investigar. Pois bem; a fim de responder se o gênero humano está em constante progresso para o melhor, Kant, já de início, estabelece que sua resposta relaciona-se com uma *pré-anúnciação* que, não condicionada por leis naturais, trata da história moral do todo dos homens. Esclarecer, portanto, a relação entre gênero humano e progresso significa pensar também a própria moral. Esta *pré-anúnciação* deve ser capaz de descrever *a priori* eventos futuros relacionados com o todo dos homens.

Julga Kant que tal *pré-anúnciação* ou *predição* é inicialmente passível de ser realizada a partir de três possibilidades argumentativas:

1) o gênero humano encontra-se em incessante regressão para o pior (concepção terrorista da história dos homens);

2) o gênero humano progride constantemente em sua determinação moral (eudemonismo ou quiliasmismo);

almente o bem moral). Por outro lado, se identificar-se o progresso como fim, podemos também ler o que Kant afirma na 2ª Seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, obra de 1785: "Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque é fim em si mesmo, faça um princípio objetivo da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: A natureza racional existe como um fim em si".

3) o gênero humano está em eterna estagnação em seu estágio de valor moral (concepção abderitista)⁵.

Sobre a primeira possibilidade: esta é logo descartada e o motivo para tal descarte é uma questão de sensatez: se o gênero humano regredir constantemente para o pior acabará, inevitavelmente, por se destruir. Além disso, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant afirma que "conservar cada qual a sua vida é um dever, e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Mas por isso mesmo é que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedica não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum conteúdo moral. Os homens conservam a sua vida conforme ao dever, sem dúvida, mas não por dever"⁶. Mesmo que por conformidade ao dever, esta passagem reforça a impossibilidade deste primeiro viés.

⁵ É interessante notar que o conceito de constância permeia as três possibilidades: ou o gênero humano está em constante regressão, em constante progresso ou em constante estagnação. Ademais, pelo menos neste caso específico, é igualmente interessante notar o procedimento de Kant na trama inicial de sua argumentação. Esse *modus operandi* é o mesmo de Aristóteles que, invariavelmente, apresenta, e passa em revista, as teorias ou concepções vigentes ao início de suas argumentações, aponta seus erros e deficiências e, então, apresenta a sua própria teoria ou concepção que, em princípio, supera as anteriores e se estabelece como verdadeira.

⁶ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 1ª seção. Apenas para mencionar uma perspectiva divergente, lembramos uma passagem do *Tratado político*, de Espinosa: "Mas a experiência ensina mais que suficientemente que está tanto no nosso poder ter uma alma sã quanto um corpo são. Como, além disso, tudo quanto existe em si mesmo se esforça por conservar o seu ser, não podemos duvidar que, se estivesse no nosso poder

Sobre a segunda possibilidade: esta, com efeito, não é bem vista como possibilidade consistente de uma história antecipadora do homem. Como pode-se sempre admitir que a porção de bem e mal imanente na natureza humana é invariável, qualquer ação livre por parte dos homens seria sempre condicionada por sua limitada parcela de bem. Desse modo, o avanço para o melhor acabaria por ser sempre limitado e, logicamente, uma vez atingido o limite, qualquer progresso vindouro seria impossível. Um efeito jamais pode ultrapassar sua causa (neste caso, a porção limitada de bem ínsita na natureza humana). Contudo, há nesta possibilidade uma certa confusão: não nos parece claro o motivo pelo qual Kant relaciona eudemonismo com quiliasmo. Como se sabe, o quiliasmo é outro nome dado ao *milenarismo*. Tal concepção acredita em um governo ou reinado de Cristo entre os homens que ocorreria após o apocalipse. Isto, obviamente, em uma perspectiva cristã. Uma perspectiva mais ampla de quiliasmo pode admitir uma nova era de felicidade e justiça, mas também após catástrofes que acabariam com a ordem vigente. Ora, se pensarmos o eudemonismo a partir de sua concepção clássica (a ética aristotélica), em que a felicidade é o fundamento da vida moral na medida em que o bem é aquilo que todas nossas ações visam⁷,

tanto viver segundo as prescrições da Razão quanto ser conduzidos pelo desejo cego, todos viveriam sob a conduta da Razão e segundo regras sabiamente instituídas; ora, nada disso se dá, pois cada um, pelo contrário, obedece à atração do prazer que procura".

⁷ Em 1797, na *Metafísica dos costumes*, Introdução, I, afirma Kant: "Se a doutrina dos costumes fosse simplesmente a doutrina da felicidade, seria absurdo buscar princípios *a priori* para ela, uma vez que por mais plausível que possa parecer afirmar que a razão, mesmo antes da experiência, poderia entrever os meios para a consecução de um gozo duradouro das genuínas alegrias da vida, ainda assim tudo que é ensinado *a priori* acerca desse as-

torna-se algo obscuro sua relação com o quiliasmo. Ademais, é justamente na negação da concepção terrorista da história dos homens que Kant afirma: "o último juízo está à porta, e o piedoso visionário sonha já com a restauração de todas as coisas e com um mundo renovado, após este ter perecido no fogo" (*CFFFD*, § 3, a). Tal afirmação parece muito mais condizente com o quiliasmo e não com a concepção terrorista pois, nesta concepção, simplesmente não haveria qualquer chance de um mundo renovado porque, se tal concepção fosse levada a cabo, o gênero humano acabaria consigo mesmo.

Sobre a terceira possibilidade: no que diz respeito ao abderitismo, qualquer pré-anúnciação ou predição sobre o gênero humano que dele partisse acabaria por revelar-se estéril. Novamente, como no caso da concepção terrorista, trata-se, antes, de uma recusa norteada (parece-nos) pelo puro bom senso em detrimento de qualquer outra modalidade de refutação possível. O abderitismo não possui viabilidade por pressupor estagnação e, exatamente por se estar estagnado, não se poderia alcançar o que há de melhor porque o progresso até ele é impossível. Ademais, como a própria resposta pela pergunta sobre o progresso do gênero humano se relaciona com sua história moral e como a detença no moral é impossível, o abderitismo deve ser descartado.

Após a exposição destas três possibilidades, emerge a percepção de que não é possível estabelecer com segurança se o gênero humano progride realmente para o melhor pois estas possibilidades relacionam-se tão somente com a experiência. A dificuldade reside

sunto é ou tautológico ou presumido sem qualquer base". A bem da verdade, devemos lembrar que, embora tautologias não ampliem nosso conhecimento, toda e qualquer tautologia sempre será *válida* (como, aliás, o próprio Kant reconhece na Introdução da *Crítica da razão pura*).

no fato de que uma teoria antecipadora sobre o gênero humano — que é o que se busca — acaba inevitavelmente por se confrontar com a constante inconstância da própria vida humana e isto devido à massa de bem e mal imanente aos homens e já anteriormente assinalada. Se busca uma teoria que pretende predizer, mas que ao lidar "com seres que agem livremente, aos quais se pode, porventura, *ditar* de antemão o que *devem* fazer, mas não predizer o que farão"⁸ de fato, acabará por predizer de modo incompleto ou sem qualquer necessidade. Ora, previsões ou antecipações desprovidas de necessidade de nada valem. Seria contraditório ambicionar previsões capazes de antecipar ações livres haja vista que ações livres são reguladas justamente pela idéia de liberdade e não pelo princípio de causalidade.

Não obstante este aspecto, é preciso buscar nesta mesma experiência reveladora de inconstâncias, elementos minimamente estáveis que sejam capazes de fornecer uma base segura para afirmações antecipadoras a respeito do gênero humano. A saída encontrada por Kant é bastante simples mas nem por isto ineficaz. A partir da própria idéia de movimento do gênero humano, devem ocorrer, inevitavelmente, acontecimentos que indiquem uma progressão para o melhor. Ora, parece ser realmente impossível que o gênero humano se mova ou progrida sem deixar sinais de sua própria progressão. Portanto, uma história antecipadora deverá observar justamente os sinais

⁸ KANT, I. *CFFFD*, § 4. Tal afirmação faz com que lembremos de David Hume: "É verdade que a filosofia moral tem uma desvantagem peculiar, que não se encontra na filosofia da natureza: ela não pode reunir experimentos de maneira deliberada e premeditada, a fim de esclarecer todas as dificuldades particulares que vão surgindo". *Tratado da natureza humana*, Introdução, § 10.

deixados pelo gênero humano rumo ao progresso. É a observação de tais sinais que permitirá

"inferir a progressão para o melhor, como consequência inelutável, inferência esta que, em seguida, se poderia estender à história do tempo passado (de que se esteve sempre em progresso); porém, de maneira que aquele acontecimento não se deva olhar como a sua causa, mas somente como indicativo, como sinal histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*), e poderia, por isso, demonstrar a tendência do gênero humano, olhada no seu todo"⁹.

⁹ KANT, I. *CFFFD*, § 5. Já mencionamos Aristóteles anteriormente e é oportuno trazê-lo à baila uma vez mais, pois a idéia de um sinal, digamos, explicativo ou elucidador relacionado com um fato qualquer da experiência é posto pelo Estagirita em sua Retórica, I, 2, 1357 b: "Quanto aos sinais, uns apresentam uma relação do particular para o universal, outros uma relação do universal para o particular. Destes sinais, os necessários são argumentos irrefutáveis, e os não necessários não têm nome peculiar que traduza a diferença. Chamo, portanto, necessários àqueles sinais a partir dos quais se pode formar um silogismo. E, por isso, é argumento irrefutável o que entre os sinais é necessário, pois quando se pensa que já não é possível refutar uma tese, então pensa-se que se aduz um argumento concludente ou irrefutável [*tekmérion*], como se o assunto já estivesse demonstrado e concluído". Assim, por exemplo, é sinal (necessário) de uma pessoa estar doente ter febre. Tais sinais constituem argumentos irrefutáveis porque não há como se refutar que uma pessoa que tenha febre não esteja doente. Já os sinais não-necessários são aqueles argumentos cuja refutação é possível. Desse modo, é sinal (não-necessário) de febre ter respiração ofegante. Contudo, é este um argumento refutável — mesmo que verdadeiro — pois a respiração ofegante não depende da febre para acontecer. Por outro lado, a idéia do *sinal* parece-

Devem existir, portanto, sinais que indiquem o progresso do gênero humano para o melhor e é tarefa da história antecipadora dos homens se ocupar com tais sinais. Trata-se, em última e prosaica análise, de seguir o rastro deixado pelo gênero humano para, a partir deles, vislumbrar os passos seguintes de sua caminhada rumo ao que há de melhor. No entanto, não são sobre sinais individuais, isto é, sobre sinais deixados por um único homem, que repousam as indicações de progresso. Ao contrário, é necessário buscar tais sinais em acontecimentos que representem uma participação dos homens capaz de demonstrar universalmente "um caráter do gênero humano no seu conjunto e, ao mesmo tempo (por causa do seu desinteresse), um seu caráter moral, pelo menos, na disposição, caráter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão" (CFFFD, § 6). Esses sinais, portanto, refletem uma aceitação, adesão e participação por parte dos homens e é sua ingerência em determinada ação que faz surgir tais sinais indicativos de progresso. Todavia, a *participação* pode também ser apenas "segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo" (CFFFD, § 6), isto é, uma adequação dos ânimos segundo os fatos históricos que tomam forma e se desenrolam. E isto é assim porque o "verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao ideal e, claro está, puramente moral, o conceito de

nos ter sido exemplarmente pensada por Charles Sanders Peirce em sua concepção de semiótica (que, para o filósofo americano, é apenas outro nome para a Lógica.) Tanto o sinal de Aristóteles quanto o sinal de Kant caracterizam o que Peirce conceituou como índice e a função primordial de um índice é o de assinalar " a junção entre duas porções da experiência" (*Semiótica*, I, § 285). Existe, portanto, uma ligação física (de caráter causal) com o objeto mas o índice não se assemelha com o objeto significado, mas o indica.

direito, por exemplo, e não pode enxertar-se no interesse próprio" (*CFFFD*, § 6).

Não apenas atento, mas também norтеado pelos acontecimentos de seu tempo (cuja origem todos poderiam ser remetidos à revolução francesa, em 1789), Kant reconhece nas movimentações republicanas (estas, por sua vez, inspiradas na Independência Americana, em 1776) o maior *signal* de progresso por parte do gênero humano. Tais movimentações (que representam o caráter do gênero humano em sua disposição de desinteresse, isto é, uma preocupação com a coletividade e não com a individualidade) aspiram "a uma constituição que não pode ser belicosa, a saber, a constituição republicana" (*CFFFD*, § 7) pois que esta é ou parece ser a mais concorde com os princípios do direito. Disso decorre que o estado republicano parece ser condição de possibilidade para a paz, de que o progresso vigente ruma para o republicanismo e que tal progressão revela na natureza humana tanto uma disposição quanto uma faculdade dirigidas para o melhor. Mesmo que tal progresso não se efetive factualmente, isto, por si só, não anula ou refuta a disposição e faculdade humanas para o melhor pois trata-se de um "acontecimento demasiado grande, demasiado entretecido com o interesse da humanidade e, segundo sua influência, demasiado propalado no mundo em todas as suas partes para, entre os povos, não ter de ser despertado na memória e na repetição de novos intentos desta índole, em qualquer ocasião de circunstâncias favoráveis"¹⁰. Não é apenas e somente no êxito

¹⁰ KANT, I. *CFFFD*, § 7. Conforme os elementos até agora expostos, podemos aplicá-los a um evento histórico real e familiar. É perfeitamente possível, em vista do que já foi dito, identificar na Revolução Farroupilha (1835 - 1845) um sinal de progresso. Não queremos com tal afirmação, é evidente, fazer propaganda sececionista. Ao contrário, o exemplo se enquadra bem na discussão: foi um movimento de caráter *republicano* (com efei-

de uma ação levada a cabo pelo gênero humano que repousa o sinal ou evidência de progresso mas, antes, no próprio movimento rumo ao fim ambicionado. E isto é assim porque é esse próprio movimento que não apenas revela mas *confirma* a disposição e faculdade humanas para o melhor. Mais importante que acertar o alvo é a disposição para se querer acertar o alvo. "É, pois, uma proposição não só bem intencionada e muito recomendável no propósito prático, mas válida, apesar de todos os incrédulos, também para a mais severa teoria: que o gênero humano progrediu sempre para o melhor e assim continuará a progredir no futuro" (CFFFD, § 7).

Se, portanto, o gênero humano possui a disposição e a faculdade para progredir na busca do melhor, se essa busca reflete uma participação desinteressada que revela o caráter do gênero humano, se o entusiasmo permeia as disposições e se essa busca deixa sinais na história, fica claro que o gênero humano progride publicamente. "Por isto, a interdição da publicidade impede o progresso de um povo para o melhor, mesmo no que concerne à menor das suas exigên-

to, não foi em uma república mas sim em um *império* que se deu a insurreição), que *entusiasmou* e angariou simpatias para o bem *coletivo* da província insurrecta e que, mesmo tendo *falhado* ao fim de dez anos, foi um acontecimento demasiado grande para que suas influências, ancoradas no lema da *Liberdade, Igualdade e Humanidade*, fossem esquecidas. E, talvez, a maior prova de sua perene influência seja o fato de que a *mesma* bandeira insurrecta seja, hoje, a bandeira do Estado do Rio Grande do Sul. Sobre os propósitos políticos da guerra, ver: FLORES, M. *Modelo Político dos Farrapos*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1996..

cias, a saber, o seu simples direito natural"¹¹. O gênero humano tem progredido constantemente para o melhor que é justamente um estado cuja constituição, procedimento ou comprometimento seja de caráter republicano. É "dever dos monarcas, embora reinem autocraticamente, governar, no entanto, de modo republicano (não democrático), i. e., tratar o povo segundo princípios conforme ao espírito das leis de liberdade" (*CFFFD*, § 8). É somente no republicanismo que a liberdade e, por consequência, a publicidade, podem verdadeiramente resplandecer. A interferência estatal sobre as ações humanas é, na verdade, uma interferência sobre a disposição e sobre a faculdade humanas de progredir para o melhor. Por isto, a prática republicana é a que melhor corresponde às exigências da razão (kantiana).

Como resultado, a pratica republicana trará não "uma quantidade sempre crescente da moralidade na disposição do ânimos, mas um aumento das produtos da sua legalidade em ações conformes ao dever" (*CFFFD*, § 9). Este é o grande progresso e este é o grande bem para o qual o gênero humano se dispõe a progredir e a alcançar. Contudo, haveria alguma ordem para que a marcha rumo ao progresso se efetive? A resposta é sim e esta ordem não se dá "graças ao curso das coisas de *baixo para cima*, mas de *cima para baixo*" (*CFFFD*, § 10). A idéia de uma ilustração paulatina do povo não é garantia de que os homens marcharão rumo ao bem nem tampouco garantia de que nele possam se manter, caso atinjam o bem.

"O mecanismo inteiro desta educação não tem nexos algum, se não for projetado e posto em ação segundo um plano refletido do poder político soberano, de acordo com esse seu propósito,

¹¹ KANT, I. *CFFFD*, § 8. Para Kant, o direito natural é o direito à liberdade e é este o único direito inato. Sobre isto, ver *Metafísica dos costumes*, Introdução à doutrina do direito, Divisão da doutrina do direito, B.

e se não se mantiver sempre também em conformidade com ele; para tal seria, decerto, necessário que o Estado, de tempos em tempos, se reformasse a si mesmo e, tentando a evolução em vez da revolução, avançasse de modo permanente para o melhor"¹².

Estas duas últimas passagens soam controversas; de fato, ambas parecem sugerir tanto um poder de caráter despótico quanto um pensamento oficial e único na educação do povo quando exercida pelo estado. Isto, portanto, exige um esclarecimento. Retomemos o processo de raciocínio: Kant propõe que acontecimentos históricos representativos da vontade dos homens (sinais históricos) demonstrem o caráter (moral) do gênero humano e sua disposição para o progresso. Este é relacionado com a movimentação do gênero humano rumo a instauração da prática republicana na medida em que esta é a que melhor concorda com os princípios do direito. A prática republicana, por sua vez, parece independer do regime político pois mesmo os monarcas podem (e devem) governar de modo republicano. Agora, a sutileza do processo: tendo sido o poder soberano instaurado ou convertido na prática republicana (o que é um progresso), estará ele apto a ditar uma educação capaz de realmente ilustrar o povo para que se ponha e permaneça na senda do progresso. A legitimidade daquilo que é (republicanamente) ditado pelo poder soberano decorre justamente do fato de que ele é um produto do progresso e, portanto, da vontade coletiva. Por isto este poder, estando *acima*, pode legitimamente *ditar* o que deve ser feito *abaixo* pois, não esqueçamos, é por lidar com seres que agem livremente que se pode *ditar* de antemão o

¹² KANT, I. *CFFFD*, § 10. É neste sentido que no § 8 Kant afirma: "A ilustração do povo é a sua instrução pública acerca dos seus deveres e direitos no tocante ao Estado a que pertence".

que *devem* fazer, mas não *predizer* o que farão. O povo, deste modo, não estará sob jugo de uma ditadura mas sim sob o jugo de sua própria vontade materializada e refletida no poder soberano cujas ações voltam-se favoravelmente para sua própria origem que é nada mais nada menos que o próprio povo. Por conseguinte, o que ocorre é uma correlação e (co)legitimação entre povo e poder soberano.

Pois bem; em vista de tudo o que até aqui foi dito, já não é difícil perceber qual é a resposta oferecida por Kant para a pergunta se *estará o gênero humano em constante progresso para o melhor*. Sim, o gênero humano progrediu, progride e progredirá constantemente para o melhor e este é o juízo básico da História (kantiana). O progresso se verifica pelos sinais históricos que o gênero humano acaba invariavelmente por constituir na medida mesma em que progride (*moralmente*). E a validade do juízo histórico kantiano reside na participação (o movimento moral) do gênero humano rumo ao progresso. A participação, cuja origem é a idéia prática de liberdade, não apenas *sensifica* como também *sintetiza* a busca humana pelo progresso.

Além disso, notamos que as implicações conceituais embutidas na própria pergunta pelo progresso foram contempladas pela resposta kantiana. Uma vez que o progresso reflete o próprio desenvolvimento moral do gênero humano, é "nos atos bons dos homens, que se tornarão sempre mais numerosos e melhores, por conseguinte, nos fenômenos da condição moral do gênero humano, é que se poderá situar apenas o ganho (o resultado) da sua refundição em vista do melhor" (*CFFFD*, § 9). Igualmente pelo fato do progresso refletir o desenvolvimento moral, tanto as significações anteriormente citadas de *desenvolvimento* e *aperfeiçoamento* coadunam-se com a idéia de *progresso*. Quanto ao progresso contínuo para o bem, parece não haver dúvidas: em nossa vida prática, que *bem* poderia ser maior do

que ações ou deliberações norteadas pelo puro dever? E a máxima legalidade, como resultado do progresso que desembocou em um estado de prática republicana, garante que *ações legais* convivam harmoniosamente com o *dever* e que o dever, por sua vez, conviva harmoniosamente com o *direito*. Ora, se o progresso é manifestação da moralidade e se a moralidade "consiste na relação de toda a ação com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins", como é dito na 2ª seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, fica claro que, finalmente, o progresso antecede e prepara a constituição do reino dos fins, que será a efetivação da totalidade dos homens distribuídos entre a terra e reunidos em sociedade, agindo de modo concorde com as leis da razão.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Retórica*. Introdução de Manuel Alexandre JÚNIOR. Tradução do grego e notas de Manuel Alexandre JÚNIOR, Paulo Farmhouse ALBERTO e Abel do Nascimento PENA. Lisboa: INCM, 1998.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Tradução do latim de Angélica CHI-APETA. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *De officiis*. In: The Latin Library (www.thelatinlibrary.com).
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. 3ª.ed. Tradução de Manuel de CASTRO. São Paulo: Abril Cultural, (Col. Os Pensadores) 1983. p. 301-364.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução Déborah DAWNOWSKI. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4ª ed. Prefácio à tradução portuguesa, introdução e notas: Alexandre Fradique MOURUJÃO. Tradução: Manuela Pinto dos SANTOS e Alexandre Fradique MOURUJÃO. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª ed. Tradução de Valerio ROHDEN e António MARQUES. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. 3ª.ed. Tradução de Paulo QUINTELA. São Paulo: Abril Cultural, (Col. Os Pensadores) 1983. p. 101-162.
- _____. *A metafísica dos costumes*. Tradução, textos adicionais e notas Edson BINI. Bauru, Edipro, 2003.
- _____. *O conflito da faculdade filosófica com a faculdade do direito*. In: O conflito das faculdades. Lisboa, Edições 70, 1993.
- PEIRCE, C. S. *Semiótica*. 3ª ed. Tradução: José Teixeira Coelho NETO. São Paulo: Perspectiva, 2000.

O RACIONALISMO DISFARÇADO DE PAUL FEYERABEND

Carlos Alberto Miraglia
Universidade Federal de Pelotas

Qualquer exame superficial da linguagem revela que os conceitos sofreram, ao longo do tempo, alterações em seus significados. Característica está também facilmente reconhecida dentro dos limites das doutrinas filosóficas. O venerável conceito de "razão" não escapou à regra. Na literatura o vemos ganhar diversos matizes, de acordo com a palheta de cada pensador. E mesmo aqueles que o apresentam como uma marca dignificadora do gênero humano, não concordam com seu significado e alcance.

Numa acepção lata, o vocábulo "razão" significa, via de regra, uma capacidade intelectual. No dicionário Houaiss lemos: faculdade de raciocinar, de apreender, de compreender, de ponderar, de julgar; a inteligência. Explicação esta, suficientemente abrangente para incorporar uma série de práticas humanas, indo desde a arguição lógica sistemática, ao poder de diagnosticar doenças através de sintomas. Do mesmo modo, a filosofia profissional multiplicou os usos técnicos deste conceito. Contudo, a partir da modernidade, apesar do colorido muitas vezes emprestado ao termo, algumas acepções passaram a dominar o seu conteúdo. A razão tornou-se, assim, o instrumento que poderia fornecer critérios infalíveis para o conhecer e o agir. Seja para sustentar ou para desqualificar tal pretensão, vemos que o recente debate filosófico ainda inspira-se neste protótipo e, igualmente, encontramos um desdobramento dessa contenda na filosofia da ciência do século XX. De um lado estão os que compreendem a ciência como o produto de uma razão esquemática e reguladora aplicada à natureza. Outros questionam a relevância de tais aspec-

tos na elaboração do saber científico. Paul Feyerabend esta no segundo time. Flagrantemente, em "Against Method" (doravante, A.M) divisamos uma crítica feroz aos programas fundacionais, tanto no plano da justificação do conhecimento constituído, como na produção de novo conhecimento. Feyerabend afirma de início: "a ciência é um empreendimento essencialmente anárquico: o anarquismo teórico é mais humanitário e mais suscetível de estimular o progresso do que suas alternativas representadas por ordem e lei" (página 17, edição brasileira).

Estaria ele sustentando que a ciência - não somente quanto à descrição cronológica que dela fazemos, mas, também, em relação à suas pretensões de progresso - é, basicamente, uma realização irracional? Concluiremos a tese oposta. Para tanto, tentaremos mostrar que, de uma perspectiva clássica, o "método" de Feyrabend é francamente racional, num sentido historicamente resgatável.

É difícil ficar indiferente a A.M.. Diversamente do estilo até então comportado da comunidade filosófica oficial a que ele estava inserido, o texto de Feyrabend é uma provocação explícita. Onde esperaríamos encontrar argumentos isentos de "contaminação" histórico-social vemos uma profusão de gêneros inusitados de explicações. Como lemos em sua autobiografia, a intenção, de fato, era apresentar conteúdos notoriamente acadêmicos num formato literário. Na verdade, o estilo é coerente com as teses defendidas e, sobretudo, com a atitude dos principais agentes históricos arrolados como clássicos contra-exemplos às posturas até então dominantes (particularmente, o caso Galileu). Procuraremos mostrar adiante que a estratégia de Feyerabend não se resume à estilística. Se existe uma expressão que contemple melhor os expedientes de justificação empregados pelo autor, ela se chama retórica. Seus adversários para o debate, são todos aqueles que admitem critérios imutáveis para o fazer a científi-

co. A frente de ataque de A.M. se desdobra em dois planos. Em primeiro lugar, mostrando que os grandes exemplos revolucionários para o conhecimento natural certamente não obedecem aos ditames das escolas que se auto-intitulam racionalistas. Mas, além de questionar a descrição da ciência, quer, também, sustentar que ela não deve se guiar por estas normas.

Retórica e argumentação

É quase lugar comum tomar a retórica apenas como a arte da boa eloquência. Modo de persuadir, através da oratória, uma platéia ou um interlocutor (numa aceção generosa, pois também é associada a logomaquia). Colocada assim, parece incidir somente sobre uma dimensão exclusivamente subjetiva. Entretanto, um rápido exame histórico mostra que tal apreciação da matéria não foi consenso. O conteúdo pelo qual se entende o termo "retórica" mudou sua significação. Por certo, ainda hoje, dizer que alguém é retórico, ou que um argumento retórico foi utilizado para defender uma posição, é visto dentro do ambiente filosófico - e não só nele-, como um demérito. Mas não foi sempre assim.

Para Platão, seu principal detrator na antiguidade, a retórica é identificada com a sofística, ou seja, como a maneira de preservar, à revelia da verdade, qualquer posição que convenha ao orador, podendo este sustentar mesmo teses contraditórias. Obviamente, tomada desse modo, o uso da retórica é moralmente condenável. Por outro lado, segundo Aristóteles (seu primeiro grande sistematizador), pensada como um instrumento, a disciplina não deve ser julgada pelo mal uso que dela se faz. Isto não quer dizer que devemos confundir-la com a lógica (outro instrumento) e muito menos com qualquer conhecimento particular. Assim como a dialética, ela não é uma ciência teórica, por conseguinte, não apresenta um conjunto

fixo de verdades inquestionáveis a partir das quais podemos derivar outras verdades. Outrossim, a retórica, encarada como arte, deve ser assimilada como uma doutrina provedora de uma série de preceitos práticos, admitindo acomodações a casos concretos. O que fazer para mudar a convicção de uma platéia (entenda-se público ouvinte ou leitor) quando o assunto ainda está à mercê de dúvidas razoáveis? O que foi dito sugere um campo de atuação limitado à zona onde não alcançamos o necessário. Aristóteles, de fato, indica sua prática a domínios onde a certeza não esta posta, restringindo-se ao que é somente verossímil. Pleito advocatício, alocação política, sermão, publicidade, são áreas que flagrantemente a aceitam como meio para demover as crenças de um auditório. Veremos adiante que, apesar de limitado, seu campo é mais vasto.

Divergências de princípios

Apesar dos esforços de reabilitação defendidos por autores interessados principalmente em questões relativas à arquitetura do raciocínio jurídico (Perelman, Olbrechts-Tyteca), artifícios retóricos de argumentação, em geral, são somente tolerados em disputas nas quais a verdade do que deve ser sustentado não está submetido ao crivo da armação dedutiva, isto é, a um procedimento de derivação da verdade por meio de passos abonados pela lógica. Sempre é insinuada a ressalva que, mais cedo ou mais tarde, se a questão é matéria de conhecimento, deverá se expor numa estrutura capaz de produzir inferências. Em se tratando, então, de temas filosóficos, assuntos apresentados comumente como o coroamento da razão humana, parece não haver espaço para retórica. Entretanto, é justamente neste campo onde as oposições de doutrinas radicalmente divergentes afloram, que a insuficiência dos métodos submetidos à argumentação - assumida como uma espécie de cálculo - fica evidente. Supondo,

como o fora no passado, a pertinência de investigações fundacionais, a lógica pode, de fato, fixar o discurso e explicitar as trilhas que nos levam aos primeiros princípios (se não quando esses princípios emergem como norma de significação geral). Quando, porém, questionamos a legitimidade desses princípios ou os comparamos com outros de sistemas rivais (providos, também, de uma estrutura dedutiva aceitável), pouco podemos esperar dos procedimentos analíticos. De fato, conflitos dessa natureza parecem ser o motor mestre da história da filosofia. Também dentro da ciência, o confronto de Galileo com a concepção ptolomaica (como bem explora Feyerabend), é um excelente exemplo de disputa na qual a comparação ultrapassa o crivo da mera argumentação lógica.

Alguém poderia sustentar que encontramos dificuldades dessa natureza somente na mediação de sistemas separados por "abismos" conceituais. Contudo, mesmo na busca de fundamentos para as ciências formais, os limites da análise lógica são visíveis. Um evento marcante é o dialogo de surdos estabelecido por Frege e Hilbert na discussão sobre o caráter dos sistemas axiomáticos. No núcleo da discussão encontramos uma divergência externa ao papel dos axiomas na fundação matemática (não deixa de ser, uma disputa de valores). É possível, enfim, argüir, como muitos representantes da filosofia analítica o fizeram, que a própria idéia de encontrar fundamentos últimos para o conhecimento ou para a significação é equivocada. Pode acontecer, contudo, que a defesa dessa posição ultrapasse o método analítico. Retomando Aristóteles, encontramos a melhor mostra dos limites impostos aos métodos demonstrativos na constituição de "provas" filosóficas, quando sustenta a validade universal do princípio de não contradição. Ele reconhece a impossibilidade de demonstrá-lo diretamente, sob pena de cometer circularidade. A prova é dialética (ou por refutação), e a tática do filósofo é levar seu opositor a uma situação de "dissolução" do que pretende afirmar a

partir da recusa do princípio.

O cenário de *Against method*

A tradição em filosofia da ciência constituída na década de 70 pode ser entendida a partir de uma retrospectiva situando suas origens (final da década de 20) em um grupo conhecido como círculo de Viena, cujo espírito de investigação era seriamente avesso às inclinações metafísicas da filosofia. Segundo uma orientação empirista, estes pensadores restringiam o trabalho filosófico à depuração lógica da linguagem, em particular, a da ciência. Caberia, portanto, um exame das teorias exitosas por um processo de elucidação que, ao mesmo tempo exibisse seus fundamentos. Tal empreendimento promoveu, como consequência importante, a formulação de critérios de cientificidade. Resumidamente, para eles, a cláusula dominante que confere significação a qualquer enunciado é sua capacidade de ratificação na experiência (o conhecido critério de verificabilidade). Inevitavelmente, (e preferencialmente) os enunciados da ciência deveriam respeitar este quesito. Assim, grosso modo, o valor de conhecimento de uma teoria esta na sua aptidão para ser confirmada empiricamente. Entretanto, desde Hume sabemos ser esta uma pretensão que traz uma série de dificuldades. Enquanto os enunciados particulares revelam-se de fácil tratamento (este pedaço de metal conduz calor), enunciados tipicamente científicos almejam generalidade irrestrita (todos os metais conduzem calor). O problema esta em confirmar um enunciado que, em princípio, esta aberto a uma extensão infinita de exemplos, e, infelizmente os métodos de comprovação são finitos. Muitas tentativas foram feitas para ajustar índices de confirmação relativos às amostragens obtidas. Todas, contudo, esbarravam no espectro da indução.

O filósofo austríaco Karl Popper, em meados da década de 30, apresenta um critério alternativo que supostamente livra-nos

desse entrave. Em vez de esperarmos que as teorias científicas credenciem sua "verdade" na medida em que são confirmadas na experiência, perguntamos pela capacidade das mesmas estarem à mercê da refutação. A vantagem desse novo critério reside, agora, no fato de não ser mais necessário o acúmulo indefinido (e, portanto, impraticável) de experimentos. Em princípio, contra confirmações cruciais isoladas seriam suficientes para impugnar teorias. A solução de Popper também estabelece uma condição de cientificidade. Quanto mais uma teoria aceitar casos que a refutem, mais confiável ela será. Por outro lado, teorias que acomodem qualquer fato ao seu corpo de explicações são desautorizadas. Para o primeiro tipo os melhores exemplos de sucesso são teorias físico-matemáticas. No segundo, servem de exemplos a psicanálise e algumas doutrinas sociais como o marxismo. Enquanto que um corpo teórico como a mecânica newtoniana ficaria seguramente abalada se a previsão de Haley não se confirmasse (as aparições no céu, a cada 76 anos eram de um mesmo objeto) qualquer conduta humana pode ajustar-se, por exemplo, as explicações da psicanálise.

A resposta de Popper ao problema da indução marcou os caminhos da filosofia da ciência até os anos sessenta. Contudo, investigadores motivados por abordagens históricas passaram a apresentar o desenvolvimento efetivo do conhecimento natural a partir de um quadro distante das prescrições feitas por Popper. Como figura de destaque dessa empresa temos os trabalhos de Thomas Kuhn, especialmente com os resultados publicados no livro "As Estruturas das Revoluções Científicas" de 1962. Para Kuhn, a ciência é certamente lugar de transformações drásticas. Entretanto, sua pesquisa revela uma dinâmica não linear. Se há progresso, ele não se dá por um processo contínuo. As teorias atravessam fases. Depois de um período de consolidação, cuja maioria dos enigmas levantados no seu interior são resolvidos, elas atingem um estágio de estagnação para o

qual novas dificuldades (ou mesmo as antigas) se mostram insolúveis. A crise desencadeada, então, só é resolvida por uma nova teoria, que, por sua vez, tem seu próprio manancial de problemas para enfrentar. Na ocasião em que uma visão é hegemônica para uma comunidade de pesquisa, enfim, temos o que o pesquisador americano entende como o predomínio de um paradigma. Desse modo, Kuhn difere das interpretações de cunho positivista ao por em dúvida a existência de modelos universais para a prática científica. Em cada etapa em que o paradigma é desenvolvido, não só os problemas a ele são endógenos como, igualmente, seus métodos de solução. Assim, o colapso de um paradigma e sua substituição por outro não deve ser pensado como um avanço cumulativo. De fato, em muitas passagens de "estruturas" é sugerido que as cosmovisões embutidas em paradigmas distintos são, ao fim e ao cabo, intraduzíveis. Naturalmente, uma possibilidade de interpretação (já bastante explorada) é que as divergências entre Kuhn e os defensores de Popper não passa da sobreposição de perspectivas distintas. Kuhn diz como a ciência é feita; Popper, como ela deve ser feita. Feyerabend tentará mostrar, inclusive, a fragilidade dessa separação.

Entre essas posições extremas (o racionalismo crítico de Popper e o suposto relativismo de Kuhn) é possível situar o pensamento de Feyerabend - em grande parte mais simpático aos resultados de Kuhn. Se por um lado Feyerabend põem em suspeita as concepções de Popper, mostra-se mais radical que Kuhn ao advogar para ciência algo como um permanente estado de revolução.

As estratégias de persuasão em A.M.

Mesmo divergindo em pontos importantes das idéias de Kuhn - referentes a questões metodológicas-, indubitavelmente o alvo principal de Feyerabend são as concepções que pretendem fornecer, não apenas modelos de justificação, como, juntamente, parâ-

metros de avaliação indicadores dos métodos desejáveis na prática científica. Neste sentido a figura de Popper é emblemática. A questão que fica é: como desqualificar uma postura aparentemente próxima ao que se julga ser uma atitude racional ? Devemos esperar o mesmo tipo de expediente usado por aqueles que estão na mira de ataque? A leitura de A.M. deixa claro que não. Se a intenção é impugnar uma maneira de se pensar fortemente arraigada, nada melhor do que "vender" uma nova postura, mesmo ela sendo uma subversão à ortodoxia vigente. Desse modo, procurar provas rigorosas para tanto é, de certa forma, submeter-se aos modelos dos adversários. Não se esta debatendo, como nas disputas intrateóricas, resultados conflitantes de uma mesma doutrina, mas, a própria pertinência de doutrinas divergentes esta em jogo. Aqui não é pleiteada "A Verdade", mas os meios mais plausíveis para sua obtenção (seja o que ela for). Portanto, o leitor de Feyerabend não pode, estrito senso, ser convencido, e sim persuadido.

Como já frisamos, o emprego de recursos retóricos não é algo incomum na literatura filosófica. A presenciemos em sua origem clássica, a começar pelo Sócrates apresentado por Platão (isso, mesmo levando em conta o descrédito do último para com a matéria). E até mesmo um autor como Frege - defensor do rigor máximo-, emprega a ironia para rebater pensadores contrários as suas teses. O ponto de interesse não é, repetindo, o uso ornamental dessa arte mas, especialmente, o seu poder desmobilizador de crenças consagradas. Realmente em A.M. existe uma variedade de estilos capaz de instanciar todas as classificações de um manual de retórica. Devido à grande extensão de um exame minucioso, destacaremos apenas alguns usos marcantes para os propósitos de Feyerabend.

A função essencial da retórica é a de persuadir. Tal tarefa, contudo, supõe certas condições de efetivação. Não apenas o tema

deve ser controlado. Da mesma forma é mister conhecer o público alvo. O "auditório" de Feyerabend perfaz quaisquer indivíduos interessados, suscetíveis à sedução do pretensioso discurso "positivo", capaz de apresentar técnicas de discriminação a priori do que é e do que não é ciência. Esta é a parte relativa à *invenção* (heurésis,). A eficiência do orador (ou escritor) dependerá, igualmente, do domínio sobre as emoções (*patos*) da platéia. Saber quais são suas expectativas e desejos, juntamente com *lugares comuns* compartilhados - a busca pela verdade, por exemplo-. Além disso, o proponente de uma tese deve ter um *Etos*, ou seja, o caráter que o orador (ao menos, aparenta ter), mostrando-se simpático, honesto e sensato ao público. Da mesma forma, o *etos* do auditório deve ser levado em conta.

O currículo de Feyerabend certamente o autoriza a divergir das escolas "positivas", pelo fato dele, por muito tempo, ter aderido às idéias de Popper. Fora bastante versado no assunto (publicara, inclusive artigos "ortodoxos" em revistas acadêmicas).

O primeiro artifício que chama a atenção no texto é o seu tom de indignação. Existe uma exaltação permeando todo livro, dando a entender que se as coisas continuarem numa certa direção os resultados serão inevitavelmente nefastos. Aqui vemos um claro uso da ação (*hypocrisis*). É necessário, para capturar a atenção e respeito do leitor, tornar capital o tema em disputa. Não é somente a ciência que parece estar comprometida quando se submete a padrões imutáveis. Até mesmo a dignidade humana (sua busca por auto-realização e liberdade) estará em cheque. Apesar de um possível exagero, dar, um colorido passional ao assunto é uma ótima estratégia.

Indubitavelmente a utilização retórica mais incisiva do texto está no apelo ao *modelo*. Na classificação geral dos tipos de argumentos (pela acepção retórica), encontramos uma divisão em argumentos que fundam o real e os baseados na estrutura do real. A su-

cessão, causalidade, finalidade etc, são da primeira espécie. A analogia, a metáfora, ilustração, exemplo, bem como o modelo, são da segunda. O modelo é mais que um exemplo, é algo para ser imitado. Assim, não poderia ser mais espetacular o personagem utilizado em A.M como modelo. Efetivamente, com o caso Galileu estamos diante daqueles momentos singulares da história. Galileu serve de forma magistral como arquétipo de rebeldia bem sucedida, revelando-se um herói que enfrentou as normas e, como resultado, ajudou a promover uma revolução na visão de mundo. Além do mais, não há como ignorar suas vantagens didáticas para um exame epistemológico. Feyerabend serve-se quase até a exaustão dos estratagemas de combate de Galileu contra as teses ptolomaicas. O recurso a hipóteses *ad hoc* (só posteriormente confirmadas), a reformulação da própria noção de experiência - tendo, portanto, simultaneamente valor de justificação e método -, ajustam-se perfeitamente às propostas gerais de A.M.

Naturalmente, o risco de todo modelo reside no fato de sempre ser possível apresentar outro exemplo notável que o contradiga. É possível objetar dizendo que o caso Galileu é por demais extravagante para servir como padrão de conduta. Ainda assim, não há como negar que dificilmente a escolha de Feyerabend, devido ao apelo dramático, possa ser superada

Para encerrar, cabe explorar rapidamente outra "artimanha" do autor no uso deliberado da ambigüidade inerente ao termo "razão". De fato, esta ambigüidade, que ainda se faz sentir, tem fortes raízes históricas. Razão pode ser compreendida como, causa, explicação, motivação, origem, etc. Muitas vezes, Feyerabend dá a entender uma recusa da Razão tomada num sentido amplo, como se a própria condição humana pudesse dela se desvencilhar. Aos poucos percebemos sua advertência direcionada a usurpação do conceito por aqueles que procuram confinar sua compreensão a certos esquemas

rígidos. No capítulo XV aparece finalmente em destaque a versão efetivamente objetada. Escreve ele: "Não é difícil apresentar os padrões de racionalidade defendidos pela escola popperiana. Esses padrões são padrões de crítica: o debate racional consiste em tentativa de criticar e não em tentativa de demonstrar ou de tornar provável. Cada passo dado no sentido de proteger da crítica certa concepção, de fazê-la segura ou "bem fundada", é passo que afasta da racionalidade (...) Desenvolva suas idéias de maneira que elas possam ser criticadas; ataque-as impiedosamente; não tente protegê-las e sim exibir seus pontos fracos; elimine-as tão logo esses pontos fracos se hajam posto manifestos - são essas algumas propostas do racionalismo crítico." (página 270, edição brasileira). Esta passagem deixa patente a preocupação norteadora de desmerecer uma acepção de racionalidade deveras restrita. Obviamente as ações inventivas, ultrapassado fronteiras - por vezes quebrando regras para tanto - são, muitas vezes, sinal de inteligência (quando não, gênio), e seria uma demasia dizer que feyerabend estaria caracterizando os momentos de transgressão criativos na ciência como episódios de insanidade. De fato, não somente os ardis extraídos de Galileo, como o próprio procedimento de Feyerabend - lançar mão de comparações exóticas, como entre física e magia -, são atestados de extrema astúcia.

Porque, então, deixar passar a imagem de alguém simpático ao irracionalismo irrestrito? Podemos supor uma tática de propaganda similar às promovidas no enfrentamento da nova ciência com os aristotélicos. Para começar, chama muito mais a atenção falar mal da razão de forma aparentemente indiscriminada. O leitor, depois de cair na armadilha, acabará vendo que por detrás do "barulho" de A.M existe uma série de objeções bastante razoáveis aos programas fundacionais que, segundo ele, se levados a sério, engessariam o conhecimento.

Devemos admitir que embora o texto seja eficaz na sua parte crítica, a contraparte construtiva aceita uma série de ressalvas. A proposta do saber em permanente mutação criativa talvez seja impraticável. Feyerabend por vezes reconhece que seu desiderato para a ciência está atrelado à reforma da estrutura social. A começar pela educação, a cultura como um todo, deveria ser remodelada. Mas, mesmo que muitas das idéias revelem certa ingenuidade (uma espécie de epistemologia utópica), não deixa de ser um ganho importante constatar os limites dos pseudo-racionalismos esteriotipados. Doutra parte, se o anarquismo teórico não passa de um ideal não atingível, seu papel regulador pode vir a ser - como em qualquer boa utopia -, imprescindível.

Referências bibliográficas

- BLACK, M. *Models and metaphors*. Ithaca, Cornell University Press, :962.
- FEYRABEND, P. *Contra o método*. Rio de Janeiro: Francisco Alves,1977.
- PERELMAN, C. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes. 1997.
- WILLIAMS, M . Feyerabend. In *Routledge encyclopedia of philosophy*.
London: Routledge, 1994.
- REBOUL, O. *Introdução à Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RICOEUR, P. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

A EMERGÊNCIA DO SENTIDO EM FOUCAULT

*Cesar Tadeu Fontoura*¹

Universidade Federal de Pelotas

A função hipoeistemológica nas Ciências Humanas

No ano de 1968, Foucault apresentou sua resposta à pergunta feita pelo *Círculo epistemológico*², “sobre a *episteme* e a ruptura epistemológica.” Mais precisamente, a questão explorava a diferença fundamental entre as concepções de Foucault e de Bachelard sobre os conceitos de ruptura e descontinuidade. Para o Círculo estava bem assentado que “desde a obra de Bachelard, a noção de ruptura epistemológica serve para nomear a descontinuidade que a filosofia e a história das ciências acreditavam marcar entre o nascimento de qualquer ciência e a ‘trama de erros positivos, tenazes, solidários,’ retrospectivamente reconhecida como a precedendo. Os exemplos prototípicos de Galileu, Newton, Lavoisier, mas também de Einstein e Mendeleiev ilustram a perpetuação *horizontal* dessa ruptura.” (*DE*, p. 82 – grifo acrescentado)

¹ PPGFIL - PURS.

² “Cercle d’Épistémologie de École Normale Supérieure,” grupo iniciado em fevereiro de 1966, e constituído, entre outros, por Alain Badiou. Editava os “Cahiers pour l’analyse”, com a ajuda de Lacan e Canguilhem. A resposta de Foucault às questões do Círculo foi publicada nos *Cahiers* no. 9. Para o presente estudo a importância da pergunta enunciada pelo Círculo é, além do mais, a de introdutora dessa aproximação entre a arqueologia do saber e a teoria do conhecimento canônica, possibilitando a interpretação daquela primeira como um determinado tipo, não-clássico, de epistemologia.

Inversamente, “o autor de *As palavras e as coisas* marca uma descontinuidade *vertical* entre a configuração epistêmica de uma época e a subsequente.” Posto isso, é razoável que o Círculo pergunte-lhe “que relações mantêm entre si essa horizontalidade e essa verticalidade.”(*id. ibid.* – grifo acrescido)³ Uma segunda questão é que “a periodização arqueológica delimita, no contínuo, conjuntos sincrônicos, reunindo os saberes sob a forma de sistemas unitários. Seria aceitável uma alternativa que lhe foi proposta entre um historicismo radical (a arqueologia poderia predizer sua própria reinscrição em um novo discurso) e uma espécie de saber absoluto (do qual alguns autores poderiam ter tido o pressentimento independentemente das exigências epistemológicas.)” (*id.* pp. 82-3) O presente trabalho é uma tentativa de rerepresentar a questão do Círculo, aberta a uma crítica lógico-semântica e à intenção de identificar o que é em Foucault a relação entre enunciação e epistemologização. De identificar o caráter plural do enquadramento epistemológico, sustentado na

³ Com respeito ainda à pergunta do Círculo epistemológico, G. Canguilhem também havia constatado esse problema (em *Critique*, no. 242, pp. 612-3): “Tratando-se de um saber teórico, é possível pensá-lo, na especificidade seu conceito, sem referência a qualquer norma? Dentre os discursos teóricos mantidos de acordo com o sistema epistêmico dos séculos XVII e XVIII, alguns, como a história natural, foram descartados pela *episteme* do século XIX, enquanto outros foram nela integrados. Embora tenha servido de modelo para os fisiologistas da economia animal durante o século XVIII, a física de Newton não se desacreditou com ela. Buffon foi refutado por Darwin, mesmo que ele não o tenha sido por Étienne Goffroy Saint-Hilaire. Mas Newton não foi mais refutado por Einstein do que por Maxwell. Darwin não foi refutado por Mendel e Morgan. A sucessão Galileu-Newton-Einstein não apresenta rupturas semelhantes às observadas na sucessão Tournefort-Lineu-Engler em sistemática botânica.”

abordagem arqueológica — ao mesmo tempo história e teoria diferencial das idéias. Ênfase, pois, para a relativização da interpretação epistemológica, sobretudo como emergência de sentido a partir do enunciado. Concepção somente possível pela valorização da ruptura e da descontinuidade necessárias à enunciação epistemológica.

A resposta de Foucault admite a diferença entre a historicidade própria da matemática e física teórica e a das formações discursivas⁴ associadas às ciências humanas. Para ele:

há, efetivamente, ciências tais que podem retomar cada um dos episódios de sua evolução histórica no interior de seu sistema dedutivo (...) [em cuja história] as seqüências se abolem em proveito de aproximações que não as reproduzem; e as datas se apagam para fazer aparecer sincronias que ignoram o calendário. É o caso, evidentemente, da matemática, em que a álgebra cartesiana define uma região particular em um campo que foi generalizado por Lagrange, Abel e Galois; em que o método grego da exaustão parece contemporâneo do cálculo de integrais definidas. (*id.* p. 113)

⁴ Formação discursiva no sentido de conjunto dos enunciados com que é delineado um objeto. Seja feita a ressalva: “esse conjunto de enunciados está longe de se relacionar com um único objeto, formado de maneira definitiva, e de conservá-lo indefinidamente como seu horizonte de idealidade inesgotável; o objeto que é colocado como seu correlato, pelos enunciados médicos dos séculos XVII ou XVIII, não é idêntico ao objeto que se delinea através das sentenças jurídicas ou das medidas policiais; da mesma forma, todos os objetos do discurso psicopatológico foram modificados desde Pinel ou Esquirol até Bleuler: não se trata da mesma doença, não se trata dos mesmos loucos.” (AS, p. 36)

O problema, pois, consiste em estabelecer que a condição histórica das formações discursivas epistemicamente menos nobres tem tanto valor quanto a formalização. Se “a história da matemática está sempre a ponto de ultrapassar o limite da descrição epistemológica: a epistemologia de ‘ciências’ tais como a psicologia ou a sociologia está sempre no limite de uma descrição genética” (*id.* p. 114), nem por isso pode conduzir a uma solução geral, absoluta, pois “longe de constituírem exemplos privilegiados para a análise de todos os outros domínios científicos, estes dois casos extremos tendem antes a induzir em erro; a não deixar ver, simultaneamente em sua especificidade e em suas relações, o nível das estruturas epistemológicas e o das determinações do saber.” (*id. ibid.*)

A solução de Foucault é, então, que “são as ciências ‘intermediárias’ — como a biologia, a fisiologia, a economia política, a lingüística, a filologia, a patologia — que devem servir de modelos: pois, com elas, não é possível confundir em uma falsa unidade *a instância do saber e a forma da ciência*, nem elidir o momento do saber.” (*id. ibid.*) De longe este é o momento mais importante do texto sobre a arqueologia das ciências. Fica aqui bem claro que a opção foucaultiana não se dá em função da simples escolha e sim para salvar a apreciação epistemológica do grupo das ciências empíricas, e isto tem implicações profundas. Escolher a alternativa que sustenta a possibilidade de tratar o saber como um tipo de conhecimento “neutro” é decidir por uma condição anterior à que é objeto da epistemologia, isto é; significa garantir uma hipoeπισtemologia.

Em *As palavras e as coisas*, por ocasião da análise da forma das ciências humanas, Foucault refere-se textualmente à existência de uma condição prévia à epistemologia, não redutível a sua característica historicidade. Nesse momento, seu interesse é definir os três modelos regionais, as regiões epistemológicas, determinados em

função de uma topologia comum às diferentes ciências humanas e à tríade examinada na arqueologia de *As palavras e as coisas*: a biologia, a economia e a filologia. Dessa zona de confluência resultam as “regiões” psicológica, sociológica e lingüística. Esses campos epistemológicos possuem uma relativa independência face aos demais saberes do triedro que Foucault concebe na seção anterior⁵. Lá as ciências humanas ocupavam um limite, precisamente na conexão com as faces da filosofia, da matemática e física e, finalmente, da biologia, economia e filologia. As arestas, onde se encontram, por exemplo, filosofia e matemática, são opostas às que se contatam como matemática e biologia, economia e lingüística. Na face restante, a filosofia produz as ontologias regionais dessas últimas.

As regiões são definidas, na sua superfície de projeção, como num limiar de epistemologização⁶, naquilo que têm de condições epistêmicas, em termos de três pares de variáveis, associados, primária e secundariamente, a cada uma daquelas: o par *função* e *norma* imediatamente como condição de análise da região psicológica, o par *conflito* e *regra* como analítica sociológica, e o par *significação* e *sistema* para as literaturas e mitos. Secundariamente, esses instrumentos de análise são associados a cada uma das regiões, sendo “assim que todas as ciências humanas se entrecruzam e podem sempre se interpenetrar umas às outras, que suas fronteiras se apagam, que as disciplinas intermediárias e mistas se multiplicam indefinidamente, que seu objeto próprio acaba mesmo por dissolver-se.” (PC, p. 375)

⁵ Capítulo X, seção I: *O triedro dos saberes*.

⁶ O limiar é, propriamente, a emergência de um conjunto discursivo em condições de positividade, epistemologização, cientificidade ou formalização. O tema será detalhado na seção 4.

Com relação às ciências em geral, o que está em foco é precisamente o distanciamento, entre as ciências humanas e a matemática e física, implicado na espacialidade do triedro. Os modelos epistemológicos não são formalizáveis, e este é um ponto nodal para a compreensão da intenção de Foucault com relação à arqueologia do saber. Foucault detecta, no preciso momento em que está se dando o surgimento das ciências humanas, “uma espécie de retraimento da *máthesis*”, no sentido que “o aparecimento do homem e a constituição das ciências humanas (ainda que sob a forma de um projeto) seriam correlativos de uma espécie de ‘des-matematização’.” (PC, pp. 366-7) A questão fica bem esclarecida, ao contrário, com o aparecimento da reduplicação empírico-transcendental do homem. É nesse poder evolover sobre si mesmo, e não no avanço das matemáticas (amplie-se para sistemas formais) que as ciências humanas se possibilitam.

O que está por detrás do objeto do saber nestas condições tem a ver com o critério de uma hipoeistemologia (ou anaepistemologia) (cf. p. 372.). Esta concepção é apresentada como uma conclusão da seção preparatória ao tema próprio dos três modelos epistemológicos das humanas. Está-se ainda em uma fase da trajetória da arqueologia em que o método se explicita apenas à medida que o trabalho avança, desde o instante inaugural da *História da loucura*. Mais adiante, Foucault se verá sob a exigência de precisar e organizar as idéias que dirigem essa primeira fase de sua obra. A necessidade de expor sistematicamente os conceitos envolvidos no processo de elaboração da *História da loucura*, *As palavras e as coisas* e *O nascimento da clínica* fica mais evidente quando o Círculo epistemológico lhe incita a responder especificamente sobre a arqueologia das ciências.

A importância histórica dessa provocação do Círculo garante a oportunidade de pretender uma aproximação circunscrita à epistemologia na densa temática da *Arqueologia*. É de se ver, neste sentido, o conteúdo e o alcance da questão que resultou nas primeiras páginas do livro dedicado à explicitação do método arqueológico; e se, de fato, veio a ocorrer uma confirmação da concepção expressa em *As palavras e as coisas*, sobre a função pré-epistemológica, e ainda com que caráter, eis que não é possível supô-la como condição, ao modo kantiano, transcendental.

Como pretexto que sirva ao aprofundamento da questão central, ao mesmo tempo da resposta ao Círculo (arqueologia das ciências) e da *Arqueologia* ela mesma (arqueologia do saber), ir-se-á valer, a seguir, de uma abordagem, possivelmente clássica, que não quer ir além do expresso por Foucault e sim provocar o leitor a prosseguir na leitura, com alguns elementos relativamente claros sobre o tema que está em causa. A proposta que antecede aqui a análise do texto do Círculo é de objetivar: para o Foucault da primeira fase, a enunciação de, por exemplo, a «loucura» não é simples. É uma formulação múltipla de muitos e excludentes significados conforme o conjunto em que aparece no arquivo. Vale como loucura *a* para a ciência médica, de loucura *b* para a ciência jurídica administrativa, de loucura *c* para a literatura, nas suas determinações históricas. O louco *a* não é o louco *b* ou o louco *c*. Mais enfaticamente, não há possibilidade de redução de um ao outro; ou então, que existe mais que a mera possibilidade de identificação, a decisão de realçar sua diferença irreconciliável. Do mesmo modo que não se pode falar de um conceito de loucura presente topologicamente nas diversas regiões epistemológicas da medicina, do direito e da literatura, tampouco é de se esperar sua identidade histórica; não há uma loucura subsistente (seja como *a*, como *b* ou como *c*) aos períodos clássico e moderno, bem como não há uma única loucura na mesma era moderna.

Pode-se, pois, afirmar que não se trata aqui da epistemologia em geral mas das epistemologias singulares *a*, *b* e *c*.

Assim, não há interesse em determinar uma loucura em geral, atribuível a todos os conjuntos epistêmicos considerados, e sim a da descontinuidade, por assim dizer histórico-topológica, de uma loucura significativamente médica, uma jurídica e uma literária, e sua descontinuidade histórica, as loucuras médica, jurídica e literária do período clássico ou do período moderno. E o seu significado não pode ser senão pluralmente contextual, micro-contextual, circunscrito ao conjunto de condições de significação médica, jurídica, literária, com suas histórias. Cada um desses conjuntos epistêmicos constitui a sua loucura, o seu objeto, historicamente. Constitui a sua própria epistemologia. O enunciado «loucura» tem um agente: *a*, *b*, ou *c* no tempo. Somente *no conjunto e no tempo*, de onde é interpretado, o enunciado tem sentido objetivo, tal como o apresenta. Embora o médico, o jurídico e o literário sejam constituídos por enunciados, como o da loucura, apenas neles tais enunciados valem, e isto apenas para uma episteme exclusivamente; então como frases e proposições que compõem um discurso significativo sobre cada loucura. É evidente que não se fala aqui apenas de «loucura» mas de «loucuras» profundamente diferentes. O que é então que lhe proporciona a unidade que permite tratá-la como algo geral, circunstanciado aqui como *a*, ali como *b* e acolá como *c*? O que excede o limite estabelecido pela diferença implícita no conceito de «loucuras» e confere um sentido universal para o enunciado «loucura»?

Para Foucault, pareceu inicialmente:

que certos enunciados podiam formar um conjunto na medida em que se referem a um único e mesmo objeto. Afinal, os enunciados que dizem respeito, por exemplo, à loucura, não tem todos, certamente, o mesmo nível formal (estão longe de

obedecer, todos, aos critérios requeridos por um enunciado científico); não pertencem todos ao mesmo campo semântico (uns originam-se da semântica médica, outros da semântica jurídica ou administrativa; outros utilizam um léxico literário), *mas eles todos se relacionam a esse objeto que se apresenta de diferentes maneiras* na experiência individual ou social e que se pode designar por loucura. (PC, p. 28 – grifos acrescidos)

Ora, a possibilidade de um objeto múltiplo chamado de loucura, que congregaria os vários modos de apresentação na experiência individual e social, enfatizados na sua dispersão, ao contrário de em sua comunhão, teria que ser o interesse de uma função epistemológica múltipla e não de uma hipoepistemologia, que possibilita determinar, opostamente, os limites de seu sentido pré-significativo. Nessa discussão sobre o predomínio ou da função identitária, sistematizante, ou da função diferencial, historicizante, reside o valor da investigação sobre a função hipoepistemológica, e sua enunciação regionalizada.

O projeto da arqueologia do saber

O saber constitui, no âmbito da preocupação metodológica específica da primeira fase de Foucault, uma concepção epistêmica aberta, que se estabelece como a condição pela qual é viável pensar o conjunto das formações discursivas em sua transformação histórica. Sobre este critério do saber Foucault articula as ciências e os sistemas formais, mas além deles, também as formações incipientes tais como proto-ciências e conjuntos discursivos empíricos que talvez jamais venham a ser cientificizados. É o caso da psicologia e da medicina psiquiátrica. Esta esfera da preocupação epistemológica tem

sido deixada de lado pela história das ciências. Foucault foi despertado para a sua importância pelo trabalho de Canguilhem.⁷

Tal como é adotado na *Arqueologia*, o saber não é uma ciência determinada ou a determinação de uma, mas “o campo de uma história efetiva.” Neste sentido, o enunciado é inquestionável, não podendo, por isso, ser decidido. O enunciado e o saber são efetividades a partir das quais começa a tarefa arqueológica. O saber é compreendido, pois, como formado por registros positivos, antes da possibilidade das ciências. Para a investigação arqueológica, em que a aproximação teórica deve resolver em uma unidade campos discursivos em dispersão, o enfoque histórico já aplicado à descrição dos enunciados deve ser revelado metodologicamente.

Ocorre, porém, que o desenvolvimento da análise das condições históricas dos enunciados, nas diferentes estratificações epistêmicas da psiquiatria, da economia política ou da biologia (para seguir o exemplo já dado), tem que se apresentar como a única solução possível para a fundamentação última do discurso. Prosseguindo, para além (ou aquém) das práticas discursivas próprias do projeto científico, é o saber que deve ser resgatado na tarefa do arqueólogo; o epistemólogo que vai além da epistemologia, aos estratos dos arquivos da história das idéias. Ali, não é o caso resgatar o sentido último do discurso científico, e sim o de detectar o sentido dinâmico, constitutivo, das formações discursivas; de um não-fundamento, de uma dispersão e de uma eventualidade. É nesta elementaridade, inquieta e complexa, instância principal do discurso, que Foucault faz repousar o enunciado: na mera positividade do saber.

⁷ Canguilhem, G. *Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, Paris: J. Vrin, 1968.

O plano da *Arqueologia do saber*, como analítica diferencial do discurso é apresentado de modo que a primeira descrição do enunciado é feita negativamente, determinando as características que não podem ser. O enunciado não pode ser, então, frase, ato ilocutório ou proposição (analogia lingüística, identidade lógica); não pode ser capaz de conduzir significado cognitivo. O que, positivamente, é atribuível ao enunciado é que é a instância de existência para aqueles (frase, proposição, etc.).

O seu objeto, “longe de ser aquilo em relação a que se pode definir um conjunto de enunciados, é, antes, constituído pelo conjunto dessas formulações (...); a doença mental foi constituída pelo conjunto do que pôde ser dito no grupo de todos os enunciados que a nomeavam, recortavam («découpaient»), descreviam, explicavam, relatavam seus desenvolvimentos, indicavam suas diversas correlações...” (*id. ibid.*) Assim, a propriedade constitutiva do enunciado, tal como mais tarde vai ocorrer com o conceito de poder, passa a ser traduzido mediante sua descrição positivante.

De tudo isso fica claro, no entanto, “que o objeto, longe de ser aquilo em relação a que se pode definir um conjunto de enunciados, é, antes, constituído pelo conjunto dessas formulações (...); a doença mental foi constituída pelo conjunto do que pôde ser dito no grupo de todos os enunciados que a nomeavam, recortavam («découpaient»), descreviam, explicavam, relatavam seus desenvolvimentos, indicavam suas diversas correlações...” (*id. ibid.*) Essa condição pré-epistemológica da investigação da objetividade do conceito de loucura é propriamente o estatuto arqueológico, ou seja, histórico do enunciado. O que distingue claramente essa disposição pré-objetual e a de um regime transcendental é, talvez, a sua condição de distribuição. Para Foucault o que está em jogo, como caráter pré-objetivo (e hip-epistemológico) é uma topologia, e não uma condição serial, causal.

O referencial do enunciado é essa possibilidade conjuntiva de distribuição de elementos em um todo, cujo enlace, no entanto, é o de uma dispersão. Já se tem em conta que o que liga os elementos do conjunto não são laços de causalidade, fundamentais para uma teoria do conhecimento clássica, mas a mera regra de sua disposição no espaço que permite o conjunto e a sua unidade como um sistema diferencial.

Este é um ponto a ser cifrado, pois não se trata de o objeto deixar de ter unidade e sim o de como esse sistema objetivo pode ser pensado quando condicionado pela intervenção do tempo e do espaço. Assim, de modo decisivo Foucault pergunta se “o problema de saber se a unidade de um discurso não é feita pelo espaço comum em que diversos objetos se perfilam e continuamente se transformam e não pela permanência e singularidade de um objeto.” (*id.* p. 29) Ora, o abandono de uma noção como essa da substancialidade do objeto traz conseqüências potencialmente imprevisíveis, de modo que não pode ser considerado como trivial.

Em seu lugar, uma topologia histórica, que é muito menos um objeto mesmo, e muito mais as condições nas quais ele é perceptível como algo essencialmente contingente. A abolição do regime de permanência conduz a uma espacialização e temporalização tão radicais que esvaziam o objeto, como objeto substantivo, guardando para e em si (espaço e tempo) as possibilidades de regramento que instituem a objetividade. Nesta situação, “a relação característica que permite individualizar um conjunto de enunciados concernente à loucura seria então: a regra de aparecimento simultâneo ou sucessivo dos diversos objetos que aí estão nomeados, descritos, analisados, apreciados ou julgados; a lei de sua exclusão ou de sua implicação recíproca; o sistema que rege sua transformação.” (*id. ibid.*) Nessa nova medida, o discurso é “constituído de um número limitado de enunci-

ados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência.” (*id.* p. 135)

Esse modelo de descrição das características enunciativas do objeto, e do discurso, conduzem naturalmente ao conceito de episteme, proposto por Foucault em *As Palavras*. A episteme, então, seria o conjunto de regras e determinações em que foi transformada a positividade do saber após sua emergência em um limiar que tem ou aspira ter a condição de decisão de suas normas. Todavia, é preciso apontar para sua significação mais ampla, eis que a enunciação não é apenas o movimento que instala uma episteme, mas que admite e necessita de uma pretensão complementar. De fato, ao responder à “acusação” de fundar sua teoria da história na descontinuidade, Foucault responde: “Isto me deixa pasmado. Sem dúvida me expliquei de forma insuficiente em *As Palavras e as coisas*, (...) Numa ciência como a medicina, por exemplo, até o fim do séc. XVIII, temos um certo tipo de discurso cujas lentas transformações — 25, 30 anos — romperam não somente com as proposições ‘verdadeiras’ que até então puderam ser formuladas, mas mais profundamente, com as maneiras de falar e ver, com todo o conjunto das práticas que serviam de suporte à medicina. Não são simplesmente novas descobertas; é um novo “regime” no discurso e no saber, e isto ocorreu em poucos anos.” (*MP*, p.3)

A vertigem causada por uma tal formulação aberta do discurso é causada em parte porque, sob essa ótica o singular só pode ser tomado como elemento de um conjunto, e isto significa ser tido, ao mesmo tempo como um particular, mesmo que apenas razoavelmente definido, e como uma variável conjuntiva. Notar que Foucault faz o enunciado depender de seu contexto material, vale dizer, de um conjunto que lhe confere unidade, mas sem apelar para a possibilidade de totalização de seu significado do seu sentido absoluto. No en-

tanto, a emergência do enunciado, em sua radical singularidade de evento, só é possível a partir do conjunto finito. Esse é o pressuposto metodológico da enunciação; não obstante o valor atômico do enunciado, a supremacia é do conjunto enunciativo, como unidade de sentido. Assim se fecha o mundo significativo do documento. O enunciado, bem como suas condições, isola a referencialidade possível do arquivo de idéias que é escavado pelo arqueólogo do saber. O documento arquivado não pode sofrer interpretação fora desse referencial enunciativo; neste sentido é compreendido como *monumento*. Daí a importância do arquivo. Daí a possibilidade da escavação arqueológica.

No sentido oposto, tomando-se a prova ontológica como exemplo, não importa que adquira valor de verdade em Descartes e que perca esse valor quando trasladada para a dialética kantiana, como enunciado trata-se apenas de um fato positivo, dentre os tantos possíveis em um conjunto finito, registrável como história. O enunciado é diferente da frase lingüística ou da proposição lógica, distinto no sentido de ser um evento anterior à legalidade das regras lingüísticas e às axiomatizações da lógica. E assim, “investido dessa positividade, o discurso vale de *per se*, fica isolado duma semântica, ou de qualquer outra linguagem muda que se desdobrasse além dele. O enunciado se dá unicamente como acontecer, diferenciar.” (HSR, p. 186)

A solução de Foucault para essa dicotomia identidade-diferença, é pretender que os enunciados em dispersão sejam capturados como uma formação discursiva, um sistema. A condição sistêmica pode parecer uma deficiência na concepção de identidade de Foucault. Para que o enunciado não tenha vínculo significativo com a língua é necessário, além de se dar como *um* de vários, ou seja, como singularidade identificada no contexto, que seja a própria *variedade*

possível para a unificação em um sistema de dispersões. Têm-se, então, duas identidades; a do evento enunciativo e a do conjunto enunciado. A diferença, assim restringida, pode ser entendida como obra de uma interpretação equívoca de identidade. Mas não, a unidade sistemática dos enunciados têm o mesmo caráter histórico positivo neles presente. A unidade dos enunciados é ela mesma um enunciado.

Registre-se: a solução de Foucault aponta para a unidade da diferença radical dos conceitos, que se mantém ileso ao processo que comanda de identificar diferenças. Trata-se do esquema quádruplo utilizado em *As Palavras*, na análise da Gramática Geral e que "refere-se, pois, em um nível de certa forma *pré-conceitual*, ao campo em que os conceitos podem coexistir e às regras às quais esse campo está submetido." (*Arqueologia*, p. 67): a atribuição, a articulação, a designação e a derivação.

Ora, a diferença é precisamente a característica que permite a Foucault formular a dispersão na qual é possível detectar regularidades. Seria, então, o caso de apontar para o oposto; é possível conceber uma formação discursiva, capaz de dar conta, inclusive do movimento histórico — a dispersão de um enunciado, como a medicina, em suas mutações, em seu devir, por exemplo —, e deste modo garantir que a análise subsequente se fundamente, não como quer Foucault, na unidade da dispersão mas no seu inverso, na diversidade de uma unidade possível. Eis o motivo essencial da crítica endereçada por Giannotti⁸ às “histórias sem razão” de Foucault.

⁸ José A. Giannotti, in “Histórias sem Razão (*sobre Michel Foucault*).”

A relação entre arqueologia e semântica

No pequeno artigo que consagra à análise da arqueologia do saber, Giannotti apresenta a tese de que a teoria do enunciado não dá conta da diferença, que Foucault quer colocar como marco da sua investigação metodológica. Giannotti vê na comparação, implícita no ato de diferenciar, uma postulação identitária, com a forma da quantidade. Não a identificação com o referencial topológico, com o campo da objetivação, mas a identificação oriunda do próprio ato de distinguir — assim como se a diferença não pudesse ser mais que a *identificação* de uma desigualdade. Sob esta desconfiança básica, o crítico se pergunta “em que medida o enunciado como diferença não está supondo o quadro geral da quantidade? Não estaria ele, desde logo, marcado por uma forma lógica?” (*HSR*, p. 186)

O aspecto semântico, suposto por Giannotti como categoria mesma da diferença, vai de encontro à pretensão foucaultiana de existir um domínio subjacente ao da significação epistemológica, quer dizer, ao quadro da formulação teórica que produz o sentido da asserção cognitiva em geral. Sob essa ótica não é possível conferir ao enunciado nenhuma função anterior à da constituição do significado objetivo, tal como Foucault pretende na *Arqueologia*. Pode-se, assim, esticar a pretensão do crítico e formular sua objeção à necessidade de uma hipoepistemologia, argumentando que o domínio em que é pensado o enunciado não é mais que o exigido para o significado (proposição) da frase. Ou então, seguindo Giannotti, “tomemos o objeto natural como referência duma prática de observação. Vemos a estrela da tarde surgindo no horizonte, brilhando por algumas horas antes de desaparecer. Na madrugada aparece outra estrela que resplandece até ser ofuscada pelo sol. Defrontamo-nos, pois, com *duas* estrelas as quais só vem a ser o planeta Vênus depois de uma observação *con-*

trolada, que durante meses retoma a trajetória de cada corpo, até o ponto em que elas se imbricam numa só.” (*id.* p. 203)

Para Giannotti, pois, o que está subsumido como quantidade permanece oculto até que a prática científica⁹ venha trazê-lo à luz, denunciando sua natureza comum em um sistema que o unifica. Não há espaço possível para a condição irreduzível do enunciado, pois toda a diferença é identificável em processos de medição controlada, tal como o faz a ciência que a captura em uma dimensão que abole sua singularidade radical. Neste sentido, não há lugar para a concepção de um *topos* no qual se articule, como num conjunto, os elementos heterogêneos envolvidos na enunciação do objeto. Não há razão para a dispersão que Foucault precisa, como condição da singularidade radical do enunciado, nem, evidentemente, necessidade de sua síntese em um sistema que unifica elementos sem traço comum entre si.

O argumento utilizado por Giannotti consiste, pelo menos para os propósitos temáticos do presente estudo, num eficiente ataque à concepção *diferencial* foucaultiana, que traduz as esferas de significação das formações discursivas e das epistemes, como tais, em domínios *não-simultâneos*, ou melhor, não simultaneizáveis, uns com os outros. O argumento consiste, portanto, em mostrar a simultaneidade, ou a sua possibilidade, dos estratos em questão. Como é isso possível? A resposta é simples: pelo conhecimento. O que Giannotti formula é, pois, que o que é possível é o conhecimento, mais do que simplesmente um *discurso*, como conclui Foucault. E, assim, através da observação controlada, é possível decidir que dois objetos celestes são *na verdade* um só. Não há apenas um discurso que insti-

⁹ Parece suficientemente claro o que o autor está significando com “observação” e, em especial, com “controlada.”

tui, circunstancialmente, uma variável oculta na apreciação do problema das estrelas. Transposta a questão para a da história, segundo Giannotti, ou das histórias, segundo Foucault, o objeto oculto é precisamente o elo que vincula uma episteme a outra, desfazendo sua irreduzível diferença. Assim, não há nenhuma singularidade nos dois estratos, não pelo menos de modo que não possa ser reduzida a uma quantidade comum. A diferença é conduzida linearmente à identidade. Desse modo a «loucura», como significação geral que envolve as diversas «loucuras», traduz precisamente essa quantificação presumida no ato de pluralizá-la.

Epistemologicamente, o que está em jogo é o estatuto do princípio da causalidade, seu valor e alcance. Para Foucault, o enunciado está livre de uma pretensa necessidade natural, condicionado apenas, em última análise, à sua própria historicidade — aliás, relativa. Para o crítico, não é possível aspirar a essa liberdade no cerne — como não é possível que a mecânica quântica se resolva num mero jogo de dados; no mundo micro a concepção identitária tem que acusar a possibilidade da incompletude, que conduz à perseveração na observação científica. O mesmo não ocorre com a sua oposta, que se sustenta numa indecidibilidade fundamental. Aquela primeira abordagem parece não apresentar maiores problemas, sendo possível discorrer mansamente sobre suas conseqüências. De fato:

se podemos partir tanto de uma como de outra [estrela], *durante o ato* de comparação uma fica relegada à situação de parâmetro em relação ao qual a outra se mede (...) Sem dúvida, Vênus do astrônomo é diferente de Vênus da vida cotidiana, conforme cada objeto nasce de práticas diferentes; mas nessa diferença ambos estão supondo uma mesma prática de medida: o homem comum e o cientista estão reduzindo, por uma mensuração, as duas aparências de Vênus a um mesmo

planeta. Sob esse aspecto a prática científica prolonga uma prática cotidiana de medida, muito embora duma maneira cada vez mais sofisticada; é por esse elo que o modelo científico de uma mesa se reporta à mesma mesa que está diante de mim. (*id.* p. 204)

Neste caso das estrelas (que é do mesmo estatuto das epistemes e das «loucuras»), a função clara da ciência é a de retomar uma causalidade perdida pelo senso comum em função da grandeza do evento, o que está em rota de colisão com a teoria foucaultiana do enunciado. Deve servir, assim, como contraponto, como motivo para rever a proposta de Foucault. É preciso, pois, desfazer o argumento de Giannotti e recolocar o enunciado no nível antepredicativo em que Foucault o pretende, antes de sua semantização, quer dizer, antes de qualquer possibilidade de epistemologização. Evidentemente, cada autor está limitado pelos pressupostos teóricos assumidos: Foucault não pode admitir uma identidade oculta que dissolva, por exemplo, a divisão da história em epistemes. Isso seria reduzir o seu trabalho a um exercício historiográfico, sem implicações filosóficas. Está em questão, pois, o mérito propriamente filosófico de sua obra. Giannotti, por idêntico motivo, não pode abrir mão do princípio de causalidade. Ora, em um trabalho que pretende salientar a importância de uma interpretação diferencial do significado o ônus da prova não é de Giannotti. É preciso, pois, mais do que evidenciar a distinção entre as duas abordagens e sua íntima consistência, justificar a impossibilidade da aplicação do princípio de causalidade ao domínio hipoeistemológico que é concebido na arqueologia do saber.

Retome-se a passagem, apresentada anteriormente, em que Foucault instala a distinção precisa entre a arqueologia e a semântica:

Pareceu-me, inicialmente, que certos enunciados podiam formar um conjunto na medida em que se referem a um único e

mesmo objeto. Afinal, os enunciados que dizem respeito por exemplo, à loucura, não tem todos, certamente, o mesmo nível formal (estão longe de obedecer, todos, aos critérios requeridos por um enunciado científico); não pertencem todos ao mesmo campo semântico (uns originam-se da semântica médica, outros da semântica jurídica ou administrativa; outros utilizam um léxico literário), mas eles todos se relacionam a esse objeto que se apresenta de diferentes maneiras na experiência individual ou social e que se pode designar por loucura. (AC, p. 28)

O que pretende Foucault dizer, precisamente, com “objeto” chamado de loucura? É pelo fato de pertencerem semanticamente a campos distintos do discurso — o médico, o jurídico e o literário — que não pertencem a semântica alguma? Ou existe alguma espécie de sentido não-semântico que se inscreve como conciliação da dispersão dos objetos nos diferentes domínios em que são realmente significados — na medicina, na justiça e na literatura —, e isso, necessariamente antes da proliferação de sentidos?

Para compreender a empreitada de Foucault talvez seja preciso ter em mente que a agregação em um sistema não é aquela que reúne os campos de possibilidade da significação. Antes, o enunciado, como expresso atrás, não é *um* enunciado geral da loucura: o enunciado é uma forma única, que, no entanto, é tomado desde já como *ato* enunciativo em uma região bem definida de sentido: os campos discursivos da medicina, da justiça e da literatura são domínios de registro que contém suficientes elementos para a identificação do enunciado da loucura. Todavia, e isso soa evidente, não há uma loucura geral («loucura»), capaz de acolher os diversos campos, assim como não há *enunciado*: tal como o que acontece com a história, em função da divisão em epistemes, o enunciado não é *um* enun-

ciado, mas *enunciados*. E na medida em que os enunciados instituem seu próprio regime de significação, com a materialidade que lhe é complementar, definem também as linhas de seus limites. Assim, os enunciados, ao produzirem seu domínio, encerram-se em seus limites de unificação, ou então perdem sua condição de enunciação e apresentam uma verdade.

Qual o ato enunciativo que daria conta da unidade de todos os enunciados em um conjunto discursivo? Para Giannotti é muito claro que se trata da categoria de quantidade. Depreende-se de seu texto que, cada domínio significacional apresenta-se como o registro de uma formação discursiva fechada; o conjunto médico, o conjunto jurídico e o conjunto literário. Para a arqueologia, cada formação é um domínio irreduzível a um significado geral, contendo seus próprios limites de sentido. Assim, formam três dispersões unificadas por enunciados e materialidades necessários à concepção da loucura, em cada âmbito. Para Foucault isso é tudo. Não é possível enunciar a loucura que perpassa os três conjuntos, talvez unificando-os, em virtude de suas propriedades absolutamente dependentes de suas regiões exclusivas de significação. Para Giannotti as três regiões somente podem ser consideradas como tais porque são *três*: um número que representa a condição formal geral da quantidade. Não é possível pensar a medicina, a justiça, a literatura senão no contexto de uma unidade ainda maior que as identifica como elemento de uma comparação possível.

A epistemologia como limiar de emergência

Economizadas as densidades esotéricas da *Arqueologia*, é possível compreender que o melhor momento para tratar da questão epistemológica, é quando Foucault dedica-se a expor a sua concepção dos *limiaries* dos saberes, nos quais articula o desenvolvimento específico de um discurso. Para Foucault os limiaries são instâncias

de diferenciação interna dos saberes, estágios típicos, nos quais as formações discursivas emergem. São quatro as condições com que irrompem as formações discursivas, quer aquelas já discerníveis como ciências, quer as proto-ciências, quer aquelas que nunca chegam à condição científica ou formal. Os limiares de emergência, numa ordem de diferenciação não-hierárquica, são: limiar de *positividade*, limiar de *epistemologização*, limiar de *cientificidade*, limiar da *formalização*. Embora não fique expresso textualmente, é facilmente perceptível que Foucault estabelece aí uma hierarquia de complexidade para o surgimento das formações discursivas no horizonte da análise arqueológica. O presente estudo se detém nas propriedades do limiar de epistemologização.

A esse respeito, “quando no jogo de uma formação discursiva um conjunto de enunciados se delinea, pretende fazer valer (mesmo sem consegui-lo) normas de verificação e de coerência e o fato de que exerce, em relação ao saber, uma função dominante (modelo, crítica ou verificação), diremos que a formação discursiva transpõe um *limiar de epistemologização*.” (AS, p. 211)

Foucault deixa claro que a ordem das emergências não é a de uma sucessão formada por estágios de uma maturação, ao cabo da qual alcançam a formalização. Novamente a ordem é regida não pela sucessividade temporal, de modo geral, como numa escala evolutiva, e sim pelo regime interno, próprio de cada formação discursiva. Isto fica bem claro, pois “trata-se, de fato, de acontecimentos cuja dispersão não é evolutiva: sua ordem singular é um dos caracteres de cada formação discursiva.” (*id.* p. 212) Neste sentido, o conceito de loucura está associado a desenvolvimentos da psicopatologia, cujo “discurso de pretensão científica, *epistemologizou* no início do século XIX, com Pinel, Heinroth e Esquirol, uma prática discursiva que lhe

preexistia amplamente e que adquirira, há muito tempo, sua autonomia e seu sistema de regularidade.” (*id. ibid.*)

Mais importante para o presente estudo que o ponto que Foucault quer cifrar, da relatividade da hierarquia das emergências, é o da reiteração e especificação da condição de processo de transformação do conjunto (de cada um) numa tipologia dos limiares. Ora, a caracterização do tipo de emergência de uma formação discursiva, decorre de seu comportamento no decorrer de sua história (não, insista-se, no de uma história em geral, mas no da história parcial da episteme toda). Afirmar que o conceito de loucura *epistemologizou* na virada do século XIX é dizer que havia uma condição anterior à da epistemologia da loucura. O que significa isso?

O que o limiar de epistemologização consagra é a passagem de um estado de coisas em que a loucura não é concebida como um conceito teórico, ainda menos científico, para uma situação de decidibilidade. O nível pré-epistemológico, anterior à emergência do discurso já com estatuto de conhecimento, é o da positividade de um saber. A “sua autonomia e seu sistema de regularidade” já estavam plenamente desenvolvidos, tendo a formação discursiva passado de um regime positivo, ou seja, clássico, para este, apofântico, instaurado como condição moderna. Todavia, este cenário não é absoluto. No caso da economia “os rompimentos são particularmente numerosos. Pode-se reconhecer, no século XVII, um limiar de positividade: ele coincide, aproximadamente, com a prática e a teoria do mercantilismo; mas sua epistemologização só se produziria um pouco mais tarde, no fim do século, ou no início do século seguinte, com Locke e Cantillon.” (*id.* p. 213)

Ora, o que existe antes da emergência da condição epistemológica do conceito de loucura não é, propriamente, uma condição geral à qual estivesse adequado o conceito, bem como os demais de

uma história geral do conhecimento. O que está situado anteriormente à irrupção da epistemologia da loucura é um conjunto histórico de condições bem específicas, que cabe a uma história não das ciências em geral, mas apenas da loucura em particular. É nesse sentido que é necessária uma história da loucura na idade clássica, tal como Foucault a apresenta¹⁰. O limiar epistemológico é determinado de dentro da formação discursiva, por sua história específica, história que determina o processo de maturação típico de seu horizonte de verdade. Não é possível atrelar a loucura a uma condição geral de verdade eis que possui, em sua especificidade, um regime próprio que produz e condiciona o critério e a operação de decisão conseqüente para a determinação da *sua* verdade. A epistemologização de um enunciado tal como o da loucura tem então que ser visto como um regramento ínsito determinável apenas pelo conjunto de transformações operadas sobre um saber. Pode a epistemologização ser interpretada como uma enunciação desse saber, no âmbito reduzido das formações discursivas?

A emergência do sentido

Se for possível mostrar que uma formação discursiva, como a da psicopatologia, pode ser descrita como um enunciado que é seu produto tanto quanto a produz, na relação com a materialidade exigida para sua efetivação, ter-se-á dado um passo no sentido de associá-lo ao limiar de epistemologização, e aí fazer aparecer sua propriedade cognitivamente significativa. De um certo modo, o enunciado é a pura efetividade do discurso, sua mera dação como saber positivo.

¹⁰ É necessário, pois, o desenvolvimento de histórias específicas, tais como a da economia política, a biologia e a filologia, tal como Foucault conduz a efeito em *As Palavras e as coisas*. Ou ainda em *O Nascimento da clínica*, etc.

Do modo proposto a formação discursiva, ou seja, o conjunto dos enunciados e suas materialidades, adquire as propriedades, quando o faz, antes asseguradas para o saber, como entidade neutra. Assim, cada formação discursiva, para efeito de tipificar-se a sua trajetória histórica em limiares mais ou menos complexos, surge como um saber capaz de alcançar índices de verdade. Ora, Foucault considera que “descrever enunciados (...) é tentar revelar o que se poderá individualizar como formação discursiva, ou ainda, a mesma coisa, porém na direção inversa: a formação discursiva é o sistema enunciativo geral ao qual obedece um grupo de performances verbais (...) O que foi definido como ‘formação discursiva’ escande o plano geral das coisas ditas no nível específico dos enunciados.” (AS, p. 134)

Mais adiante, Foucault salienta o caráter reversível da análise da formação discursiva/ enunciado tal como proposto neste estudo, no final da seção 2. Segundo Foucault, a relação entre evento enunciativo e conjunto enunciativo pode ser esclarecida:

1. Pode-se dizer que a demarcação das formações discursivas, independentemente dos outros princípios de possível unificação, revela o nível específico do enunciado; mas pode-se dizer, da mesma forma, que a descrição dos enunciados e da maneira pela qual se organiza o nível enunciativo, conduz à individualização das formações discursivas. Os dois procedimentos são igualmente justificáveis e reversíveis. A análise do enunciado, e da formação, são estabelecidos correlativamente. Quando chegar, enfim, o dia de fundar a teoria, será necessário definir uma ordem dedutiva. (*id.* pp. 134-5)¹¹.

¹¹ Foucault refere-se à teoria que não desenvolve na *Arqueologia*, “teoria, no sentido estrito e vigoroso do termo: a dedução, a partir de um certo número de axiomas, de um modelo abstrato, aplicável a um número indefinido

No plano em que está sendo concebida a *Arqueologia*, a abertura feita por Foucault para a possibilidade de reversão da unidade a considerar, da formação discursiva para o enunciado admite, como visto, a pretensão de tomar as formações discursivas em si mesmas (como a medicina, a justiça ou a literatura) como enunciados mais ou menos gerais. Se as passagens sugeridas são suficientes para tal, pode-se pretender que foi realmente isso o que Foucault disse a respeito da inversão do papel da unidade. Então é possível retomar a dispersão dos enunciados sob a forma de aglutinação dos dispersos; isto é, as formações discursivas como atos enunciativos.

A inversão acima operada é importante para flagrar o processo de emancipação de cada formação discursiva, no ato de irromper no seu limiar epistemologizante. Se a emergência do sistema se dá sem a condição apofântica característica das proposições dos sistemas semânticos, então é, de fato, defensável que exista uma passagem desde, por exemplo, um regime de positividade para um regime de epistemologização. Neste caso não há propriamente uma alteração de significado no enunciado da loucura; o que ocorre é uma transferência, de uma história para outra, do regime inteiro de significação, através de uma mutação cuja identidade se esconde ora no contexto da formação, ora na singularidade do enunciado.

de descrições empíricas.” (*id.* p. 132) É importante lembrar que essa pretensão de Foucault pode estar ligada à sua abordagem da derivação de enunciados — em uma árvore formada basicamente pelos *enunciados reitores*. No entanto, “essa derivação a partir dos enunciados reitores, não pode ser confundida com uma dedução que se efetuará a partir de axiomas.” (*AS*, p. 169) Esta última é a que se espera comumente como articulação de uma teoria. Cabe aqui uma investigação específica.

A condição de *limiar* atribui ao estágio do processo de mutação uma característica muito própria, em que a história da formação discursiva se efetiva com independência. Esta independência, no entanto, já está presumida na singularidade de cada formação discursiva relativamente ao seu recorte espaço-temporal: não é de fora que pode ser definido o tempo de maturação de uma formação pois ela determina endogenamente os limites de sua condição arqueológica. A história de uma formação discursiva é determinada de dentro de suas relações, do modo específico com que sistematiza seus enunciados. Neste sentido, cada formação discursiva é para qualquer outra um enunciado, somente reconhecível no âmbito mais geral que é a episteme em que se inscreve como um fato.

Ao contrário de um discurso onipresente “a arqueologia descreve um nível de homogeneidade enunciativa que tem seu próprio recorte temporal, e que não traz com ela todas as outras formas de identidade e de diferenças que podem ser demarcadas na linguagem (...) Nas tão confusas unidades chamadas ‘épocas’, ela faz surgirem, com sua especificidade, ‘períodos enunciativos’ que se articulam no tempo dos conceitos, nas fases teóricas, nos estágios de formalização e nas etapas de evolução lingüística, mas sem se confundir com eles.” (*id.* p. 170)

Essa longa passagem tem a virtude de identificar que as unidades temporais somente são definíveis, arqueologicamente, como instâncias enunciativas, aquém de qualquer decidibilidade teórica. Como tal, parece irrecusável concluir que a epistemologia, ou o seu limiar, somente pode ser assumida no nível do enunciado, tanto quanto no dos sistemas de enunciados. A arqueologia do saber radica na função epistemologizante uma condição enunciativa e não uma conceitual. Assim, a “evolução” de uma formação discursiva atravessa-

sa limiaries de mutação não caracterizáveis apofanticamente, encerrada nos limites característicos da enunciação: limites diferenciais.

Reflexões finais

A pergunta enunciada pelo Círculo a Foucault propunha uma determinada leitura do método arqueológico: como epistemologia, e talvez, mais limitadamente, como teoria das ciências humanas. O que fica expresso por Foucault em sua resposta, é que não é apropriado tratar de *uma* teoria do conhecimento. O saber, de que trata a arqueologia, não é conhecimento (ainda) mas uma sua condição, mais ampla, de caráter histórico e restrito a práticas discursivas nem sempre decidíveis pela normatividade do que é tido, em um momento, como tal, como conhecimento. É decisivo, portanto, compreender que cada formação discursiva atinge o seu limiar próprio de epistemologização, em acordo unicamente com as condições auto-impostas. Desse modo, não faz sentido pensar *uma* epistemologia, mas *epistemologias*. Tais epistemologias são, por definição, históricas, emergindo desde hipoeistemologias através de seus limiaries de epistemologização.

Durante a apresentação da resposta que se escolheu reconstruir, o objeto «loucura» apareceu como um enunciado, situado, pois, no nível de uma hipoeistemologia, e esta com o sentido muito preciso de instância de emergência histórica que atravessa os limiaries de positividade e de epistemologização, mas não o de cientificidade e o de formalização. Não era a intenção questionar o caráter de cientificidade da psicologia, optando-se neste caso por evitar aprisionar o enunciado em um desdobramento discutível; o ponto importante a realçar e desenvolver era a sua possibilidade de significação, ou seja, o seu compromisso com o limiar epistemologizante. Com isso, joga-

va-se o problema de determinar a «loucura» das várias «loucuras» para o domínio próprio da teoria do saber.

Um dos elementos utilizados para discernir sobre a validade de tal proposta foi a crítica de Giannotti. Se este autor possibilitasse o descortinamento de uma questão fundamental na arqueologia, capacitando uma melhor compreensão do método, o trabalho alcançaria um patamar da discussão que talvez o justificasse, em que pese alguns reducionismos e pressas. Como resultado pode-se, agora, pretender que a sua perspectiva semântica apresenta o mérito de tornar visível o aspecto epistemológico da «loucura». Todavia, a teoria do enunciado pôde ser considerada totalmente à parte de sua crítica. O enunciado pode, agora, ser avaliado mais detidamente.

A analítica foucaultiana está assentada precisamente na dupla característica do enunciado, de ser a condição da significação que o põe, na função com que o põe, no reino da formação discursiva. Vale dizer, que haja uma característica semântica na arqueologia isso aparece desde o início, caso contrário não seria possível a Foucault enunciá-la como uma hipoepistemologia. O que parece, pois, a questão nodal, e apontada pelo trabalho de Giannotti, é o estatuto da topologia das formações e do tempo de seu desdobramento na arqueologia. Estas duas condições são, talvez, anteriores à categoria formal da quantidade, que Giannotti acena como a última. Topologicamente, as formações discursivas da medicina, da justiça e da literatura formam, ao mesmo tempo (o que obriga pensar numa distribuição espacial), conjuntos heterogêneos que somente se complementam numa microfísica das práticas discursivas. Temporalmente, as epistemes abrigam suas próprias condições significantes, eliminada a possibilidade de uma história geral.

O objeto comum a que Foucault se refere na passagem já apresentada, em que “certos enunciados podiam formar um conjunto

na medida em que se referem a um único e mesmo objeto,” todavia, parece ser a instância apontada por Giannotti como *quantum* a que se refere necessariamente tanto a distribuição topológica quanto a sua complementar distribuição histórica. Como pode ser esse objeto, essa «loucura» que persiste (apesar da negação de Foucault com relação à persistência do objeto) nos estratos lacunares tópicos e temporários? Há algo por detrás das facetas *a*, *b* e *c* tal qual um *x*? Um *x* capaz de congregiar as relações causais dos predicados de cada formação discursiva, e permanecer como um objeto indeterminado em geral? Evidentemente não!

Pode-se, pois, inverter a proposta de Giannotti e perguntar-lhe: haverá *um* objeto em geral, um *quantum*, que como tal seja predicado em cada conjunto? Não seria o caso de se pensar que a categoria de quantidade necessita a de negação, como o mostrou Heidegger; “por que existe o ente e não antes o nada?” A hesitação entre pensar a multiplicidade das formações discursivas e das epistemes ou a unidade de suas particularidades e de suas totalidades, como entidades últimas, como fundamentos, inclusive para o próprio ato de pensar, conduz à inevitável conclusão de que há uma terceira via, precisamente lá onde estaciona o pensamento no momento da indecisão. É forçoso concluir que o pensamento não está na ordem da existência, com a categoria de quantidade, propondo a possibilidade do múltiplo e do uno. É contra o fundo da inexistência que é possível pensar o *quantum* diferenciado e idêntico, e este sim, vindo à existência a partir daquela.

Como sugere Giannotti, não é possível pensar a diferença sem ter-se em conta a quantificação. Como sugere Foucault, não é possível pensar a quantidade sem a possibilidade do neutro (um saber). A «loucura» somente é possível contra o fundo de seu neutro, e não contra o fundo de sua afirmação. Pensar a «loucura» não é, ain-

da, quantificá-la, como existente. Pensar a «loucura» neste nível proposto por Foucault é pensá-la como ato enunciativo, que este sim põe o quantum. A positividade da loucura se dá na sua produção sob determinadas condições históricas e sociais. Donde é possível pensá-la como emergência de sentido epistemológico. Somente então é quantificação.

A conclusão desta investigação é, pois, que é localizável uma hipoepistemologia na emergência das formações discursivas, como uma função pré-significativa, o que permite decidir sobre o caráter teórico da arqueologia e do enunciado — embora o processo histórico possa conduzir as formações até limiares mais altos, de cientificidade e de formalização. Nesse sentido limitado, conclui-se, pois, que é possível interpretar a «loucura» das «loucuras» como uma constituição do sentido local dessas últimas.

Referências bibliográficas

- FOUCAULT, M. (AS) *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969. (A *arqueologia do saber*. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.)
- _____. (PC) *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1966 (As *Palavras e as Coisas*. Trad. br. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1995.)
- _____. (DE) *Dits et écrits II*, Paris: Gallimard, 1994 (*Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*, Trad. de Elisa Monteiro, Org. por Manoel B. Motta. Rio: Forense Universitária, 2000.)
- _____. *Sobre a Arqueologia das Ciências*, in *Cahiers pour l'Analyse*, no. 9: *Généalogie des sciences*, pp. 9-40, Paris, Société du Graphe, 1968. (*Estruturalismo e Teoria da Linguagem*. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. Petrópolis: Vozes, 1971.)
- _____. *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961. (*História da Loucura na Idade Clássica*. Trad. br. de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1997.)
- _____. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard, 1971. (A *Ordem do Discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.)
- BACHELARD, G. *Le Nouvel Esprit Scientifique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1934. (*O Novo Espírito Científico*. Trad. de Remberto F. Kuhnen. in *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.)
- CANGUILHEM, G. *Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, Paris: J. Vrin, 1968.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986. (Trad. de Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1991.)
- DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault: Un parcours philosophique*. Paris: Gallimard, 1984.

Dissertatio, UFPel, 17-18, 2003.

GIANNOTTI, J. A. (HSR) Histórias sem Razão (sobre Michel Foucault. in *Filosofia Miúda e demais aventuras*, pp. 184-207, São Paulo: Brasiliense, 1985.

Contribuição: Psicologia

DINÂMICA FAMILIAR EM SITUAÇÃO DE FILHO COM NECESSIDADES ESPECIAIS: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE DEFICIÊNCIA FÍSICA E MENTAL

Maria Luiza André da Costa

Gilberto de Lima Garcias

Universidade Federal de Pelotas

1. Introdução

Sabe-se, o quão difícil tem sido o caminho para os pais de crianças portadoras de deficiência, para a família em geral e também para os profissionais que têm grande dificuldade para lidarem com esse problema. Justamente nos propusemos a este estudo para apontar caminhos, nortear comportamentos, apontar saídas menos dolorosas, dando um apoio significativo às famílias, visto que atualmente isso não acontece.

Hoje, o estigma ainda é muito forte e há ainda um grande preconceito. Pais e profissionais não estão preparados para tais situações, para tais infortúnios, porém percebe-se que este quadro está lentamente se modificando. Pretendemos diminuir o preconceito, desejamos que todos, independente de suas limitações quer física ou mental tenham oportunidades de ser cidadãos, um direito que a constituição lhes assegura só no papel, mas que muitas vezes é negado e completamente inatingível.

Numa projeção otimista temos mais de 13 milhões de pessoas brasileiras portadoras de deficiência. Acrescentando 2 ou 3 familiares, teremos quase 1/3 da população envolvida com a questão da deficiência. No aspecto quantitativo, a deficiência, seja física, mental, sensorial, orgânica ou múltipla, atinge proporções alarmantes

no Brasil. A causa desse elevado número de deficiências aponta para a configuração sócio-geográfica-política-econômica: más condições de atendimento médico, lastimáveis condições de alimentação, precárias condições de saneamento básico, estarrecedoras condições de segurança de trabalho... (Amaral, 1994).

A maioria das malformações congênitas não têm etiologia definida, podendo resultar tanto de uma combinação de fatores desconhecidos como de influências ambientais ou genéticas. É possível também, que muitas malformações sejam resultado de erros de diferenciação e crescimento do embrião, não relacionados com fatores hereditários ou exógenos (Cunha & Machado, 1988).

Sinteticamente pode-se mapear esse percurso, com avanços lentos e graduais na maneira como a sociedade encarou e manejou com a questão da deficiência, seguindo uma linha mais ou menos clara do extermínio à integração, passando por uma escala de segregação (Amaral, 1994).

Geralmente as crianças podem aprender a viver com uma deficiência, mas não podem viver bem sem a convicção de que seus pais as consideram extremamente dignas de amor. Seus pais, conhecendo seu defeito as amam agora, as crianças podem crer que os outros poderão amá-las no futuro. Com essa convicção, ela poderá viver bem, hoje, e ter fé nos anos vindouros (Bettelheim, 1972).

Este trabalho tem como proposta central, estabelecer como é a dinâmica familiar frente ao nascimento de uma criança com necessidades especiais, isto é, entender como as famílias reagem logo após o nascimento do filho, e como, com o passar do tempo, elas vão assimilando e adaptando-se às necessidades dessa criança. Seria possível uma adaptação a curto, médio ou longo prazo? Como

isso se processa? Há diferença no processo de adaptação entre o portador de deficiência física e mental?

As respostas a essas indagações poderão ter um grande valor, pois, através delas poder-se-á orientar pais, familiares e principalmente os profissionais da área, no sentido de instrumentalizá-los com o máximo conhecimento para lidarem com essas questões que são tão comuns no dia a dia das maternidades em todo o país.

As técnicas utilizadas na coleta de dados foram: visitas, entrevistas, aplicação de questionários, leitura e análise de documentação. O questionário foi preenchido no ato da aplicação pelo entrevistador. A amostra constou de 40 mães, sendo 20 mães de deficientes físicos e 20 mães de deficientes mentais (correspondendo a 1/3 do total de deficientes nascidos em Pelotas, na faixa etária e no período estudado), procedentes do Serviço de Aconselhamento Genético da UFPEL, da Escola Luiz Braille e da Escola Especial professor Alfredo Dub. A faixa etária das crianças selecionadas variou de 1 a 4 anos de idade. O tratamento dos dados foi efetuado através de um microcomputador P.C., utilizando o programa DBASE e para análise estatística foi usado o programa EPIINFO6.

O X² foi calculado para comparação de diferenças entre médias, com nível de significância de 5% ou menos, e o teste T. Student para comparação de amostras pequenas, com o mesmo nível de significância.

2. O Filho dos Sonhos

O nascimento de um bebê é na maioria das vezes um acontecimento feliz, fruto de muitas esperanças e exigências do casal e da família em geral, que traz profundas mudanças à vida da família, que traz à tona fantasias e anseios que se esperam sejam realizados e

superados através deles. Na expectativa do nascimento de um filho, aparecem fantasias, projeções e expectativas que permearão o relacionamento durante praticamente toda a vida, quer em função da correspondência ao esperado, quer em função da total decepção. Ao receberem a notícia de que vão ser pais, juntamente com toda a alegria decorrente do fato, as reações são variadas, misturando-se com as expectativas próprias de cada um dos elementos do par. As reações do casal, vão influir decisivamente na própria conduta da criança (Assumpção Jr, 1991).

Tanto pela história individual, quanto pela cultura, especialmente nas classes sociais média e alta, a mãe espera um filho são; há nela uma convicção de que deve ter um filho a qualquer preço e que merece um filho de boa qualidade. Nas classes sociais mais desfavorecidas há uma maior possibilidade de aceitação de outro golpe do destino. O aparecimento de angústias sobre a integridade e saúde do filho são processos fisiológicos que preparam a mãe para essas eventualidades (Defey, 1996).

A excessiva preocupação com a normalidade do filho é uma das fantasias mais recorrentes na gravidez, criando dúvidas na capacidade de gerar filhos (Posternak; Almeida & Motta, 1992). Klein (1932), falou sobre o entendimento de determinadas angústias relativas a como se constrói o corpo e o que esse pode produzir, levantando dúvidas sobre a capacidade reprodutiva e falando das angústias que permanecem durante toda a gestação.

As fantasias idealizadas são estruturadas em bases supervalorizadas, excluindo-se por princípio, limites e dificuldades que sequer são lembradas: o meu filho tem que ser um SUPER FILHO, pensa cada um. Assim, o mínimo que se pode esperar é que seja “forte, inteligente, formoso, bem sucedido”, todos os valores de uma sociedade e cultura eminentemente pragmática, voltada para

produção e o desempenho. Num lugar onde cada um vale pelo que produz concretamente, um filho tem de ser, na pior das hipóteses, simplesmente o máximo (Assumpção Jr., 1991).

3. O Filho Diferente do Sonhado

É natural que o casal espere um bebê perfeito. Quando recebe um recém-nascido com uma ou várias anomalias congênicas, sofre um choque emocional repentino e inesperado. Tal informação irá inevitavelmente atormentá-los e a tarefa de contar sempre é difícil e desagradável (D'arcy, 1968). O nascimento deixa de ser motivo de alegria e satisfação e passa a ser um momento doloroso, de aflição e dor, desorganização emocional dos pais (Alix & Jiménez, 1994). O bebê que seria a culminação dos melhores esforços dos pais e que caracteriza suas esperanças para o futuro, por ser o filho a promessa de reedição corrigida e melhorada da criança maravilhosa que não foram, frustrando a ilusão familiar e a onipotência procriativa, leva a tornar-se um intruso (Garcias, Garcias & Roth, 1997). Segundo Solnit & Stark (1961), uma das primeiras tarefas é resolver a discrepância entre a imagem idealizada do bebê e a verdadeira aparência do bebê real.

Uma cultura que privilegia o ter em prejuízo do ser, o nascimento do portador de deficiência faz ruírem essas fantasias, os pais precisam reestruturarem-se para elaborar a perda e tentar compensá-la. Embora não se possa e não se deva considerá-los inválidos, é preciso, para o seu próprio bem, reconhecer sua capacidade limitada, e que não apresentará, em momento algum, o desempenho almejado e valorizado pela cultura. Sabendo vê-los como ser humano na dimensão do encontro e do amor, poder-se-á aceitá-lo e conviver com o crescimento mútuo. Tal dimensão é perdida pelos pais num incon-

tável número de vezes, na busca do milagre, engajam-se em projetos sofisticados, pretensiosos e desgastantes. Isso os leva a esquecerem de si e da criança, que passa a ser vista unicamente como alguém que deve ser manipulada para atingir objetivos, não raro desnecessários e inacessíveis (Assumpção Jr.,1991).

Solnit & Stark (1961), realizaram um trabalho que se tornou base para a maioria das abordagens terapêuticas para os pais de bebês malformados. A análise consta dos seguintes elementos:

- O bebê é uma distorção completa do bebê sonhado ou planejado;

- Os pais devem elaborar o luto pela perda desse bebê;

- Ao lado do luto existe um importante componente de culpa, que toma muitas formas e exige paciência do indivíduo que atende a família, uma vez que os pais podem repetir as mesmas questões e problemas muitas vezes;

- Existe ressentimento e raiva, os quais enfermeiras, pediatras e obstetras devem compreender, uma vez que, esses sentimentos são dirigidos para eles;

- Médicos, enfermeiras e assistentes sociais não devem tentar comparar essas respostas à perda com quaisquer outras que os pais possam ter experimentado, uma vez que isso pode privar a mãe de toda a força e profundidade de seu próprio luto, substituindo-o pela intelectualização;

- As tentativas da mãe para centrar-se em seus intensos sentimentos de perda do bebê esperado são perturbadas pelas exigências do bebê deficiente. A tarefa de formar o apego com a criança malformada e de fornecer cuidados físicos continuados a esta pode ser

assolador para os pais, no período que cerca o nascimento, quando estão fisiológica e psicologicamente esgotados;

- O período de luto pode não ser tão efetivo quando a criança deficiente sobrevive. O impacto diário dessa criança sobre a mãe é implacável, e faz profundas exigências sobre seu tempo e energia.

Muitos pais lutam com essas questões e buscam algum tipo de explicação sobre o motivo pelo qual isso lhes aconteceu, o que pode ser frustrante, se a resposta não pode ser determinada. Porém, quando não existe explicação médica aceitável para o defeito congênito da criança, a competência genética dos pais entra em questão. Eles podem tentar arduamente encontrar uma causa não genética para a anomalia, para se livrarem do sentimento de culpa (Klaus & Kennel, 1993).

Drotar et al. (1975), montaram um modelo hipotético de reações parentais normais ao nascimento de uma criança com malformação congênita, como mostrado na figura abaixo.

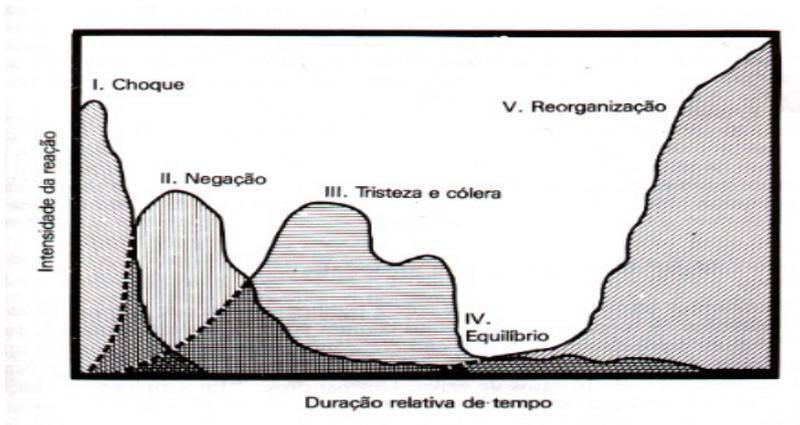


FIGURA 1- Modelo hipotético da seqüência de reações parentais normais ao nascimento de uma criança com malformações congênitas

Os estágios são os seguintes: choque, descrença (negação), tristeza, cólera e ansiedade, equilíbrio e reorganização.

- O primeiro estágio, refere-se à resposta inicial da maioria dos pais sobre a anomalia de seus filhos, como um choque esmagador, tendo um comportamento irracional, como muito choro, sentimentos de desamparo e, ocasionalmente, uma ânsia por fugir.

- O segundo, a descrença (negação), em que os pais tentam não admitir que seu bebê apresenta alguma anomalia. Geralmente questionam o diagnóstico, buscam vários médicos e dão muito valor à opinião de familiares e amigos que sugerem diagnósticos mais benignos.

- O terceiro estágio, em que são intensos os sentimentos de tristeza, cólera e ansiedade, é o mais indicado para detectar a ira e a hostilidade, especialmente se for dirigido aos médicos e ao serviço de apoio hospitalar.

- A seguir ocorre uma diminuição gradual tanto da ansiedade quanto das reações emocionais intensas, havendo um ajustamento cada vez maior à sua situação e uma confiança da capacidade para cuidar o filho, alcançando o equilíbrio dentro de poucas semanas após o nascimento da criança, enquanto outros levam muitos meses, não sendo essa adaptação nunca completa.

- Finalmente os pais lidam com a responsabilidade pelos problemas de seus filhos, é o estágio da reorganização. A aceitação posi-

tiva da criança a longo termo, envolve apoio mútuo entre os pais durante todo o tempo após o nascimento.

4. A Família da Criança com Necessidades Especiais

A família tem funções diversas e intimamente relacionadas as áreas biológicas, psicológicas, econômica e social, o nascimento de uma criança incapacitada pode afetar todos esses aspectos (Köhler et al., 1986). Trata-se de um organismo complexo, constituído de cada um dos seus membros, na medida em que tem peculiaridades decorrentes das individualidades que a compõem e modela essas mesmas individualidades através de valores e de padrões de conduta. Já, a família moderna é fruto de um momento histórico caracterizado basicamente pela revolução industrial, capitalismo e surgimento da sociedade de consumo (Assumpção Jr. 1991). A criança portadora de deficiência que vem à vida afeta e altera dramaticamente o funcionamento do grupo familiar, provoca mudanças gradativas no padrão de vida dos familiares. Com o nascimento de um deficiente mental, a família tem de readaptar-se a cada momento, para recuperar o equilíbrio. A família tem sensação que possui um eterno filho pequeno, que necessita cuidados constantes e superproteção intensa. Há uma rejeição inicial e logo após uma superproteção. A recusa, na verdade, não é pelo filho, mas pelo sofrimento que o deficiente mental provoca. Essa criança faz ruírem todas as fantasias de poder, saúde, força, beleza e inteligência. Substitui sonhos por dúvidas, expectativas e fantasias aterradoras quanto a um futuro triste, fruto da deficiência e incapacidade dessa criança (Assumpção Jr.,1991).

O diagnóstico de deficiência tem impacto devastador nas famílias podendo demarcar o início de uma crise familiar, que inicial-

mente se relaciona com ajustamento psicológico das expectativas dos pais, baseado nos padrões de “normalidade”. Comumente, os pais têm limitada experiência com deficiência até acontecer com sua própria família, a experiência prévia com deficiente tem como pano de fundo estereótipos e atitudes estigmatizantes da sociedade. A cultura, a sociedade não estão aptas para lidar com tais crianças e suas famílias (Halpern, 1993).

De acordo com Halpern (1993), as demandas com cuidados especiais podem criar rupturas na estabilidade familiar, pois as famílias experimentam alto nível de ansiedade, problemas de auto-estima, frustração, depressão e decréscimo da satisfação pessoal e conjugal. As necessidades e dificuldades da família variam com diversos fatores: como natureza do problema, severidade, demandas, estrutura familiar e características individuais de cada membro. Também, diferentes deficiências criam diferentes necessidades, expectativas, desafios para as famílias. Quanto mais severo o caso maior será o impacto. As diferenças mais visíveis enfrentam o estigma e a falta de aceitação social. Por outro lado, deficiências leves, não permitem que as famílias definam limitações reais e a família sofre restabelecendo sua expectativa a cada retrocesso e a cada etapa superada.

Segundo Klaus & Kennel (1993), as reações dos pais bem como o grau de suas futuras dificuldades de apego depende, em parte, das propriedades da malformação: é corrigível ou não; visível ou não; terá efeito no desenvolvimento da criança; é única ou múltipla; há necessidade de repetidas hospitalizações; serão necessárias repetidas visitas médicas ou outros recursos. Poucos estudos separam os diferentes impactos, das diferentes malformações, mas alguns observam que quanto mais visível são os defeitos, mais imediatas serão as preocupações e o embaraço resultantes. Também foi constatado que os pais de crianças com anormalidades visíveis tinham um período

mais curto de choque e desilusão do que os pais de uma criança com um defeito escondido. O choque da produção de um bebê com defeito visível é atordoante e avassalador, mas o apego pode ser facilitado, mostrando-se o recém-nascido aos pais tão logo seja possível. Em vários estudos, os pais relataram que quando viram seus bebês pela primeira vez, a malformação parecia menos alarmante do que haviam imaginado, portanto, a visão de seus filhos alivia parte da ansiedade.

O papel da família da criança portadora de deficiência traz problemas mais intensos. Quando a criança portadora de deficiência é trazida do hospital para casa, o clima emocional da família se transforma. Um lar com pessoa que exige cuidados especiais terá uma mudança brusca de papéis. O nascimento é, em geral, uma época de alegria e celebração. Aqui é diferente. A presença de uma pessoa portadora de deficiência na casa continuará a causar problemas que exigirão, de cada membro da família, redefinição de papéis e mudanças, mesmo após a absorção do impacto inicial. Haverá sempre necessidades excepcionais, de tempo, reestrutura familiar, mudanças de atitudes e valores e novos estilos de vida. A maior parte dessas necessidades não é fruto da imaginação e sim real. Não será fácil para ninguém, será especialmente difícil para o marido e os filhos acostumados a ser o “centro da vida da mãe”(Buscaglia, 1993).

Vários estudos observam casos nos quais os pais, em razão de uma culpa ou cólera não resolvidas, desenvolvem uma atitude superprotetora com relação à criança, o que pode inibir seu desenvolvimento. O manejo dos sentimentos angustiantes, pela negação dos aspectos dolorosos da malformação, podem, também, levar a bloqueios de desenvolvimento da criança. Outros membros da família podem ser negligenciados se os pais evitam o processo de luto e estabelecem um apego culpado com a criança (Drotar et al., 1975;

Miller, 1968; Solnit & Stark, 1961). Se o processo de luto é prolongado se desenvolve uma depressão auto-acusatória e os pais não serão capazes de contribuir, ativamente, para o bem-estar da família (Klaus & Kennel, 1993).

O suporte familiar é outro fator importante que pode influenciar a adaptação de uma família com criança com desenvolvimento incapacitado, se refere às forças da família que servem para atenuar, mitigar as demandas colocadas na unidade familiar e no seus membros. Várias pesquisas apontam que a relação conjugal é um fator importante que afeta a qualidade das experiências dos pais uma vez que as dificuldades conjugais podem ter repercussão negativa ao longo do tempo para o desenvolvimento da criança (Floyd & Zmich, 1991).

5. Reestrutura Familiar

O nascimento de uma criança com malformação congênita representa um desafio complexo para os pediatras que irão cuidar da criança afetada e sua família. Apesar do grande número de crianças com anomalias congênitas, o entendimento de como os pais desenvolvem o ajustamento com a criança malformada parece incompleto. Muitos problemas emocionais e dificuldades familiares associados com o nascimento de uma criança malformada, podem não ter conseqüências inevitáveis nas reações parentais, mas podem ser prevenidos por uma interação construtiva (Drotar et al.,1975).

O uso de apoio social, na forma de apoio do esposo, recursos da comunidade e grupo de pais, tem sido associado com lidar satisfatoriamente (Friedrich, 1979; Shapiro & Tittle, 1986) e com a diminuição das demandas familiares de uma criança com incapacidade (Cooke & Lawton,1984; Vadasy et al 1985). O uso de apoio informal tal como aquele oferecido por outros pais de crianças

com necessidades de cuidados de saúde especiais são fontes preferidas de apoio. Há uma correlação positiva entre resultado de saúde e apoio social percebido em pais de crianças com incapacidades (Crnic et al. 1983; Dunst et al. 1986).

Além de seu próprio tumulto emocional, os pais devem lidar com as demandas e expectativas daqueles que os cercam. Com sua capacidade para a produção de um bebê normal posta em xeque e com suas reservas emocionais baixas, devem encarar os avós, os vizinhos e os amigos. A sociedade tem poucos sistemas de apoios naturais, como aqueles disponíveis em outras crises, tais como a morte de um parente ou desastre comunitário. Os pais sentem-se relutantes em enviar participação de nascimento ou até mesmo para dar nome ao bebê. Por isso experimentam uma intensa solidão durante o período imediatamente após o nascimento do bebê (Klaus & Kennel, 1993).

Seligman & Darling (1989), estabeleceram que os pais têm uma resposta adequada aos problemas quando são capazes de:

- Discutir o problema de seus filhos com relativa facilidade;
- Colaborar com os profissionais fazendo planos realísticos a curto e longo prazo;
- Demonstrar um equilíbrio entre o estímulo à independência, sem deixar de demonstrar o amor que sentem;
- Perseguir interesses pessoais e reorganizar suas vidas e suas atividades considerando as limitações relacionadas à condição da deficiência;
- Lidar com a criança apropriadamente sem excessiva culpa e;

•Abandonar o comportamento superprotetor ou excessivamente duro para com a criança.

6. O papel do profissional no auxílio às famílias

Grande parte da reação inicial será determinada pelo tipo de informação fornecida, a forma como ela é apresentada e a atitude da pessoa que faz a comunicação. Essa tarefa de comunicar à família, em geral, cabe ao pai (mãe hospitalizada). Muitas vezes o pai não possui conhecimento nem habilidade para dar a informação adequada, tão pesada emocionalmente. Talvez precise de ajuda de um médico ou assistente social. O modo como a criança deficiente será aceita na família e o resultante clima emocional dependerão, em grande parte, da explicação inicial. Pesquisas revelam que a maior influência sobre aceitação e rejeição da criança portadora de deficiência pela família é a atitude da mãe (Buscaglia,1993). Também Banish (1961), descobriu que as crianças seguem as atitudes dos pais no que se refere a um deficiente na família. Se a mãe torna-se melancólica, chorosa, desapontada, desajeitada e lamenta-se, o pai e os irmãos seguirão seu exemplo.

De acordo com Hall (1993), cada família apresenta problemas e necessidades particulares, portanto, não se pode dar aplicações generalizadas, senão guias e princípios básicos de atuação que deverão se adaptar a cada caso de um modo particular. Além disso, o tipo de assistência à família em um momento particular depende de numerosos fatores, entre eles: a urgência da situação, a necessidade de tomar decisões, a gravidade do caso, o estado emocional dos pais e a necessidade de informação adicional ou específica sobre problemas concretos.

A informação deve ser dada à família nuclear. O médico deve avaliar quanto o pai pode ser importante e valioso aliado no

trabalho junto à mãe (depressão pós parto). É importante o primeiro contato dos pais com o bebê, de que modo e em que momento isso se dará, são as bases para algo essencial, o apego, que facilitará sua participação nas decisões assistenciais ao filho. O ressentimento e indignação contra à equipe médica são sentimentos comuns nessas situações (Posternak, Almeida & Motta, 1992).

As dificuldades encontradas pelos profissionais em lidar com a revelação têm sido aceitas, e um número de relatos e estudos de pesquisa tem recomendado orientação para uma boa prática (Spain & Wigley, 1975; Cunningham et al. 1984; Cottrell & Summers, 1990). Aspectos importantes dessas recomendações incluem dar as notícias tão cedo quanto possível, com ambos os pais juntos e com a criança presente, dando oportunidades logo de entrevistas de “follow up”, fornecendo informação suficiente em termos claros e não técnicos, e lidando com a entrevista de uma maneira honesta e suave, carinhosa.

Estudos das respostas dos profissionais têm sugerido que a prática de revelação varia de acordo com as características da família (classe social, nível de educação, “background” étnico, estabilidade emocional percebida, estado civil e idade dos pais) e a severidade ou natureza da condição da criança. (Linton & Svarstad, 1977; McDonald et al. 1982; Turner & Sloper, 1992). Igualmente tem sido sugerido que as respostas dos pais à revelação pode variar de acordo com um grande número de fatores tais como: severidade da incapacidade, relações interpessoais dentro da família, prognóstico e idade da criança na época da revelação (Linton & Svarstad, 1977; Lynch & Staloch, 1988).

7. Discussões e conclusões

Ao iniciar esta discussão deve-se ter presente que os dados foram obtidos de famílias de pacientes incluídas numa faixa

socioeconômica bem definida, sendo predominantemente de baixo poder aquisitivo, que espontaneamente procuraram o serviço de aconselhamento genético da UFPEL, que presta serviços gratuitos. Para completar a amostra utilizou-se deficientes auditivos e visuais.

Como ficou estabelecido na metodologia, foram entrevistadas 40 mães, sendo 20 de famílias de deficientes mentais sem malformações físicas associadas e 20 famílias de deficientes físicos com malformações externas.

As entrevistas foram realizadas com a mãe por ser a figura mais próxima à criança e que lida mais de perto com ela nos primeiros anos de vida, atendendo suas necessidades básicas de sobrevivência. É necessário considerar também, que a mãe é a pessoa que tem maior ligação fisiológica e psíquica com o bebê, ela é historicamente a figura central na família, tipicamente considerada o foco dos mais significativos alinhamentos familiares.

A escolha da mãe para ser a informante parece adequada não só pelos dados da literatura em geral como também, pela constatação pessoal da autora nas entrevistas prévias, do maior conhecimento da realidade dos fatos ocorridos desde o nascimento na integração do paciente à família, bem como pela maior facilidade de tempo e disponibilidade para prestar as informações solicitadas.

Dos resultados obtidos no trabalho, pode-se chegar às seguintes conclusões:

- O nascimento de uma criança com deficiência física ou mental provoca os mesmos sentimentos de tristeza, choque e desespero nas mães e, como reação, elas choram a perda do filho idealizado, verificando-se que num período pós-nascimento permanecem os sentimentos de ansiedade e tensão mas que, com o

passar do tempo, em ambos os casos, há uma acentuada diminuição da angústia e uma gradativa integração da criança ao meio familiar;

- Há um aumento significativo de estresse nas famílias com o nascimento tanto do deficiente físico, quanto do mental;

- As famílias passam por um período de reestruturação familiar, com etapas bem definidas, cujo conhecimento e treinamento profissional seria indispensável no auxílio a elas, na aceitação da criança, na nova distribuição de papéis, no desenvolvimento total das potencialidades dos deficientes e, mais que tudo, salvaguardando a saúde mental de todos os membros da família;

- Na maioria das famílias estudadas, o nascimento da criança deficiente não afeta significativamente o relacionamento do casal, porém verifica-se uma acentuada redução da prole, especialmente nos pais de deficientes físicos;

- Um grande número de famílias não fica satisfeita com a forma pela qual é dada a notícia sobre a deficiência da criança;

- Não foram encontradas diferenças significantes na dinâmica familiar nas situações de filhos com deficiência física ou mental, podendo-se utilizar uma mesma linha de auxílio psicoterápico, quando do atendimento dessas famílias;

- É importante salientar que, apesar de tudo, as mães de filhos deficientes físicos e mentais relatam que são felizes.

Durante a realização do trabalho foram encontrados alguns problemas tais como: alta mortalidade de malformados; intensa mobilidade em termos de residência, sem que se possa encontrá-los; disponibilidade das famílias na participação das entrevistas; pequeno número de nascidos com malformações nesta faixa etária. Aumentar muito a amostra causaria prejuízo pelo efeito memória, isso no caso

da utilização de pais de crianças muito mais velhas, esse fator nos levou a não generalização dos resultados por ser uma amostra relativamente pequena.

Seria interessante, para futuras investigações, o trabalho com irmãos e pais dos deficientes, a utilização na amostra de classes sociais mais diferenciadas e uma possível ampliação da amostra.

Muito tem sido feito no Brasil atualmente em prol da melhoria de vida dos deficientes, no sentido de minimizar suas dificuldades, programas de televisão angariando fundos para um hospital específico para deficientes, rampas são colocadas para sua melhor locomoção, transportes são adequados às suas necessidades, banheiros planejados para o seu uso, propagandas contra o preconceito mostrando uma criança com síndrome de Down, em horário nobre etc. Porém, estamos longe de dar a eles uma vida digna e de oportunidades iguais.

Num país em que, nem o cidadão comum vê respeitado seus direitos e muitas vezes os desconhece, os pais destas crianças portadoras de deficiência e de classes socioeconômicas desfavorecidas, muito menos têm acesso ao conhecimento sobre seus direitos, o que sem dúvida agrava o problema e diminui muito suas perspectivas de reabilitação.

Nesse sentido, este trabalho buscou um conhecimento científico do tema para instrumentalizar os profissionais da área a lidarem com o problema da deficiência de forma mais humana e mais adequada às necessidades familiares, proporcionando a essas crianças, um total desenvolvimento de suas potencialidades e uma vida digna, sem que haja necessidade de ultrapassar seus próprios limites.

A Constituição Brasileira contempla os portadores de deficiência com atendimento educacional especializado na rede regular de ensino. Há um princípio constitucional que defende serem todos iguais perante a Lei; assim, é inadmissível que um grupo da população fique alheio a esses princípios. É proibido também que o portador de deficiência seja explorado profissionalmente ou que não seja admitido ao trabalho, tendo como critério a própria deficiência. Verifica-se, portanto, que o portador de deficiência tem garantia de proteção no que se refere à saúde e à assistência. A lei também dispõe de normas para garantir acesso adequado ao deficiente. Os princípios legislativos são norteados à igualdade, à integração e não à discriminação do deficiente.

Além desses dados sobre as condições brasileiras, pode-se ressaltar a existência de esforços internacionais com o objetivo de melhorar as condições de vida do cidadão portador de necessidades especiais como, por exemplo, a Conferência Mundial sobre Necessidades Educativas Especiais: Acesso à Qualidade, ocorrida na Espanha, em Salamanca, junto com a UNESCO (Educação, Ciência e Cultura das Nações Unidas), em julho de 1994. Reuniram-se lá mais de 300 representantes de 92 governos e 25 organizadores internacionais. O objetivo era promover a Educação para Todos, analisando as mudanças fundamentais da política, necessárias para fornecer o enfoque de educação integradora, capacitando as escolas para atender a todas as crianças, sobretudo as que têm necessidades especiais.

A cidadania começa a ser construída, pois o direcionamento das leis e a aplicação de seus artigos, parágrafos e incisos é que definirão o resguardo da individualidade e o respeito mútuo entre os homens.

Não há como estabelecer o exercício efetivo da cidadania se não houver a consciência do espaço, tempo e identidade. Situar historicamente o grupo social, estabelecer referências é o que se procura quando se designa o indivíduo, um cidadão.

O meio social onde está inserido o ser é que irá criar expectativas, estabelecer pontos de chegada, incentivar o exercício participativo dos componentes do grupo social já estabelecidos. Assim, o papel comunitário há de expressar uma sociedade para todos, em que a estrela de cada um brilhe, com sua potência, nos mais variados pontos da constelação social.

Referências bibliográficas

- ALIX, A., JIMÉNEZ, J. Asistencia del recién nacido com malformaciones congénitas centrada em la familia. Um modelo alternativo de intervenção pediátrica. Boletín del ECEMC: Revista de Dismorfología y Epidemiología. Universidad Complutense Madrid, n.5, p.3-16, 1994.
- AMARAL, L. Pensar a diferença: Deficiência. Coordenação Nacional para integração da pessoa portadora de deficiência. Brasília: Corde, 1994.
- ASSUMPÇÃO, Jr. A Família e o Deficiente Mental. São Paulo: Paulinas, 1991.115p.
- BANISH. R. Explanations offered by parents and siblings of brain damaged children. *Exceptional Child*, n.27, p.286-291, 1961.
- BETTELHEIM, N. How do you help a child who has a pshysical handicap? *Ladies Home J.*, n.89, p.34-35, 1972.
- BRISTOL, M., GALLAGHER, J., SCHOPLER, E. Mothers and fathers of young developmentally disabled and nondisabled boys: adaptation and spousal support. *Developmental Psychology*, n.24, p.441-451, 1988.
- BUSCAGLIA, L. Os deficientes e seus pais: Um desafio ao aconselhamento. Trad. Raquel Mendes, 2 ed., Rio de Janeiro: Record, 1993.415p.
- CUNHA, F., MACHADO, R. A relação médico-gestante-família nas situações de malformação congênita e de morte fetal. *R.C: Matern. Inf. Gynec.*, v.8, n.2, p.35-38, jul./dez.1988.
- COOKE, K., LAWTON, D. Informal support for the carers of disable children. *Child: Care, Health and Development*, n.10, p.67-79, 1984.
- COTTRELL, D., SUMMERS, K. Communicating an evolutionary diagnosis of disability to parents'. *Child: Care, Health and Development*, n.16, p.211-218, 1990.
- CRNIC, K. FRIEDRICH,W., GREENBERG,M., Adaptation of families with mentally retarded children: A model of stress, coping, and family ecology. *American Journal of Mental Deficiency*, v.88, n.2, p.125-138, 1983.

- CUNNINGHAM, C., MORGAN, P., McGUCKEN, R. Down's syndrome: Is dissatisfaction with disclosure inevitable? *Developmental Medicine and Child Neurology*, n.26, p.33-39, 1984.
- D'ARCY, E. Congenital Defects: Mothers' Reactions to First Information. *British Medical Journal*, n.3, p.796-798, 1968.
- DEFEY, D. El nacimiento de un niño com malformaciones congénitas. In: DEFEY, D. et al. *Mujer y Maternidad: Los bebés y sus padres en situaciones difíciles*, Montevideo: Roca Viva, p.97-110, 1996.
- DROTAR, D., BASKIEWIC, A., IRVIN, N., KENNEL, J., KLAUS, M. The adaptation of parents to the birth of an infant with a congenital malformation: A hypothetical model. *Pediatrics*, v.56, n.5, p.710-717, nov.1975.
- FAILLA, S., JONES, L. Families of children with developmental disabilities: An examination of family hardiness. *Research in Nursing & Health*, n.14, p.41-50, 1991.
- FLOYD, F., ZMICH, D. Marriage and the Parenting Partnership: Perceptions and Interaction of parents with Mentally Retarded and Typically Developing Children. *Child Development*, n.62, p.14340-1448, 1991.
- FRIEDRICH, W. Predictors of the coping behavior of mothers of Handicapped children. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, v.47, n.6, p.1140-1141, jul. 1979.
- FRIEDRICH, W., WILTURNER, L., COHEN, D. Coping resources and parenting mentally retarded children. *American Journal of Mental Deficiency*, n.90, p.130-139, 1985.
- GARCÍAS, G., GARCÍAS, C., ROTH, M. O pediatra e a família frente a situações de malformações congênitas. *Pediatria Atual*, v.10, n.3, p.18-28, 1997.
- HALL, L. Congenital anomalies: Providing information to the family. In: Stevenson, R., Hall, J., Goodman, R. *Human Malformation and Related Anomalies*. v.1, n.27, 1993.

- HALPERN, S. Children with disabilities: A study of family needs in Pelotas, southern Brazil. University of North Carolina, 1993. (Dissertação de Mestrado)
- KLAUS, H. & KENNEL, H. Pais/Bebê a formação do apego. Trad. Daise Batista. Porto Alegre: Artes Médicas, cap.6, 1993
- KLEIN, M., (1932). In: CUNHA, F., MACHADO, R. A relação médico-gestante-família nas situações de malformação congênita e de morte fetal. Porto Alegre: R.C: Matern. Inf. Ginec., v.8, n.2, p.35-38, 1988.
- KÖHLER, L., BARNARD, K., ITANI, H. Health implication of family breakdown. The Nordic School of Public Health, NHV- rapport, 3. Lund: Studentlitteratur, 1986.
- LIPTON, H., SVARSTAD, B. Sources of variation in clinicians' communication to parents about mental retardation. American Journal of Mental Deficiency, n.82, p.155-167, 1977.
- LYNCH, E., STALOCH, N. Parental perceptions of physicians' communication in the informing process. Mental Retardation, n.26, p.77-81, 1988.
- McDONALD, A., CARSON, K., PALMER, D., SLAY, T. Physicians' diagnosis: information to parents of handicapped neonates. Mental Retardation, n.20, p.12-14, 1982.
- POSTERNAK, L., ALMEIDA, G., MOTTA, M. Papel do pediatra diante de famílias de recém-nascidos com malformações congênitas. Pediatria Moderna, v.28, n.6, p.498-501, out. 1992.
- SELIGMAN, M., DARLING, R. Ordinary families special children: A systems approach to childhood disability. New York: The Guilford Press, 1989.
- SHAPIRO, W., TITTLE, K. Psychosocial adjustment of poor mothers of disabled and nondisabled children. American Journal of Orthopsychiatry, n.56, p.289-302, 1986.

- SLOPER, P., KNUSSEN,C., TURNER,S., CUNNINGHAM,C. Factors related to stress and satisfaction with life in families of children with Down's syndrome. *Journal Child Psychol. Psychiat*, v.32, n.4, p.655-676, 1991.
- SLOPER, P., TURNER, S. Risk and resistance factors in the adaptation of parents of children with severe phphysical disability. *Journal Child Psychology and Psychiatry*, v.34, n.2, p.167-168, 1993 (Svarstad & Lipton, 1977);
- SOLNIT, R., STARK, H. Mourning and the birth of a defective child. *Psychoanal. Study child*, n.16, p.523-537, 1961.
- SPAIN, B., WIGLEY, G. *Right from the Start*. NSMHC, 1975.
- TURNER, S., SLOPER, P. Paediatricians' practice in disclosure and follow-up of severe physical disability in young children. *Developmental Medicine and Child Neurology*, n.34, p.348-358, 1992.
- VADASY, F., FEWELL, R., MEYER, D., GREENBERG, M. Supporting fathers of handicapped children: Preliminary findings of program effects. *Analysis and Intervention in Developmental Disabilities*, n.5, p.151-163, 1985.

