Capítulo 5

O conhecimento como operatividade

Tiago Quiroga

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

QUIROGA, T. O conhecimento como operatividade. In: *Pensando a episteme comunicacional* [online]. 2nd ed. Campina Grande: EDUEPB, 2013. Substractum collection. pp. 263-334. ISBN 978-85-7879-280-0. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

Capítulo 5

O conhecimento como operatividade

Real como cognoscibilidade

Se até aqui procuramos apontar para o que seria a *origem* da modalidade *instrumental* da *técnica* – o advento da razão como atributo lógico, gesto embrionário que inaugura a radicalidade do projeto de *domínio* da natureza –, agora trataremos de mostrar o que seria sua consolidação. O acontecimento remete ao período moderno, ocasião em que tal empreendimento amadurece fundamentalmente segundo uma *filosofia natural*⁴⁹⁷ cuja vestimenta aplicativa centrou-se progressivamente junto às pretensões de *exploração* (desenvolvimento de leis) da natureza. Falamos da modernidade, portanto, como marco histórico que assiste (e promove) a consolidação da *técnica* não só como *domínio*, mas como *exploração* da natureza. O paradigma centrado sob o signo da posse e da certeza, motivo fundador de uma modalidade de pensamento instrumental, encontra-se,

497 Segundo Japiassu (2007: 44) o termo ciência só aparece em meados do século XIX, a partir da “sistematização do método experimental por Claude-Bernard (1865)”.

nesse segundo momento, acrescido da noção que toma a natureza como lugar da infinita disponibilidade de recursos e subsídios, em que, mais do que nunca, radicaliza-se sua condição de *objeto* a ser manejado segundo os interesses e demandas do próprio homem. No rastro da reflexão de Heidegger em *A questão da técnica*, nos deparamos com aquele segundo movimento, mencionado inicialmente, em torno da problemática que caracteriza a *determinação instrumental* da técnica. Entretanto, agora, trataremos da etapa que corresponderia a sua concretização. Essa diz respeito à criação da modalidade aplicativa do advento inaugurado por Sócrates, Platão e Aristóteles, isto é, se, num primeiro momento, tratava-se de um *logos* especular preocupado em encontrar uma *essência do real* através da demonstração matemática das regularidades que caracterizam o aparecimento de seus diversos fenômenos, agora, tratar-se-ia de alcançar sua *verificação* a partir da obtenção de uma *medida* universalmente válida. Mais do que demonstrar suas repetições, através da atividade contemplativa, tratou-se, nesse segundo momento, de formular o *modo* pelo qual se poderia atestá-las e reproduzi-las. A questão, genuinamente moderna, implicou a introdução do caráter experimental como grande distintivo em relação à Grécia clássica. Para além de uma racionalidade que procurou demonstrar logicamente os chamados princípios imutáveis da natureza, os quais, acreditava-se, nos possibilitariam seu suposto domínio, tratava-se agora, de alcançar suas determinações práticas. Nesse caso, o que estaria em questão seria o manuseio da natureza. Trata-se do imperativo que concentrou seus

interesses em torno do problema de sua posse, da necessidade de adentrá-la e, por meio de suas regularidades empíricas, conhecer suas verdades fundamentais.⁴⁹⁸ Projeto que outorgaria à moderna filosofia natural, já no início da modernidade, função que iria pouco mais além da necessidade única de seu domínio. O pleito, doravante, apontava para a necessária fusão do conhecimento matemático às determinações práticas da experiência.

O desencobrimento que domina a técnica moderna possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento. Todavia, este desencobrimento não se dá simplesmente. Tampouco, perde-se no indeterminado. Pelo controle, o desencobrimento abre para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do desencobrimento explorador.⁴⁹⁹

498 CASSIRER, 1994: 78.

499 HEIDEGGER, 2001: 20.

A mudança não é pequena; pelo contrário, diz respeito à importante passagem do chamado período ontológico, das perguntas que gravitavam na era medieval em torno do *ser dos entes* – o que é aquilo que é, o que é o modo de ser do que é, o que é o real segundo suas causas mais remotas – ao epistemológico, em que predominaria a questão em torno do conhecimento – como é. Isso diz respeito à transformação das buscas da verdade que, num primeiro momento, se referem a uma qualidade ontológica do real e que, na modernidade, passam a figurar em torno de um *sujeito de conhecimento*. Movimento em que a experiência da verdade é reduzida ao universo do cognoscível e que tem no questionamento da ordem divina seu ponto crucial. Embora fundamento de diversas reflexões do período, nesse momento, decreta-se a inviabilidade de Deus, que não pode ser conhecido, devendo, portanto, o pensamento voltar-se apenas para o universo cognoscível. Acredita-se na natureza pela natureza. Produz-se a redução de tudo ao mensurável, ao que é passível de ser medido, passando o Real de tema de pensamento a objeto do conhecimento. Decididamente oriunda da crença de que só se poderia ter como verdade aquilo que pudesse ser conhecido – portanto, que fosse objeto de um sujeito que conhece –, nasce a racionalidade moderna. O invento, que implicou a incorporação da dinâmica operativa à atitude contemplativa acerca da estrutura do universo, seria a grande força motriz das explicações existenciais do período. O modelo explicativo fundado por Platão atravessaria, portanto, o período medieval nas reflexões de Santo

Agostinho e se instalaria na modernidade sobre outras bases. Além da observação atenta dos fenômenos sensíveis, tornar-se-ia necessário, a partir de então, remetê-los às instâncias matemáticas e experimentais (daí o viés aplicativo), cuja mecanização asseguraria um suposto caminho seguro e eficaz do conhecimento. A experiência tem como marcos fundamentais as contribuições de Nicolau Copérnico (1473-1543) e Galileu (1564-1642), no Renascimento, René Descartes (1596-1650), mediante *Meditações metafísicas* e *Discurso do método*, Isaac Newton (1643-1727) com a demonstração da lei universal da gravidade e, finalmente, Immanuel Kant (1724-1804), um dos mais importantes fundadores das categorias do conhecimento, assim como do estado de direito. São eles os grandes expoentes da invenção do *sujeito moderno* como representante de uma modalidade de razão que, enfim, daria ao homem a possibilidade de dominar a natureza e expandir-se num caminho seguro e verificável.

De qualquer forma, antes de entrarmos na reflexão que os caracteriza, devemos perguntar, de modo ainda mais específico, em que medida, a presente questão, diz respeito à consolidação da *técnica* na modernidade. Em outras palavras, qual a relação entre a emergência de um *sujeito de conhecimento* e a técnica? Em primeiro lugar, remete a esse período e precisamente a essas condições o amadurecimento em torno do projeto de uma *autonomia da razão*, cujo maior desdobramento, a implementação de um regime de eficácia voltado para a compreensão da possibilidade de *feitos* sobre o real, fez dos meios de comunicação,

hoje, seu grande ícone. De acordo com Vattimo, a *sociedade de comunicação generalizada* – expressão que, segundo ele, define nossa atualidade histórica marcada pela emergência de um ideal de comunicabilidade em que a “intensificação da comunicação em si mesma como fim”⁵⁰⁰ aparece na condição de importante valor social – nasce decisivamente impregnada da crença moderna de que tais meios podem, enfim, realizar o projeto de uma sociedade *autotransparente*, em que poderíamos, finalmente, consolidar o desejo de uma autonomia da *Razão*.⁵⁰¹ A essa questão nos dedicamos em seguida. Em segundo, tal projeto só foi possível em função da transformação da experiência do real em cognoscibilidade. Decisivamente marcado pela inviabilidade da verdade oriunda de um real fundamentalmente confuso, caótico e perturbador, o período histórico que se inicia realiza sua intensa e prolongada depreciação, uma vez que não poderia corresponder às demandas de certeza e garantia que caracterizam a época. Discute-se a legitimação da máxima de que as *coisas*, elas próprias, grande invento grego, tal qual existem, não poderiam ser conhecidas como se apresentam aos homens. Nesse momento, a verdade deixa de gravitar em torno do *ser* dos *entes* passando à responsabilidade de um *sujeito* de *conhecimento*. O Humanismo renascentista ou o Naturalismo como alternativas à impossibilidade de se conhecer Deus não diz de outra coisa senão dessa passagem. No limite, Deus havia

500 VATTIMO, 2002.

501 VATTIMO, 1992: 20-21.

criado a natureza; embora não pudesse ser conhecido, sua criação não apenas apontava para sua própria imagem e semelhança, como traria consigo as leis naturais, materialidades propriamente, de sua presença, de onde brotaria a necessidade de descobri-las a partir de um conhecimento objetivo. Tratava-se de conhecer, portanto, as criaturas de Deus, isto é, o homem e a natureza. Decididamente a favor do cognoscível, o problema, agora, é fundamentalmente pensar aquilo que pode ser conhecido, perguntando pelas condições de possibilidade de um sujeito que conhece, investigando as virtudes e limitações de uma razão recém-nascida que poderá finalmente guiar o homem na direção de sua emancipação. Precisamente aí reside a exuberância da técnica que se torna o próprio terreno em torno do qual caminha a ciência moderna. De que maneira? Construindo reciprocidade entre os dados (fatos) e os princípios (que se deveria estabelecer) respectivamente. Nesse momento, diferente da dedução lógica de Descartes, ainda muito influenciado pelos grandes sistemas escolásticos, o pensamento deveria caminhar dos fenômenos (fatos) aos conceitos (axiomas) e não na direção inversa. Era preciso, pois, encontrar a unidade (*forma*) entre a legalidade empírica da natureza e sua organização interna que seria “matematicamente determinada, estruturada e articulada segundo o número e a medida”.⁵⁰² Essa unidade (*forma*) seria a *função* do pensamento que começava surgir, ou seja, não se tratava tanto de replicar grandes sistemas, senão de *sistematizar* (daí

502 CASSIRER, 1994: 26.

o entendimento da Razão como fazer, como ação) o que estaria entre o *fato* (natureza) e a determinação de seus princípios de objetividade, segundo os quais se poderia almejar compreender as condições de possibilidade necessárias à conquista do conhecimento verdadeiro. A natureza deve ser compreendida segundo um padrão cognoscível e, nesse sentido, resume-se a experiência de verdade a um tipo de mensurabilidade. Advento de um construto absoluto capaz de oferecer as garantias que o período precisava, a Razão, através de tal categoria histórica, aparece como faculdade intelectual (constituição subjetiva) de um sujeito que determina o que pode e o que não pode ser conhecido.

Nasce um conceito novo: o de objetividade pura, do que permanece quando despojamos o mundo de tudo o que é pessoal, particular e subjetivo, de seu vínculo com este ou aquele indivíduo, este ou aquele grupo, esta ou aquela história: o que existe fora de nosso pensamento, independente dele. Do ponto de vista histórico, a objetividade, longe de representar um olhar absoluto sobre o mundo, é um modo particular de construí-lo.⁵⁰³

Sua aparição, entretanto, não advém de qualquer lugar senão do corte paradigmático que se realiza entre um modelo supostamente decadente que chegava ao fim, o da religião e,

503 JAPIASSU, 2007: 65.

outro do qual era o grande “carro-chefe”, que elege a natureza pela natureza como o mais graúdo estandarte do período. Aborda-se aqui a consolidação de um *sujeito moderno* que se apresenta como categoria histórica de uma racionalidade que tem como objetivo capital abandonar as explicações acerca da verdade de uma ordem sobrenatural, provenientes “de um Deus transcendente, legislador do mundo e caução das ambições humanas”.⁵⁰⁴ Por isso, a natureza pela natureza. Entretanto, de que natureza se está falando? O que está em jogo quando a ela se faz referência? Qual a relação entre sua centralidade e o surgimento de um sujeito de conhecimento? Natureza, portanto, seria não unicamente aquilo que permite a edificação da crítica ao fundamento religioso, como também o que possibilita a existência de um sujeito que conhece. São dois lados da mesma moeda: o sujeito só pode existir quando a natureza é colocada em destaque no período moderno, assim como, por sua vez, ela só pode, doravante, ser conhecida se transformada em objeto de um sujeito que conhece. Trata-se da constituição da natureza enquanto *objeto* de um *sujeito de conhecimento*, modo pelo qual poderia ser não apenas manipulada mas, sobretudo, finalmente conhecida. A operação, portanto, nos faz entronizá-la como *dis-ponibilidade*.⁵⁰⁵ Segundo Heidegger, é a ideia historicamente consolidada de que o homem *dis-põe* da natureza, de que sua constituição, na verdade, apresenta-se invariavelmente

504 JAPIASSU, 2007: 41.

505 HEIDEGGER, 2001: 21.

como um conjunto ou sucessão de *dis-posições* que tem como principal característica servir às pretensões do *domínio* e *exploração* do sujeito moderno. A abordagem consolida-se no período em questão segundo o mecanismo de *fornecimento* de *energia* e segue sempre o mesmo itinerário: extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar.⁵⁰⁶ Nessa perspectiva, a natureza apresenta-se como *dis-positivo* integrado a um conjunto de mecanismos de produção de energia do qual ela não está separada, mas, antes, constitui-se parte da mesma engrenagem produtiva que tem como objetivo servir o homem. Concepção que não apenas explora, mas, sobretudo, entende as *energias da natureza* como *dis-ponibilidade*.⁵⁰⁷

É essa a abordagem que funda e caracteriza um sujeito moderno detentor da natureza agora como objeto de seu conhecimento. A opção pelo cognoscível significa não apenas a decisão da natureza pela natureza, em detrimento de uma verdade proveniente da ordem divina, mas, sobretudo, de sua constituição em objeto, modo pelo qual ela pode vir a ser manejada e conhecida como *coisa*. Para que se torne passível do entendimento de um sujeito que conhece é preciso que seja concebida como objeto a ser manejado pelo homem moderno. O projeto que desdobra o ideal de *controle* e *segurança*, transformando natureza em artefato, inaugura não qualquer nova modalidade de compreensão, mas aquela centrada impreterivelmente na *funcionalidade*

506 HEIDEGGER, 2001: 20.

507 HEIDEGGER, 2001: 22.

do binômio sujeito-objeto, que corresponde até os dias atuais a certo modo hegemônico do fazer científico e que aponta, definitivamente, para a consolidação da técnica na modernidade. Nesse momento não se trata apenas de contemplar a estrutura do universo, mas de *arrancar* sua verdade fundamental. Se o conhecimento grego permanecia no “conhecimento especulativo e desinteressado, na arte da contemplação”, agora inaugura-se aquele que se caracterizaria fundamentalmente segundo sua “validação experimental e utilizações práticas”.⁵⁰⁸ Se, na Grécia clássica, a *téchne* será alçada a um *Logos* que conhece, isto é, que demonstra a causa dos fatos do mundo segundo *idealidades matemáticas* (“exercício da inteligência pura [...], necessidade divina”),⁵⁰⁹ apresentadas como “manifestação ideal de proposições rigorosamente articuladas”,⁵¹⁰ a partir da ciência moderna é o próprio *Logos* que se desloca progressivamente em direção à *téchne*, uma vez que está em jogo não apenas estabelecer as regularidades universais do cosmo, mas, sobretudo, manejá-las. De fato, se devêssemos apontar o elemento que, apesar das influências mútuas, diferencia o *milagre grego* da ciência moderna, caracterizando esta última como momento de ruptura, ele se chamaria *experimentação*. A aplicação da teoria matemática à experiência de observação da natureza não apenas caracteriza o projeto científico moderno, mas o individualiza muito especialmente pelo lugar ocupado pela experimentação. É a pretensão

508 JAPIASSU, 2007: 43.

509 Idem.

510 Idem.

de transformar a natureza que distingue o conhecimento produzido no período moderno. Nesse sentido, potencializa-se a dimensão operativa do saber; passa-se a valorizar, cada vez mais, um saber aplicado. Agora, o conhecimento encontra-se condicionado, em grande parte, às dinâmicas operativas que são efetivamente os modos pelos quais as diversas experimentações procuram construir reciprocidade entre observação empírica e teoria matemática. Por isso a técnica como o próprio chão pelo qual caminha a ciência moderna. Posto que a experimentação é o grande ponto de inflexão na constituição do novo advento, sua originalidade passaria necessariamente pelos resultados aferidos segundo uma determinada operatividade. Seu valor maior encontra-se no desenvolvimento de suas extensões aplicativas, o que, invariavelmente, remete à compreensão da lógica do instrumento. Nesse caso, porém, o instrumento não se configura tanto como utensílio a ser manejado, mas antes como o próprio manejo, isto é, o *modo* ou *meio* pelo qual se deve manejar para que se possa fazer a experimentação produtiva. É do *manejo* do instrumento que se trata agora. Instrumento, portanto, remonta à orientação prática segundo a qual se pode alcançar, através da experiência, a credibilidade do conhecimento produzido, isto é, o *modo* pelo qual se poderia adentrar legitimamente a natureza e então descobrir suas leis fundamentais. Falamos propriamente da estrutura que tem no *funcionar* sua constituição originária, constituição operativa cujas inovações paradigmáticas estariam atreladas às possibilidades de se tornar invariavelmente aplicáveis ao mundo. O acontecimento

não pode ser pensado apenas segundo suas causas, mas também segundo seus efeitos. *Funcionar* aí significa a presença de uma causa cujos efeitos lhe devam necessariamente fazer referência. Mais do que observá-los, a partir de agora deve-se prevêê-los, torná-los passíveis de repetição, legitimando-os enquanto universalmente válidos.

Em sua atividade de constituição de si, como sujeito, e do outro, como objeto, a funcionalidade realiza a matriz geradora de tudo que é: coincide com o processo que engendra “o princípio e o fim de todas as coisas”. Em seu vigor ontológico de constituição, a funcionalidade se torna a eternidade da idade moderna [...] Centro de um mundo quase que só feito de sujeitos e objetos, de funções e operações, a armação da técnica se vai tornando o fundamento comum de todos os sistemas e organizações modernos, o tema de todos os humanismos, cristão, ateu ou indiferente, a meta de todas as revoluções, capitalistas, democráticas ou revolucionárias.⁵¹¹

Nesse sentido, podemos perguntar: mas, afinal de contas, o que estaria, em última instância, na base desse novo paradigma, isto é, o que, efetivamente, sustentaria o modelo que, embora se apresente como desdobramento

511 CARNEIRO LEÃO, 2000: 126.

direto da Grécia clássica, tem na ideia de um funcionamento em si sua originalidade primordial? Trata-se aqui da invenção do *Método* ou da *Representação* (pressuposto da correspondência de sujeito e objeto), estatutos primordiais de um sujeito de conhecimento recém-nascido. Centro vital do modelo que se inaugura, sua instauração trata do elemento que não apenas liga ou articula a relação de sujeito e objeto, mas, sobretudo, legitima o novo projeto, uma vez que, diante das novas circunstâncias, é o *modo* de proceder, na articulação entre teoria matemática e observação da natureza, que garantirá maior ou menor operatividade do saber produzido. O *Método* fundamenta o paradigma que tem no *funcionar* sua constituição originária. Ele constitui a contundente materialização da necessidade de dar encaminhamento à presença de um real caótico e confuso que se vai tornando progressiva e supostamente ausente. Com intuito de se estabelecerem as condições através das quais poder-se-ia vir a conhecer verdadeiramente, a referência ao *Método* tornou-se o modo não apenas de manter o real ausente, mas também de encerrá-lo no radical enquadramento da corretude e da cognoscibilidade (verifuncionalidade). Foucault, na análise do quadro *Las meninas*, de Velásquez, produz um paralelo entre o que seria a invenção do *Método* ou da *Representação*, no início da modernidade, e a tela trabalhada pelo pintor que figura no quadro em questão.⁵¹² Segundo o filósofo, é possível compreender o que foi tal advento a partir da

512 FOUCAULT, 1999: 3-21.

observação do lugar ocupado pela tela que está sendo pintada. Na situação vemos apenas o reverso da tela, a imagem propriamente dita (o que está sendo pintado) aparece refletido num espelho que se encontra atrás do pintor. A referência ao que está sendo pintado não nos é visível senão através do que está refletido no espelho. O que salta aos olhos é justamente o tamanho da *armação* (moldura) que sustenta o quadro e o acontecimento em seu entorno, de onde o autor retira diversos elementos para sua análise. Interessa observar, de todo modo, justamente a relação entre a imensa *armação* que sustenta a tela em execução e a ausência, para nós que olhamos o quadro, da imagem que ali está sendo trabalhada. É precisamente essa a questão que caracteriza o advento do *Método* ou da *Representação* no início da modernidade: invento que surge para assinalar a inviabilidade da experiência da verdade oriunda de um real confuso e perturbador que, portanto, deve permanecer ausente. A partir de sua invenção passamos a operar em torno do conhecimento e não mais da verdade: a nova “bússola” diz respeito, então, à natureza e à legislação proveniente da moldura e não mais ao acontecimento a que ela pertence. Aí, mais uma vez, a exuberância da técnica que constitui a própria *armação*, nesse caso, a moldura em torno da qual se materializa o requinte da funcionalidade, paradigma central da modernidade. Sua consolidação na modernidade ocorre, sobretudo, porque por seu intermédio ergue-se um sujeito moderno, representante de um projeto científico concebido como “conjunto de práticas operatórias, tanto na natureza axiomática, como de natureza

operacional, comprometidas com a transformação do real em objetividade e da objetividade em operatividade”.⁵¹³ É esse, portanto, o período histórico que, de certa forma, começa a fundir um saber-poder cuja narrativa deposita toda sua originalidade em torno de uma orientação instrumental em que a operatividade responde pela legitimidade do novo paradigma de verdade. À razão especular, contemplativa, agrega-se a envergadura da aplicabilidade que passa a ser, progressivamente, o centro de gravidade da produção de conhecimento. Nesse sentido pode-se dizer da centralidade da técnica: a partir de agora gira em torno do manejo e dos rendimentos, isto é, dos usos e efeitos do procedimento, o alcance (otimização) maior ou menor do conhecimento produzido.

No século XVII, a exigência mecanicista surge e se impõe como uma inteligibilidade de ruptura. Há uma verdadeira mutação epistemológica constituída também por uma real mudança antropológica. O esquema do Cosmos, em função do qual se congregava e se articulava o conjunto do saber, cede seu lugar a um esquema totalmente novo e diferente, ao esquema da *Máquina*, cuja analogia passa a impor-se a todos os espíritos esclarecidos em todos os domínios.⁵¹⁴

513 CARNEIRO LEÃO, 2000: 99.

514 JAPIASSU, 2007: 129.

A partir do Renascimento, a possibilidade da produção de conhecimento recai, cada vez mais, na avaliação dos *modos* ou *meios* de se conhecer em que as apropriações e utilizações metodológicas, isto é, os usos e atribuições aplicativas, tornam-se o crivo fundamental na obtenção de credibilidade das diversas reflexões do período. Daí, portanto, a consolidação do *Método*, como grande fundamento de um sujeito de conhecimento tornado possível pela viabilidade da questão da *forma*, do *modo* ou *meio* de se conhecer. Aqui, portanto, o segundo movimento em torno da *determinação instrumental* da técnica. Em se tratando daquela que seria a mais importante modalidade da razão no período, a emergência de um *sujeito de conhecimento*, sua realidade apenas se torna possível em decorrência do deslocamento de crenças que migram da descrição oriunda de uma lógica matemática para a aplicabilidade do *Método*. Instaure-se o reino do instrumento, no qual a técnica figura como maior ícone. Nesse caso, o advento do *Método* não apenas responde pela transformação da natureza em objeto, única maneira de acessar o cognoscível, mas, sobretudo por um regime de certeza e eficiência cuja instrumentalidade torna-se o grande signo responsável por assegurar a centralidade histórica de um sujeito que conhece. Com isso, passamos de um dogma ao outro, isto é, do religioso ao científico, questão que tem, no Renascimento, seu ponto inicial.

A questão da natureza

Embora de origem controvertida, o Renascimento pode ser concebido como período situado entre os séculos XVI e XVII, fundamentalmente como aquele que buscou “emancipar a razão das garras da autoridade e por fim ao reino do dogmatismo”.⁵¹⁵ Remete à época o início de um novo ciclo. Centrado numa *filosofia natural* em que a natureza seria a forma própria de realização de um homem recém-nascido, remonta ao Renascimento o princípio da transição entre os chamados períodos medieval e moderno, da passagem do *crer para ver* ao *ver para crer*, isto é, da inversão entre as relações de fé e razão. Se, num primeiro momento, através da fé se alcançaria a razão, em seguida, no período que se inicia, tem-se o inverso. As questões sobre a fé estariam submetidas à ordem do conhecimento, isto é, através de uma razão recém-brotada, participaríamos de Deus. Embora concebido como resultado de uma grande *ruptura*, o projeto que buscou não apenas ampliar o *espírito crítico*,⁵¹⁶ mas também fundamentar *saberes* que tomassem

⁵¹⁵ JAPIASSU, 2007: 38.

⁵¹⁶ JAPIASSU, 2007: 36-37. A questão da ruptura é polêmica. É bastante explícita, entre os chamados historiadores das ciências, a divisão entre aqueles que defendem a ocorrência do desenvolvimento da ciência de modo contínuo e regular, e aqueles que defendem o imperativo da ruptura em que “as modificações progressivas são separadas por fases de mutação brusca, ruptura ou revolução” (JAPIASSU, 2007: 36). Em nosso caso, defendemos o que poderia ser considerado uma posição

como unidade de medida não mais o elemento divino, mas a ordem terrena, proveniente da natureza, não se desenvolve de forma linear. De outra maneira, a “transição de uma sociedade centrada em Deus para outra centrada no comércio, no indivíduo, na indústria e na busca do lucro só se realizou através de modalidades complexas e sutis”.⁵¹⁷ A ordem divina, ainda que fosse aos poucos sendo substituída, nunca deixou exatamente de coexistir com as explicações vindouras. No início da modernidade, por exemplo, o método de conhecimento da natureza ainda se encontra

híbrida, conciliatória, ou seja, não parece restar dúvidas de que a modernidade representa uma ruptura, uma mudança paradigmática em relação ao período anterior que, entretanto, não nos parece caracterizar-se como uma transformação estanque e pontualmente identificada, mas que se desdobra através de um espectro amplo de tempo que, no caso do Renascimento, por exemplo, recobre 200 anos. De qualquer forma, há uma mudança que se estende durante todo o período moderno, não permanecendo, portanto, restrita ao Renascimento. Segundo Le Goff, os traços que caracterizam a Idade Média podem ser vistos ainda na era industrial durante todo o século XVIII; daí a defesa de uma posição mesclada acerca do assunto (LE GOFF, 2005). Outra questão importante diz respeito à contextualização social das transformações científicas, também objeto de diversas polêmicas entre aqueles pertencentes à tradição *internalista*, que só compreendem o desenvolvimento científico segundo suas mudanças internas, e *externalistas*, que costumam relacioná-las a seus contextos sócio-históricos. A questão foi explicitada no Capítulo 2, sobretudo, na referência ao conceito de campo de Pierre Bourdieu.

⁵¹⁷ JAPIASSU, 2007: 68.

extremamente influenciado pela predominância do elemento religioso. Sob as prescrições da *revelação* se poderia arrancar a verdade fundamental da natureza. A mentalidade que constituiu a filosofia natural renascentista, marco inicial da modernidade, consistia na compreensão do homem como espécie de mediador entre a natureza, *totalidade imanente*, e Deus, *totalidade transcendente*.⁵¹⁸ A tradição entendia que, para além da *lei natural*, existiria também uma *lei divina*, e que ambas poderiam conviver em relação de reciprocidade. Mesmo que tenhamos um diálogo não necessariamente fluido, pelo contrário, especialmente marcado pela firme delimitação de atribuições intelectivas, o período acompanha uma tentativa de responder a questões comuns. É o caso, por exemplo, do ideal escolástico que reconhece o nascimento de outra força, porém, no limite, a mesma deve reportar-se aos poderes de deus. Segundo a corrente, a lei natural seria uma “esfera psíquica, relativamente autônoma, [...] acessível à razão humana e talvez dominada e explorada por ela. Não obstante, a *lex naturalis* [constituiria] o primeiro grau e o ponto de fixação da *lex divina*, a única que está em condições de restaurar o conhecimento primitivo perdido pelo pecado”.⁵¹⁹ Desde que mantidas as devidas hierarquias, podia-se então admitir uma não anulação dos presentes campos sociais. Falamos, portanto, de uma razão ainda submetida à revelação, característica que não só permaneceria viva até os dias de hoje, como também seria a base tanto da

518 Ver CASSIRER, 1994.

519 CASSIRER, 1994: 69.

teologia protestante nos séculos XVI e XVII como do próprio período inicial da ciência moderna. Trata-se da ideia de razão como lugar de interseção de homem e divino, ou seja, que entende a razão humana como lugar das “verdades eternas, essas verdades que são comuns ao espírito humano e ao espírito divino”.⁵²⁰ Crença que deposita suas esperanças na descrição da totalidade da existência, sobretudo no rigor do método lógico-dedutivo, que consistia na tomada de universais como ponto de partida (referência) para se obter, através do imperativo da dedução e comprovação (percebidos pela situação de proximidade e distância da *causa primordial – o ser*),⁵²¹ a melhor aplicabilidade das representações de mundo. Seguir tal método asseveraria o modo correto de alcançar o conhecimento da verdade essencial. Dado que os gestos da razão permitiriam não só a participação na ordem divina, mas também a elevação ao âmbito do *inteligível*, do *suprassensível puro e simples*, aquilo que experimentássemos pela razão seria sempre *em Deus*.⁵²² A perspectiva será muito influenciada pelo racionalismo francês, que terá em Descartes sua grande orientação. Mesmo deslocando o problema da fundamentação da verdade, que sairia da ordem de Deus, migrando na direção da razão, uma vez que o filósofo pouco reconheceu a participação dos aspectos empíricos em seus grandes sistemas explicativos, de certa forma ele acaba por manter-se num estreito diálogo com os próprios modelos de pensamento

520 CASSIRER, 1994: 32.

521 CASSIRER, 1994: 67.

522 CASSIRER, 1994: 32.

da religião. Ambos concebem a realidade sendo guiada por uma unidade transcendente, dada *a priori*, que tudo governa e direciona. Pode-se dizer que Descartes renova o projeto metafísico ao retirar a questão da verdade de em torno do ser (dos entes), fazendo-a gravitar em torno da Razão, novo regime de *abstrações* sistematizadas. Voltaremos ao tema. De qualquer forma, exemplo emblemático das relações entre fé e razão nesse início do período foram as próprias teorias de Kepler e Galileu que, extremamente marcadas pelo viés religioso, acreditavam encontrar, nas propriedades físicas da natureza, indícios de seu caráter divino. Sendo assim, embora o período comece, de fato, a fazer a descoberta de novas inteligibilidades, baseadas sobretudo na instauração progressiva da razão como modo de explicação de uma existência centrada não apenas num plano sobrenatural, mas na própria realidade material, observa-se ainda que parte de suas formulações encontra-se profundamente ancorada em transcendências que têm na fé seu ponto de expansão.

De todo modo, pequenos deslocamentos podem ser observados, na direção de um progressivo reconhecimento do papel desempenhado pelos elementos empíricos, na configuração de novas adjetivações ao tema da verdade. Embora a consagração do episódio só ocorra na obra de Newton, no século XVIII, suas sementes já aparecem no] século XVI, por exemplo, com Nicolau Copérnico (1473-1543), pai da astronomia moderna. Pela matemática, o pensador vislumbra a teoria heliocêntrica do sistema solar, constatando que o Sol era o centro do universo, não a

Terra, perspectiva que predominava desde Aristóteles. Mais do que retirar a Terra do centro do universo a descoberta dá início ao questionamento de um Deus superior que tudo legisla e governa. A partir de seu legado, o método de conhecimento da natureza, que previa inicialmente dever a razão apenas seguir os princípios gerais estabelecidos pelos dogmas religiosos (universais), sofre um questionamento mais radical. A partir dos avanços da astronomia, da geometria e, em seguida, da física, acredita-se que, em vez da mera subordinação, as descobertas empíricas poderiam produzir também influência na ordem do conhecimento. Abre-se, portanto, o cenário da influência mútua, concomitante, entre os elementos empíricos, únicos, individuais, e os grandes e genéricos princípios do saber. Nesse momento, se inicia o reconhecimento das matrizes empíricas cujas ressonâncias passavam a ecoar na formulação dos grandes conceitos (sistemas) da filosofia renascentista. Nesse caso, os dados provenientes dos registros empíricos, aos poucos, deixam de ser casuais ou ensaísticos em sua autodeterminação, ficando suas materialidades impossibilitadas de permanecer restritas e fundamentalmente dependentes da revelação e prescrição divinas. Há, nesse sentido, o surgimento da inédita dialética em que a natureza começa a ter não apenas sua individualidade reconhecida, mas a fazer dela mesma o ponto de partida dos novos sistemas operativos da razão. Essa, talvez, a grande invenção encontrada na obra de Copérnico. Embora situado num período que concebe o método racional como interseção com o divino, o que se tem aí é o início da descoberta

de que a lei a que estão sujeitos os seres individuais não lhes é prescrita necessariamente por um agente externo, mas, sobretudo, encontra-se constituída em seu próprio interior. Além disso, o reconhecimento da constituição “interna” (própria) desses organismos, também contribui para a compreensão da maneira pela qual eles incidem sobre o funcionamento geral da natureza.

A natureza é elevada até a esfera do divino, parece ser absorvida por sua infinidade, mas, por outro lado, representa justamente a individualidade, o ser próprio, o ser singular dos objetos. E é igualmente sobre essa potência distintiva que irradia de cada coisa, como de um centro de força particular, que assenta o seu valor inalienável, a “dignidade” que ela reivindica na totalidade do ser. Com o nome de “natureza” entende-se doravante tudo isso ao mesmo tempo: significa, em primeiro lugar, o ordenamento de todas as partes em relação ao uno, da totalidade da atividade e da vida que as engloba a todas; contudo, esse ordenamento deixa agora de ser uma simples subordinação, porquanto a parte não está somente no todo, ela afirma-se igualmente contra esse todo. Constitui algo de especificamente individual e necessário.⁵²³

523 CASSIRER, 1994: 70.

De todo modo, se entendemos a ciência moderna como intensificação entre o desenvolvimento matemático e a minuciosa observação empírica do mundo, é Galileu Galilei (1564-1642) quem inaugura a atividade científica como aquela responsável por descobrir e fixar as leis fundamentais da natureza. “Apesar da existência de muitos predecessores e de suas inegáveis descobertas, somos obrigados a reconhecer: a ciência só nasce mesmo para valer com a Revolução de Galileu”.⁵²⁴ A partir de sua reflexão é que se começa a ter consistentes registros daquilo que poderia ser considerado a *essência da ciência moderna*: a adequada “combinação da racionalidade e do empirismo”.⁵²⁵ Seu objetivo fora produzir “um método capaz de conduzir a um domínio geral do conjunto da natureza”,⁵²⁶ a partir da articulação recíproca da observação da natureza e sua correspondência junto às propriedades matemáticas. Mais do que qualquer coisa, a busca das explicações fundamentais passa a ser feita nos próprios fenômenos físicos e não somente no método lógico e dedutivo, considerado arbitrário, e que, em boa medida, mantinha, de modo promíscuo, a premissa do fundamento na existência do divino. Sendo assim, torna-se necessário dedicar-se à observação do sensível, atentar para o funcionamento dos aspectos empíricos da natureza. Não que as “hipóteses” matemáticas tenham perdido sua força, pelo contrário – só a partir delas se poderiam decifrar os estímulos

524 JAPIASSU, 2007: 73.

525 Idem.

526 JAPIASSU, 2007: 72.

provenientes da natureza. Na realidade, entendia-se que as respostas acerca de uma verdade proveniente da natureza só se tornaria possível em função da matemática. Estaria inscrito na natureza o código matemático, isto é, a *essência* da natureza era de cunho matemático (retomada platônica).⁵²⁷ Percorrer o discurso matemático seria sinônimo de descobrir as leis de funcionamento da natureza. A matemática, nesse caso, seria uma via de acesso direto à realidade da natureza. Mais do que uma compreensão correta e segura dos fenômenos físicos, seria o fundamento do novo paradigma que, em detrimento da revelação, propõe uma “verdade própria e original, uma verdade física independente [que não] é dada pela palavra de Deus mas em sua obra”.⁵²⁸ Para justificar (e acessar) a nova condição da verdade era preciso demonstração. Essa, por sua vez, alcançar-se-ia através do domínio do código matemático. Daí a centralidade da posse do novo saber (forma específica de tradução do mundo não acessível a qualquer um); além de situar-se como alternativa à revelação divina, sua conquista permitiria o encontro dessa outra qualidade da verdade, emanada agora do mundo físico.

Graças às matemáticas, [a verdade física] apresenta-se sob uma acabada, numa tessitura sem lacunas e perfeitamente transparente. A revelação jamais poderá, somente pela *palavra*, atingir esse grau

527 JAPIASSU, 2007: 98.

528 CASSIRER, 1994: 72.

de limpidez, de translucidez, de univocidade, porquanto a palavra, como tal, mantém-se cambiante e ambígua, permitindo uma variedade de interpretações. A sua compreensão e a sua interpretação são obra humana, portanto, necessariamente fragmentária, ao passo que na natureza estende-se sob nossos olhos o plano geral segundo o qual o universo é construído, em sua unidade indivisível e inviolável, aguardando apenas o espírito humano para o reconhecer e o exprimir.⁵²⁹

A matemática, portanto, teria sido a primeira grande tentativa da ciência moderna de penetrar as dimensões mais profundas da natureza e buscar um fundamento último que se pudesse contrapor à ordem divina. Galileu empreende a inversão que já havia sido iniciada em Copérnico e seria consolidada em Newton, no sentido de alçar os aspectos sensíveis à condição de pressuposto do novo padrão científico. Nesse caso, as estruturas matemáticas adquirem uma condição interna à natureza, ou seja, além de estruturar hipóteses lógicas dadas *a priori* (método da dedução), estariam também na base da organização (constituição) da natureza, cabendo aos cientistas, captar suas “mensagens” na imanência do mundo sensível (“nova física matemática”).⁵³⁰ De qualquer forma, o

529 JAPIASSU, 2007: 106.

530 JAPIASSU, 2007: 103.

modelo que se inaugura não se realiza de outra maneira, senão fazendo encontrar a legitimidade de seus avanços junto ao rigor e à suposta solidez do *Método*. Dado o estatuto científico do projeto que acabara de surgir, seus avanços e descobertas não poderiam progredir caso não encontrassem o “lugar” de conformação prática a qual envolveria tanto o trabalho empírico quanto as fórmulas matemáticas. Nessa linha, pensamos não forçar muito ao destacar duas contribuições decisivas a sua concretização. A primeira, em torno do *Discurso do método* (1637), de Descartes, representando o racionalismo francês. E, a segunda, a descoberta da lei da gravitação universal (1687), de Newton, ícone não apenas do empirismo inglês, mas do projeto em torno da constituição do “supremo tribunal da Razão”,⁵³¹ que tem, em Kant, sua grande materialização.

Do método: ontologia da funcionalidade

O *Método* lógico-dedutivo, consolidado por Descartes a partir do século XVII, constituiu um dos principais estandartes do racionalismo moderno. Na verdade, através de *Meditações metafísicas* e do *Discurso do método* tem-se o marco responsável por legitimar o novo invento. As duas obras são consideradas verdadeiras proclamações a anunciar a chegada de um *sujeito* de conhecimento. A enfática defesa de uma *reta Razão* colocaria definitivamente o binômio

⁵³¹ Idem.

sujeito-objeto na cena do pensamento da época. Partindo da evidência do gênio maligno, isto é, de que o mundo é uma coleção de sensíveis, responsáveis por produzir sucessivos enganos (*dúvida metódica*), é preciso procurar aquilo que é efetivamente indubitável. O homem deve chegar às certezas indivisíveis para que então possa discernir entre o correto e o errado, afastando-se de qualquer obscurantismo, marca do regime que então chegava ao fim. A preocupação ganha notoriedade na consagração do *Cogito, penso logo existo*, em que autor estabelece o princípio de que tudo que não tenha *evidência* absoluta é considerado falso. Nesse caso, é preciso encontrar o princípio autoevidente, claro e indistinto. Para tal, é necessário suspender o assentimento, e isso é uma questão da vontade. A suspensão seria um ato prático que implicaria, em última instância, a separação entre o sujeito que predica e o próprio juízo que, ajustado à Razão, deveria ser um ato da *vontade* de *bem julgar*: “quanto às opiniões que até então eu aceitara, o melhor que podia fazer era suprimi-las de uma vez por todas, a fim de substituí-las depois, ou por outras melhores, ou então pelas mesmas, quando eu as tivesse ajustado ao nível da razão”.⁵³² Para o filósofo era preciso duvidar dos juízos e não das ideias, posto que as coisas pensadas

⁵³² DESCARTES, 2009: 26. Para o autor, “o juízo depende da vontade; nossos preconceitos são, pois, hábitos inveterados de julgar mal, adquiridos pela vontade; para nos libertar de nossos preconceitos, não bastaria conhecer as regras do método, nem mesmo saber aplicá-las: é necessário ainda uma firme resolução da vontade, que luta contra esses hábitos e se obriga a *bem julgar*” (33).

poderiam ser falsas, mas o pensar não. Significa dizer que, mesmo as coisas existentes sendo falsas, o sujeito não o era, isto é, a dúvida tem sujeito, e isso é uma determinação absoluta. Se eu duvido, logo eu penso e, se eu penso, não posso duvidar de que existo. Para além das multiplicidades aparentes, o questionamento sobre todo o existente – a abstração da *Dúvida Metódica* – levaria finalmente a uma certeza absoluta: a de uma “Razão humana [...] inata, *a priori*, imutável e igual em todos os homens”.⁵³³ A partir desse momento aquilo que o homem apreenderia, isto é, que lhe chegaria como presença, não adviria necessariamente do mundo, mas de seu próprio pensamento.

E assim também pensei que, por todos nós termos sido crianças antes de sermos homens, e por termos precisado ser governados muito tempo por nossos apetites e por nossos preceptores, frequentemente contrários, uns aos outros, talvez nem sempre nos aconselhassem o melhor, é quase impossível que nossos juízos sejam tão puros e tão sólidos como teriam sido se tivéssemos tido inteiro uso de nossa razão desde a hora de nosso nascimento, e se tivéssemos sido conduzidos sempre por ela.⁵³⁴

533 JAPIASSU, 2007: 103.

534 DESCARTES, 2009: 24-25.

A proposta de Descartes promove a ascensão da Razão, cuja virilidade inaugura a radical *secularização* da filosofia moderna. Mais do que qualquer outra coisa, ela determinaria a equivalência de subjetividade ou do inteligível à faculdade racional, sendo esse o atributo identitário de um sujeito de conhecimento que acabara de surgir. Apesar de toda diversidade, que deveríamos evitar pois nos levaria à suscetibilidade do engano, os homens estariam reunidos na única e redentora unidade da Razão. “Legítimo herdeiro do Renascimento, época na qual o homem toma consciência da autonomia de seu pensamento relativamente aos sistemas religioso e político”,⁵³⁵ o filósofo centra sua reflexão na existência dessa Razão como faculdade originária, comum a todos os homens, que se torna efetivamente a possibilidade de determinar a verdade das coisas do mundo. A questão que se coloca, portanto, trataria de nossa capacidade de fazer um bom uso daquela que seria nossa principal natureza, o atributo racional, assim como de nossa desenvoltura quanto a sua comunicabilidade, ou seja, de nossa habilidade em partilhar e desenvolver a originalidade do que nos é comum. Daí, a centralidade do *Método*: “pois não basta ter o espírito bom, mas o principal é aplicá-lo bem”.⁵³⁶ Trata-se do próprio modo de empreender o ideal de um sujeito que não apenas domina como, finalmente, possuiria a natureza. Partindo das ideias fáceis e simples, se seguíssemos acompanhando os quatro

535 JAPIASSU, 2007: 100.

536 DESCARTES, 2009: 5.

princípios (*Evidência, Análise, Síntese e Enumeração*) alcançá-riamos não apenas as noções *claras e distintas*, mas também a verdade segundo sua condição racional: “em vez desse grande número de preceitos de que a lógica é composta, acreditei que me bastariam os quatro seguintes, contanto que tomasse firme e constante resolução de não deixar uma única vez de observá-los”.⁵³⁷ A primeira das quatro prescrições, da *Evidência*, aponta para a necessidade de nos aperceber daquilo que se apresenta de modo claro e indistinto. Segundo Descartes, com intuito de compreender tal presença não podemos agir com ímpetos irrefletidos, senão realizar o esforço do encontro da *evidência*. Essa não permitiria que nos enganássemos. De acordo com o autor, não se pode “aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal, ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em [nossos] juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a [nosso] espírito, que não *tivéssemos* nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”.⁵³⁸ Era preciso, pois, seguir a *intuição* a qual, no entanto, não adviria dos sentidos senão da agudeza mais profunda em torno do conceito de *mente pura*: espécie de “visão imediata do espírito de uma verdade impondo-se absolutamente”⁵³⁹ que, portanto, não engana, isto é, que nos é apresentado mais certo do que a própria *dedução*. Para Descartes todos os conceitos não duvidosos pertenceriam à *mente pura*. Como

537 DESCARTES, 2009: 33.

538 Idem.

539 JAPIASSU, 2007: 102.

se chega a ela? Através de um voltar-se sobre si mesmo, movimento que nos possibilita chegar à intuição, à evidência e, com isso, encontrar os conceitos indubitáveis. O procedimento seria a base da determinação de um corte incontestável que torna possível o duvidar de todo o existente. Encontra-se nessa primeira regra um dos princípios iniciais norteadores da *dúvida metódica*. Na segunda regra, da *Análise*, a intenção é superar as dificuldades de exercer as evidências. Para tanto, torna-se necessária a maior divisão possível do problema em partes, analisando-as e definindo-as isoladamente, isto é, “dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las”.⁵⁴⁰ Todavia, ainda assim, não seríamos capazes de obter um conhecimento completo, isto é, do todo. Precisamos da *Síntese*, que vem a ser a terceira regra. O propósito aqui é proceder passo a passo, do mais simples ao mais complexo, segundo uma ordem que vai da unidade, do um a um, ao infinito. Nas palavras de Descartes: “conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo certa ordem mesmo entre aqueles que não precederam naturalmente uns aos outros”.⁵⁴¹ A *Síntese*, portanto, supõe um saber ordenado, ordenação segundo uma simplicidade progressiva em que o simples (claro e

540 DESCARTES, 2009: 34.

541 DESCARTES, 2009: 34-35.

distinto) é o absoluto e supõe a dedução imediata das coisas. Evidentemente, na regra em questão, o princípio da ordem torna-se fundamental. É ele o próprio mecanismo da dedução, da intuição e da evidência. Não se trata aqui da verdade da hipótese, mas da ordenação do que se deseja conhecer. Finalmente, na quarta regra, da *Enumeração*, como desdobramento da anterior, a questão que se coloca é ratificar a ordenação. De que modo? Obtendo a certeza da série, isto é, fazendo-se a enumeração mais completa possível, ou seja, “fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que [nós] tivéssemos a certeza de nada omitir”.⁵⁴² Nesse sentido, revisões gerais são imprescindíveis para que não se exclua nenhuma das partes do problema, o que nos certifica de que a ordenação não vai ser quebrada, e, com isso, garantimos a análise. Caso assegurarmos a série, entenda-se, a manutenção de um ordenamento completo, o problema torna-se evidente, e, portanto, não precisamos duvidar. As regras da análise, da decomposição, da enumeração e da *ordem* dos problemas constituiriam a espinha dorsal de *Discurso do método* e das *Meditações metafísicas*, grandes representantes de uma Razão soberana, “único fundamento de todo conhecimento possível”.⁵⁴³

A partir da inteligibilidade matemática, Descartes constrói um modelo lógico de universalidade em que procura balizar princípios dedutivos e *mecânicos* (“os fenô-

542 DESCARTES, 2009: 35.

543 JAPIASSU, 2007: 102.

menos da natureza são explicáveis por causas motrizes”)⁵⁴⁴ sob o prisma da *ciência una*: “ordem de engendramento orgânico a partir de *princípios* e testemunha de uma raiz metafísica”.⁵⁴⁵ Para ele, a ideia de ciência corresponderia a algo próximo de um conhecimento exato, isto é, um sistema baseado na *ordem*, no conjunto de suposições válidas segundo parâmetros da dedução, assim como da descrição determinada do mundo, tornada possível graças à chegada de uma Razão unívoca e perene na mente de todos os homens. Nesse sentido, diz ele, adotar a doutrina do *Método* lógico-dedutivo tornara-se o principal modo não apenas de trilhar o caminho da clareza e da lucidez ou de guerrear num mundo impregnado de incerteza e ceticismo, mas, sobretudo, de tornar possível o alcance da verdade. O filósofo empreendeu forte crítica contra aqueles que aderiam à *dúvida cética* (a dúvida pela dúvida e a impossibilidade da certeza da verdade) que, segundo ele, além de permanecer no registro da destruição – se tudo é incerto, nada é confiável, e, portanto, tudo é possível –, nunca chegariam ao conhecimento verdadeiro.⁵⁴⁶ Apesar de encontrar forte resistência no período (cabe lembrar que o filósofo é contemporâneo das diversas perseguições religiosas em que a produção teórica é constantemente reavaliada ainda e

544 JAPIASSU, 2007: 99. Segundo Japiassu, Descartes pode ser considerado o filósofo dos *animais-máquinas*. “Em sua teoria fundamental: a vida animal se reduz a um mecanismo análogo ao das máquinas feitas pelo homem, como os autômatos. Donde os animais são desprovidos de alma no sentido de espírito ou pensamento”.

545 JAPIASSU, 2007: 111.

546 JAPIASSU, 2007: 106.

sobretudo pelos direcionamentos da ordem eclesiástica), a obra de Descartes pode ser considerada o ponto de inflexão naquilo que diz respeito ao encontro de uma resposta alternativa ao desamparo do homem frente ao esgotamento do substrato religioso. Mesmo que ele atualize o projeto metafísico eclesiástico em torno da própria Razão, afirma Japiassu, é imprescindível contextualizar sua reflexão a seu entorno sócio-histórico. Nesse caso, afirma ele, falamos de uma Europa do século XVI e XVII tomada pelo sentimento de *incerteza, confusão*, “verdadeira paixão pela descoberta, [...] pelo novo e o antigo”.⁵⁴⁷ O período, de explícita ebulição e instabilidade, de certa forma, justificaria a formulação de Descartes em torno do *Método* que define como *guia dos perdidos*.

O homem entregue a si mesmo não é mais este ser perdido que só a graça divina pode salvar. Desviado pelos sentidos e pelas fantasias da imaginação, deverá recusar a autoridade dos Antigos e encontrar seu caminho com suas próprias forças, vale dizer, dominar o discurso e atingir a verdade nas ciências graças a este verdadeiro “guia dos perdidos” dos novos tempos que é o *método*.⁵⁴⁸

547 Idem.

548 JAPIASSU, 2007: 104.

A radicalidade então em torno da questão do *Método* remete à constituição do poderoso fundamento que tornou possível não apenas a afirmação de um sujeito de conhecimento, mas, efetivamente, a concretização de um enérgico questionamento da ordem religiosa. Como grande desdobramento teríamos a emergência de outra estrutura narrativa acerca da verdade, não mais centrada sobre um Deus, mas uma Razão (sistema) transcendente: “conjunto estruturado constituindo um todo lógico organizado cujos elementos são interdependentes ou obedecem a uma lei única”.⁵⁴⁹ De qualquer forma, se o aparecimento da ciência moderna, como afirma Japiassu, encontra-se incondicionalmente atrelado ao exercício da *coerência lógica* e à *verificação experimental*, não seria exatamente Descartes seu precursor inicial, mas Isaac Newton. Por não ter dado tanta importância à função da experimentação em sua formulação principal, isto é, circunscrevendo-a às elucidações segundo o princípio da dedução, não poderia ser creditada a Descartes a paternidade do novo invento, mas a Newton, que realiza essa façanha, no século seguinte, através da lei da gravitação universal. As concepções em torno de uma realidade da natureza, de fato, não seriam as mesmas ao longo de todo o período moderno. Aquela, por exemplo, que caracterizou o Renascimento já não seria a que, no século XVIII, teria em Newton o grande nome. De todo modo, embora apresentem particularidades, elas fazem parte do progressivo delineamento da mesma matriz. A

549 JAPIASSU, 2007: 110-111.

partir de influências mútuas, acúmulos e fluxos recíprocos, a sucessão de entendimentos acerca da natureza aponta para o aprimoramento do grande projeto do período, que girava efetivamente em torno da elaboração de um sujeito de conhecimento como principal modalidade de uma Razão que a tudo e a todos envolveria. A esta questão nos dedicamos em seguida.

Da centralidade da experiência

A contribuição mais importante realizada no século seguinte trataria da construção de *reciprocidade* entre os princípios lógicos e dedutivos e a inclusão da experimentação na formulação de qualquer tipo de juízo sobre a natureza. O novo procedimento constitui a passagem do *naturalismo* Renascentista (Filosofia Natural) à *matemática física* newtoniana. Se os sistemas de pensamento do século XVII, em vez de produzirem modelos explicativos a partir das experiências empíricas, os alçavam à condição de conceitos, transformando-os em verdadeiras doutrinas, agora, a grande mudança, operada no século XVIII, trataria de edificar a síntese (integração) entre experiência sensível e a uniformidade lógico-matemática. A ordem ou a legalidade da natureza não seriam vistas como sistemas fechados, mas, ao contrário, deveriam ser desvendadas pelos mesmos princípios outrora concebidos apenas de modo *a priori*. Segundo Cassirer, esse teria sido o mérito de Newton, no século XVIII, ao consolidar a razão como real método (força) de *mediação* das experiências empíricas e teóricas,

escapando assim da perspectiva lógico-dedutiva, circunscrita a hipóteses consideradas meramente arbitrárias.⁵⁵⁰

De fato, Galileu e Kepler já haviam alcançado semelhante conquista ao conceber e demonstrar, por meio da lei dos corpos e da trajetória dos planetas, que a matemática, enquanto saber teórico, poderia enfim acolher e representar um fenômeno físico (“o universo como tal era acessível aos conceitos rigorosos do conhecimento matemático”).⁵⁵¹ Os cientistas, entretanto, pensaram tais fenômenos como eventos avulsos, ou seja, permanecia a ausência de uma explicação de como aquelas leis (das partes específicas) poderiam tornar suas premissas válidas para o resto do universo (todo), isto é, de que maneira aqueles fenômenos poderiam corresponder a leis universais. De qualquer forma, já se instaura, em Kepler e Galileu, no século XVIII, a ideia de que a observação sensível deveria combinar-se na medida exata com as *hipóteses* matemáticas e, desde que tal combinação servisse como lei universal, poder-se-ia criar uma *teoria* da natureza. Por isso, a importância de Newton. Através da *teoria* da gravitação, ele consegue não só demonstrar a *lei do cosmo*, tornando possível revelar e estabelecer leis da natureza (correspondência do fenômeno físico às fórmulas matemáticas), como também torná-la universalmente válida. O pensador teria sido o “primeiro a traçar o percurso que conduz das hipóteses arbitrárias e fantasiosas à clareza do conceito, das trevas à

550 CASSIRER, 1994: 26.

551 CASSIRER, 1994: 73.

luz”.⁵⁵² Trata-se da passagem do método *dedutivo* e *lógico* de Descartes, para o método da *análise*.⁵⁵³ Mas o que significaria exatamente essa passagem?

Diferente de operar exclusivamente a partir da dedução, definindo preceitos e regras universais com o objetivo de perfazer uma progressão linear cuja validade dar-se-ia pelo grau lógico de proximidade e distância de sua *causa primeira*, Newton inverte a proposição racionalista francesa e aponta para a impossibilidade de tomar como ponto de partida a *hipótese* como “dado arbitrariamente admitido”.⁵⁵⁴ Para ele, por serem derivadas de nossas imaginações, as hipóteses carregam níveis elevados de arbitrariedade, permanecendo, em geral, circunscritas aos exercícios meramente lógico-dedutivos, o que as tornaria, então, não apenas análogas entre si, mas, sobretudo, indiferentes aos fatos da realidade. Sendo assim, a única premissa que não daria margem ao engano seria a da *experiência* e da *observação*, jamais a da *abstração* ou da *definição física* especulativa.⁵⁵⁵ Entretanto, a questão é entender o que ele concebia por *realidade empírica*. Isso porque não pertenceria à materialidade em si dos fenômenos a definição de empiria, mas à *forma* que os constitui e liga uns aos outros, a qual seria formada, composta e organizada pela matemática. O empirismo newtoniano não apenas reconhece como reivindica o papel específico

552 CASSIRER, 1994: 74.

553 CASSIRER, 1994: 35.

554 CASSIRER, 1994: 25.

555 Idem.

desempenhado pelos aspectos sensíveis na formação do conhecimento. Para tal, assinala a necessidade da compreensão de uma revelação que não pertence ao sobrenatural, mas aos processos imanentes do próprio mundo físico. Por isso, inclusive, advoga a favor do reconhecimento da autonomia da natureza considerada outra instância separada do sujeito. No entanto, não apenas este último estaria em sintonia com aquela, como haveria entre eles uma *unidade* cada vez mais inquebrantável representada pela matemática. Portanto, doravante, o problema remeteria à fundamentação de um novo saber centrado nessa inédita forma de mediação. Os atributos daí advindos seriam aqueles que subsidiariam uma racionalidade moderna. Na realidade, ao deslocar o foco do trabalho para a chamada observação empírica da natureza, Newton prova ser possível que se estabeleçam leis intrínsecas e universais. Com isso, planta os alicerces da produção intelectual que se autodenominaria ciência experimental. Especialmente com a demonstração da lei da gravidade, ele inaugura a crença radical num tipo de conhecimento equivalente ao *poder criador da natureza*.⁵⁵⁶ Embora claramente influenciado por Descartes, o método da análise newtoniana se constituía, portanto, num outro desdobramento da proposta francesa posto que estabeleceria o pressuposto da indissolúvel correspondência entre natureza e espírito. Aqui nasce uma forma específica, porém hegemônica, de *representação*, que implicou a construção de uma *medida* que fundamentasse o signo da

556 CASSIRER, 1994: 73.

verdade como referência, ou seja, da verdade como correta adequação entre nome e coisa.

O que doravante se impõe com todo o rigor é o estabelecimento da lei da ação que define a natureza da coisa, não por uma espécie de adivinhação mas por um conhecimento claro e distinto, não pela penetração de uma corrente de simpatia mas exprimindo-a através de ideias claras. Tanto o sentimento quanto a intuição sensível e a imaginação não se encontram à altura dessa exigência, à qual só se pode responder procurando fora dos caminhos comumente trilhados relações novas entre o individual e o todo, entre a “aparência” e a “ideia”. A observação sensível deve combinar-se com a medida exata para engendrar a nova forma da *teoria* da natureza.⁵⁵⁷

A partir de Newton acredita-se ter-se encontrado o chão da ciência moderna, sustentado rigorosamente sobre a correlação entre fórmula matemática e observação da natureza. Embora o ponto de partida remetesse fundamentalmente à contribuição de caráter empírico, o grande mérito de sua obra girava em torno da razão como instância do encontro de natureza e linguagem (matemática). Para perceber e distinguir as leis naturais seria preciso

557 CASSIRER, 1994: 71.

evitar qualquer tipo de transferência de nossas inquietações particulares (subjetividades), contemplando seu próprio movimento empírico, desvendando-as “pela observação, experimentação, medida e cálculo”.⁵⁵⁸ Para tal, como dito, deveriam ser esferas concebidas como autônomas, mas que deveriam sempre, para ter sua legitimidade reconhecida, estar correlacionadas. Diferente de um código hermético, a partir desse momento, já não se tratava da razão apenas na perspectiva escolástica ou cartesiana (essencialmente matemática), mas daquela baseada na *lógica dos fatos*, capaz então de estabelecer a genuína mediação entre *sujeito* e *objeto*, *verdade* e *realidade*.⁵⁵⁹ O desafio que se coloca, portanto, aponta para esse tipo de mediação baseado na medida, ou seja, que tipo ou como seria a mediação da medição? Como dar conta de construir tal reciprocidade? Afinal, como manter separados, porém unificados, espírito e natureza? Como integrar tais instâncias produzindo o que, segundo Newton, remete ao fundamento último de toda ciência? Cabe destacar que o enigma não se resumia à observação. Tratava-se também do estabelecimento de “*elementos de medição* que não [deveriam] basear-se somente nos dados sensíveis, [mas] recorrer igualmente a essas funções universais de comparação e de contagem, de associação e de distinção, que constituem a essência do intelecto”.⁵⁶⁰ Uma vez que a perspectiva newtoniana não admitia hipóteses *apriorísticas*, o centro das preocupações passa a ser a capacidade de

558 CASSIRER, 1994: 75.

559 CASSIRER, 1994: 27.

560 CASSIRER, 1994: 75.

pro-duzir conformidade entre experiência sensível e categoria matemática. Nesse sentido predomina na via empírica a ideia de razão como *ação*, um *fazer*⁵⁶¹ que remonta efetivamente à capacidade de engendrar adequação entre sujeito e objeto. Aqui, portanto, novamente a crença inabalável da ciência experimental no *Método*. Em torno de sua envergadura permaneceria a condição de materializar a necessária *unidade* entre a *parte* e o *todo*, condição, doravante, intransponível de toda ciência moderna. Nossa proposição, portanto, é que esse seria o segundo momento da *determinação instrumental* da técnica que, na modernidade, ganha ares de consolidação. Isso porque, via *funcionalidade*, Razão e método (instrumento) tornam-se unívocos. À dimensão contemplativa do logos, fundada pelos gregos, agrega-se sua dimensão operativa, isto é, *funcional* em que ele migra para a qualidade de um *pro-duzir* cuja valoração se encontra atrelada à capacidade de realizar maior ou menor correspondência entre natureza e linguagem. Por isso, o significado da Razão (intelecto) diz respeito prioritariamente à ideia de *função*, ou seja, ao instrumento ou ao método caberá fundamentalmente o desafio de vincular homem e natureza. Todavia, como sinônimo da produção de reciprocidade entre *parte* e *todo* está o *funcionamento* da razão. É preciso que ela *funcione* para que a experiência sensível encontre correspondência nas propriedades matemáticas. Apesar de não admitir determinações apriorísticas, tal funcionamento não deixa de estar orientado e cancelado

561 CASSIRER, 1994: 33.

por preceitos matemáticos. A diferença é que não se trata tanto de responder a uma *causa primeira*, senão de realizar a adequada articulação entre *sujeito* e *objeto*. Daí o crivo do Método. A maior ou menor capacidade de empreender tal correspondência (adequação) dependerá cada vez mais do método utilizado, de onde emerge a condição ontológica instrumental da Razão moderna. No limite é um uso *correto* do instrumento (da razão, dos predicados lógicos ou mesmo do método) que poderá acionar e/ou desativar o vínculo entre natureza e espírito.

É à sua *função* que cumpre recorrer. E essa função essencial consiste no poder ligar e desligar. A razão desliga o espírito de todos os fatos simples, de todos os dados simples, de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição, da autoridade; só descansa depois que desmontou peça por peça, até seus últimos elementos e seus últimos motivos, a crença e a “verdade pré-fabricada” [...]. É mediante esse duplo *movimento* intelectual que a ideia de razão se concretiza plenamente: não como a ideia de um ser mas como de um *fazer*.⁵⁶²

A concepção de Razão, portanto, será efetivamente determinada por um tipo de mediação cujo grande valor trata de sua aptidão à *funcionalidade*, isto é, de produzir

562 CASSIRER, 1994: 32-33.

reciprocidade, segundo um conjunto de valores matemáticos, entre o particular e o universal. Tal vinculação, no entanto, só seria possível numa mesma escala de valores. Foi preciso, pois, criar um sistema de quantificação que servisse de parâmetro de investigação para as análises científicas. Com isso consolida-se o que Sodré denomina vocação ocidental da medição, do *metron* e da quantificação científica, na qual o cálculo deixa de ter uma significação exclusivamente matemática e se estende como ordem de grandeza a todos os campos sociais.⁵⁶³ A passagem da medição matemática à condição de conceito ajuda a responder ao problema da adequação entre sujeito e objeto, espírito e natureza. Trata-se do estabelecimento de princípios de aferição do valor de verdade dos empreendimentos científicos. Daí, mais uma vez, o rigor em torno do *Método*. Nesse caso, sua compreensão deve ser balizada pelo *cálculo*: ponto de encontro, centro de expansão, princípio último, absoluto e aplicável a todas as multiplicidades orgânicas. Em Newton, o *Método* desempenha papel fundamental: seu advento constitui-se o princípio fundador das ciências naturais do século XVIII porque apresenta a Razão com a inédita vestimenta de mediação funcionalista entre o homem os fenômenos sensíveis, possibilitando então, o surgimento de novos domínios na ordem do conhecimento. Não falamos propriamente apenas do atributo dedutivo, muito menos de uma natureza que fala por si só, mas, sobretudo, da exigência de um *absoluto*, responsável

563 SODRÉ, 2006.

por assegurar a eficácia da reciprocidade entre os conceitos matemáticos e a observação empírica da natureza, garantindo, assim, a organização interna do conhecimento moderno. “Com efeito, desde a Renascença que se assiste à progressiva ascensão de uma nova forma de lógica que em lugar de se contentar em classificar e ordenar o saber adquirido, que ser um instrumento do saber. Racionalistas e empiristas concordam com a necessidade dessa nova lógica e rivalizam para implementá-la”.⁵⁶⁴

Tal descoberta daria ao homem, enfim, a possibilidade de dominar e dirigir supostamente a natureza, expandindo-se num caminho seguro e inteligível. Para tanto, porém, deveríamos abdicar de nossos sentimentos, afetos e intuições que, por sua vez, seriam estímulos de ordem passageira e enganosa. Seria preciso, pois, observar atentamente os fenômenos sensíveis e remetê-los imediatamente à instância da razão, que asseguraria o método correto de conhecê-los. Não se trata apenas de contemplar a estrutura do universo e, sim, submetê-la ao pensamento matemático e ao método analítico, conjugação que se torna a única forma para penetrar essa existência. Newton e Leibniz, através do *cálculo dos fluxos* e do *cálculo infinitesimal*, criariam um método universal que demonstraria, pela primeira vez, a *inteligibilidade da natureza*.⁵⁶⁵ O ponto de partida para o conhecimento da natureza, bem como de seu destino, no entanto, não seria determinado pela natureza dos instrumentos, mas

564 CASSIRER, 1994: 338.

565 CASSIRER, 1994: 30.

fundamentalmente pela *forma*, *modos* e *forças* específicos com que seriam operados (guiados) pela funcionalidade da razão. Além da corriqueira desconfiança atribuída aos afetos e aos aspectos sensuais da ordem terrena, semelhança com o pensamento platônico-aristotélico, o conhecimento em questão acredita que poderá não apenas *dominar*, mas *explorar* a natureza (agora na condição de objeto) de acordo com seus interesses e conveniências. A ontologia *funcional* do intento moderno acaba por desdobrar, sob outros moldes, a cisão de “essência contra aparência, permanente contra o mutável, verdadeiro contra o falso, racional contra o animal”,⁵⁶⁶ perpetuando no tempo a opção grega pelo inteligível em detrimento do sensível. Nesse momento, a separação é justificada pela ideia de uma *razão* matemática, novo elã entre natureza e entendimento.

Após o Renascimento a ciência experimental passa a considerar que as coisas na natureza não seriam determinadas a partir do exterior, mas decorreriam de sua própria essência, a qual estaria desde a origem nelas implantada. Ao conceber o *princípio de imanência* na própria ordem física, a abordagem de Newton realiza um esforço extremamente significativo no sentido de empreender outra adjetivação da razão. Entretanto, ao lhe conceber o *status* de uma *função* essencial, seu *realismo matemático*⁵⁶⁷ acaba por refundar a matriz metafísica em que a razão natural permanece na condição abstrata de uma entidade suprassensível que a

566 CARNEIRO LEÃO, 2002: 79.

567 JAPIASSU, 2007: 98.

todos comanda e governa. Nesse sentido, mantém a tradição que tem raiz na passagem da Grécia antiga ao período clássico. O aspecto decisivo, aqui, diz respeito ao aparecimento daquele que, junto com o princípio da *causalidade* grega, seria o segundo grande pilar do modelo preponderante de conhecer ocidental: o axioma da *necessidade*. Origem do que seria, em nossa atualidade, o regime da eficiência que caracteriza a atividade científica, o paradigma da *necessidade* é o mesmo que inaugura o conjunto de preocupações cujos interesses já não repousam apenas nas *causas*, mas, também, na medição da intensificação dos *efeitos* derivados de suas últimas ferramentas tecno-lógicas. O projeto é aquele que impulsiona, no período moderno, o programa mecanicista que entende que os elementos naturais precisam ser compreensíveis, no limite, segundo à ideia da *matéria em movimento*.⁵⁶⁸ “O mundo se apresenta como uma espécie de sistema mecânico, [...], como uma gigantesca acumulação de partículas agindo umas sobre as outras, da mesma forma que as engrenagens de um mecanismo de relógio”.⁵⁶⁹ O imperativo da experimentação é o mesmo que faz emergir o princípio de uma razão operativa em que a natureza radicaliza sua condição de objeto, além de manipulável, cada vez mais reproduzível, segundo um conhecimento humano válido preciso e demonstrável. Nesse caso, o intento científico estabelece suas novas diretrizes: “qualquer que seja o fenômeno estudado, trata-se de elucidar certo número de elementos últimos e descobrir as leis que

568 JAPIASSU, 2007: 131.

569 Idem.

presidem às suas interações recíprocas. A Natureza nada mais é que uma máquina complexa na qual a matéria e a energia, cooperando e interagindo de diversos modos, desempenham o papel de constituintes fundamentais e últimos”.⁵⁷⁰ O projeto, portanto, fundado no século XVIII, por intermédio de Newton e, em seguida, do Iluminismo, estava certo de que pela modalidade operativa da razão, se tornara finalmente possível desvendar quaisquer que fossem as verdades originárias ocultas na natureza.

Todo o século XVIII está impregnado desta convicção: acredita que na história da humanidade chegou finalmente o momento de arrancar à natureza o segredo tão ciosamente guardado, que findou o tempo de deixá-la na obscuridade ou de se maravilhar com ela como se fosse um mistério insondável, que é preciso agora trazê-la para a luz fulgurante do entendimento e penetrá-la em todos os poderes do espírito.⁵⁷¹

O projeto de autonomia

O modelo consolidado por Newton não se limita, portanto, às ciências naturais, mas se estenderia às ciências *morais*,⁵⁷² sobretudo quando da fundação das ciências

⁵⁷⁰ Idem.

⁵⁷¹ CASSIRER, 1994: 78.

⁵⁷² O termo é apresentado por Cassirer, (1994: 319).

humanas. Segundo Cassirer, “se se quiser compreender o novo caminho adotado pelas ciências sociais nos séculos XVII e XVIII, [...] é indispensável se relacionar, colocar em estreita conexão esse desenvolvimento com o que a *lógica* registrou durante o mesmo período”.⁵⁷³ Pode-se dizer, então, que a *fórmula newtoniana* seria também a matriz intelectual responsável por estabelecer o chamado estado de direito, origem das ciências humanas, projeto que tem na crença de uma *autonomia da razão* seu grande fundamento. O paradigma, portanto, iniciado em Copérnico, responsável por colocar o sujeito do conhecimento no centro da cena moderna, é radicalizado em Kant e no projeto iluminista, que intensificam a vestimenta em torno da razão como lugar de um absoluto universalmente válido. O diagrama, circunscrito às ciências naturais, estende-se às humanas, que veem em sua envergadura a possibilidade de criar um espaço público livre de crenças religiosas, sensíveis ou sobrenaturais. A proposta, agora, é a de investigar as condições de possibilidade de uma razão que se conhece no plano da liberdade, da ética, dos valores morais, isto é, na condição de uma possível emancipação humana. Oriundas da física newtoniana, as concepções científicas agora se veem diante da necessidade de fundar uma moralidade que pudesse oferecer as bases de um Estado constitucional e democrático, criado pelos homens e para eles, concebido como suprema forma de organização do agrupamento coletivo. Tratava-se, da mesma forma, de legitimá-lo como

⁵⁷³ CASSIRER, 1994: 337.

instância, por natureza, absoluta. Um poder, de acordo com Norberto Bobbio, concebido segundo a ideia de *soberania*, definido tradicionalmente pelo *potestas superiorem non recognoscens*, isto é, a “supremacia do Estado sobre todos os ordenamentos da vida social, [...] encarnação mais perfeita da soberania entendida como poder que não reconhece ninguém de forma superior”.⁵⁷⁴ Falamos da fundação de um Estado que funcionasse como poder absoluto e, no entanto, possuísse *limites*, garantindo direitos individuais, vistos como autônomos em relação a ele. Era necessário, pois, fundamentar uma ordem absoluta dando-lhe, ao mesmo tempo, certa relativização, posto que era preciso evitar qualquer Estado déspota ou arbitrário que estivesse acima de qualquer preceito. O problema remetia à formulação de uma moralidade do mundo dos próprios homens, cuja “imanência” (advinda das ciências naturais, em especial da recorrência ao método newtoniano) pudesse subsidiar as teorias políticas que, no Iluminismo, fundam o estado de direito. Resultados da clássica separação entre homem e natureza, engendrada, na modernidade, pela ciência experimental, as teorias responsáveis por fundar o estado de direito incorporam a crença em uma razão unívoca, a qual se torna fundamento de uma moralidade capaz de funcionar como *mediação* entre Estado e sociedade. O método newtoniano, concebendo a razão como força de sistematização capaz de construir a reciprocidade

574 BOBBIO, 2000: 17.

necessária entre natureza e conhecimento, seria, portanto, a grande inspiração das ciências *morais* do período.

A filosofia do século XVIII está, em todas as suas partes, vinculada ao exemplo privilegiado, ao paradigma metodológico da física newtoniana; mas logo sua aplicação foi generalizada. Não se contenta em compreender a análise como a grande ferramenta intelectual do conhecimento físico-matemático e vê aí o instrumento necessário e indispensável de todo o pensamento em geral. Em meados do século, o triunfo de tal concepção já está assegurado.⁵⁷⁵

As referências iniciais, acerca da presente passagem, remetem ao debate em torno do *direito natural*, origem do estado de direito, impregnado do modelo intelectual fundado pelas ciências naturais do período. Assim como nestas últimas, em que se combateu vigorosamente a legitimidade de um poder absoluto baseado numa ordem divina, também no campo das ciências *morais* realizou-se igual investimento. Nesse caso, o debate tem como marco paradigmático a necessidade de se assegurar o chamado *direito de nasença*,⁵⁷⁶ uma retomada da questão da justiça colocada

575 CASSIRER, 1994: 30.

576 CASSIRER, 1994: 316-317. Para Cassirer, a filosofia do Iluminismo, ao remeter-se à questão do *direito de nasença*, “vincula-se à mais antiga herança intelectual” da problemática platônica, que já havia “apresentado a questão fundamental das *relações do direito e da força* [...]”, questão

em *A República*, de Platão. Mas o que seria exatamente essa garantia? O que se propunha realizar? Tratava-se de empreender a fundação do *direito natural*,⁵⁷⁷ centro precursor das ciências morais do período. Nesse caso, o problema fundamental apontava para a criação de uma jurisdição científica que não apenas assegurasse os direitos individuais – que se desejavam concebidos como autônomos em relação ao Estado –, mas também que fosse capaz de limitar as ações de qualquer Estado déspota fundamentado na lei divina. Suas motivações organizavam-se a partir de dois eixos: a afirmação da “originalidade e da autonomia intelectual do direito em relação aos dogmas da teologia”; e a “definição e delimitação da esfera jurídica, atribuindo-lhe alguma especificidade e valor, em face do Estado, protegendo-a, portanto, do absolutismo estatal”.⁵⁷⁸ A ideia era evitar tanto a perspectiva teocrática, que entende o direito como sendo proveniente da iniciativa divina decididamente *irracional* e, portanto, fechado à razão humana, como o *Estado Leviatã*.⁵⁷⁹ Perseguia-se a fundação de uma moralidade fundamentada pelos próprios homens, suficientemente legítima a ponto de ser colocada no lugar de uma verdade essencial, originária dos dogmas religiosos, capaz então de frear os avanços ilimitados das doutrinas

reatada pelo século XVIII, que a adapta à sua própria vida intelectual” estabelecendo “por cima de dois mil anos de história [...] um diálogo direto com o mundo intelectual antigo”.

577 CASSIRER, 1994: 321

578 Idem.

579 Idem.

políticas denominadas, segundo Bobbio, num sentido pejorativo, *maquiavélicas*.⁵⁸⁰ A defesa do *direito natural* seria marcada, num primeiro momento, pela predominância das concepções centradas numa espécie de *racionalismo matemático*. Fazem parte dessa linha de pensamento autores como Hugo Grotius e Voltaire. Para consolidar a ideia de que os direitos naturais fossem inatos, assim como estariam desde sempre garantidos ao indivíduo, existindo antes mesmo de seu nascimento, foi preciso que se realizasse, no século XVII, uma reapropriação da concepção platônica da “natureza” do justo: para que haja justiça, diz Platão, é preciso que se leve em consideração seu sentido mais *puro* e mais *profundo*, o qual estaria previsto desde sempre na realidade da Ideia, por natureza, dada *a priori* e transcendente ao tempo perecível. A realidade da Ideia no caso da ética seria imutável e atemporal, pois pertenceria ao mundo perfeito dos deuses. A nós homens caberia adotar os meios mais apropriados para chegar o mais perto possível desse plano *suprassensível*. Nesse caso, afirma Platão, apenas o conhecimento verdadeiro pode oferecer-nos reais possibilidades de realizar tamanha pretensão. Assim, em torno do *direito natural*, retoma-se a prerrogativa platônica, sendo, no caso específico do século XVII, a matemática o instrumento capaz de recuperá-la.

Por meio das matemáticas, suprema representação das virtudes humanas, seria possível alcançar um padrão ético extremamente justo e eficaz. Elas colocariam a

580 BOBBIO, 2000: 21.

razão humana como modo de comprovação da ética, confirmando a hipótese de que, através de seus pressupostos lógicos e racionais, seria possível aproximar-se da ética enquanto lei universal, presente no plano das Ideias. Vincular, portanto, o problema do direito ao problema das matemáticas corresponde à operação que se realizou, no século XVII, não só na física, mas também nas ciências morais. Hugo Grotius pode ser identificado como peça fundamental na abertura desse caminho, sendo um dos pensadores humanistas decisivos nessa recuperação que o período faz das doutrinas da Antiguidade, resgatando Aristóteles e Platão, bem como concebendo o problema do direito a partir do vínculo com as matemáticas. “Do mesmo modo que em Platão a doutrina do direito nasce da interação da lógica e da ética, também o problema do direito, no espírito de Grotius, liga-se ao problema das matemáticas”.⁵⁸¹ Nessa perspectiva, o direito equipara-se à aritmética. Como já dito, a ideia aponta para a constituição matemática da natureza, a qual carrega consigo as verdades eternas e imutáveis que permaneceriam indiferentes ao mundo material. Mesmo que esse se desabasse, por completo, tais verdades sobreviveriam. Entretanto, a questão que se coloca remetia à necessidade de articular tal perspectiva à tendência generalizada no mesmo período de incluir os elementos empíricos, provenientes da natureza e nela observáveis, nos sistemas explicativos emergentes. É o que se vê, na passagem do século XVII

581 CASSIRER, 1994: 319.

para o XVIII, com a mudança em torno do *direito natural*, em que as explicações “apriorísticas”, influência platônica e da escolástica, começam a passar para segundo plano. Na tentativa de ampliar o entendimento do *direito natural*, até esse momento baseado numa lógica que não dependeria da experiência, mas de definições, não de fatos, mas de provas estritamente racionais, introduzem-se agora elementos da ordem denominada empírica.

É esse o segundo momento do *direito natural* em que se apresenta, sobretudo através de Thomas Hobbes, o método newtoniano nas ciências morais. Nesse sentido, reconstitui-se, em torno do *direito natural*, a mesma dualidade encontrada na teoria do conhecimento. Novamente reaparece a crença na razão enquanto unidade capaz de constituir os níveis de correspondência, os elos entre essas instâncias. A função da *análise*, atribuída por Newton à razão, é incorporada às ciências morais. O método proposto por Galileu e consolidado por Newton, de *composição e resolução*,⁵⁸² capaz de sistematizar a parte pelo todo e este por aquela, transfere-se também às humanas. Seria Hobbes (“doutrina do estado de natureza e do contrato social”)⁵⁸³ o primeiro lógico moderno a vincular essa definição, realizando a transposição direta das ciências naturais para as teorias políticas. Para o filósofo, “a fim de chegar-se uma ciência efetiva do Estado, basta transferir para a política o método de composição e de resolução que

582 CASSIRER, 1994: 40.

583 CASSIRER, 1994: 341.

Galileu empregou em física”.⁵⁸⁴ A passagem realiza-se em torno do *contrato social*, principal referência sobre a qual têm origem as ciências morais, que resulta da reflexão que concebe o social a partir da divisão em partes componentes, sendo a vontade geral do Estado, representante de um todo, uma união, um *corpo* constituído de unidades que, nesse caso, seriam representadas pelos próprios indivíduos. Para o filósofo, “onde quer que encontremos o homem, na natureza e na história, vêmo-lo comprometido em alguma forma de sociedade e não como indivíduo isolado”.⁵⁸⁵ Por estar sempre numa relação de associativismo, é preciso pensá-lo numa condição sistêmica – para entender esse sistema, decompô-lo até suas mínimas unidades a fim de, depois, reconstituí-las através de suas relações causais de modo a não apenas entender, mas, sobretudo, determinar seus mecanismos gerais de funcionamento. Segundo ele, “todo pensamento é cálculo, e todo cálculo é adição e subtração”.⁵⁸⁶ A fim de obtermos êxito na instauração da servidão como prevenção à guerra, e com isso gerir o conjunto *complexo* de múltiplas associações que se tornara a nova configuração societária, deveríamos ajustar os dois métodos de *adição* e *subtração*. Mediante tal pressuposto seria possível submeter os indivíduos ao Estado e com isso aplicar, no social, o método que deu origem às descobertas das leis universais da natureza. Hobbes opera a partir de uma “segregação rigorosa das unidades: toma as vontades

584 CASSIRER, 1994: 339.

585 CASSIRER, 1994: 340.

586 Idem.

individuais e serve-se delas como de uma moeda de conta, como unidades puramente abstratas, sem qualquer *qualidade* particular”.⁵⁸⁷ Desse modo, responde ao problema do *contrato social* à luz das análises empíricas, replicando a perspectiva sistêmica em que os elementos de uma ordem particular (indivíduos) também influenciam e estão sujeitos às operações do todo (o Estado), remontando assim à dualidade prevista nas teorias da experimentação. Tal como ele, Montesquieu transpõe o método newtoniano para sua reflexão. Entretanto, seu objetivo, segundo Norberto Bobbio, foi trabalhar sobre as teorias da *separação dos poderes* no sentido de impor *limites internos* ao Estado, devendo esse respeitar os direitos individuais a ele preexistentes.⁵⁸⁸ Sua investigação sustentava que a melhor forma de limitar o poder do Estado era através de uma operação interna ao próprio Estado, e essa seria essencialmente sua tarefa em *O espírito das leis*, de 1748 (capítulo XI). A doutrina da *separação dos poderes* tinha como objetivo converter o Estado num *equilíbrio estático*.⁵⁸⁹ Interferir na inconstância que conduziria suas formas e características, assim como estabelecer ligações capazes de relacionar suas forças específicas para que se equilibrassem (controlassem) de modo recíproco, sem nenhuma superposição, abrindo o mais amplo espaço possível à liberdade, era sua premissa fundamental. Propõe-se, assim, que a “massa do poder estatal não seja concentrada numa só pessoa, mas [...] atribuídas

587 Idem.

588 BOBBIO, 2000: 25.

589 CASSIRER, 1994: 41.

a funções distintas [que] se controlarão reciprocamente (balança ou equilíbrio dos poderes), de maneira que ninguém poderá abusar do poder que lhe foi confiado”.⁵⁹⁰

A necessidade de legitimar a relação entre os indivíduos, e desses com o Estado, não poderia, entretanto, realizar-se por teorias que concebiam a sociedade apenas pelo viés “natural” (biológico) dos corpos, ou seja, como se tais vínculos estivessem livres de sua determinação moral. No que se refere às ciências da liberdade, da ética, do homem, isto é, as ciências humanas, tratava-se ainda da *legitimidade* dessas relações, da problematização em torno da aceitação de tais vínculos, tanto entre os indivíduos como deles em relação ao Estado. Inicialmente ainda são fortes as influências das teorias da natureza sobre as teorias políticas. Na *funcionalidade* entre a parte e o todo não se levava em consideração a “qualidade” desses indivíduos, vistos enquanto particularidades mecânicas que se relacionavam entre si, bem como com o todo, o Estado. Na perspectiva hobbesiana, por exemplo, a única justificativa possível que explicaria o vínculo entre essas partes, no caso desses indivíduos com o todo, o Estado, seria um *contrato social* instituído a partir da relação de *dominação* (*pactum societatis*) e *submissão* (*pactum subjectionis*).⁵⁹¹ Para Hobbes, “nada mais do que essas duas forças para unir num só corpo político o que está separado por natureza e para manter esse corpo em existência”.⁵⁹² Segundo ele, impor algum tipo de *sujeição*

590 Idem.

591 CASSIRER, 1994: 341.

592 Idem.

seria a única maneira de evitar que a população fosse jogada numa desordem política. A restrição, no entanto, não poderia enfraquecer os alicerces do Estado, sendo, portanto, os indivíduos o seu endereço. Sua problematização aponta, então, para o perigo do estado de natureza em que, sobre as condições instintivas, sem limites, deveria imperar a submissão. Retirar o homem de seu estado de natureza seria, em última instância, impedir a guerra e conservar a vida, e isso seria o início da vida em sociedade na era moderna. Tratava-se, doravante, do procedimento necessário ao indivíduo isolado que, ao estabelecer vínculos, estaria protegido por um Estado soberano, responsável pela garantia da ordem e do equilíbrio do corpo social. Nesse caso, entre o medo da guerra, permanente no mundo natural, e o medo de um Estado soberano, era preferível, mesmo que de forma opressora, a obediência dos súditos a este último. Ao suprimir seus estados naturais, os homens poderiam enfim realizar o acordo recíproco, em que o Estado lhes garantiria proteção e, em troca, demandaria para si a servidão da sociedade. Na verdade, a maioria das teorias políticas *jusnaturalistas*,⁵⁹³ com intuito de justificar a existência de um estado de direito soberano, parte

593 De acordo com Bobbio (2000: 61-62), “as doutrinas do jusnaturalismo podem ser divididas em duas categorias: as que, na passagem do estado de natureza para o estado civil, consideram extintos os direitos naturais, ou pelo menos transformados, e segundos as quais, então, o estado civil se sobrepõe completamente ao estado natural, até suprimi-lo (Hobbes e Rousseau); [e] as que, na mesma passagem, consideram conservado o que existe de melhor no estado de natureza e apresentam o estado civil não como substituição do estado de natureza, mas como sua mais plena e eficaz conservação [Locke e Kant]”.

da ideia de que é preciso remover o homem de seu estado de natureza, baseando-se na separação radical entre um estado natural e outro civil. O primeiro, embora fosse um *estado de liberdade*, seria ameaçador, caótico e perturbador, um estado anárquico, *uma guerra de todos contra todos*. O estado civil, por sua vez, seria um *estado de paz* e de *segurança*; portanto, deveríamos optar entre um mundo de *liberdade sem paz*, estado natural, ou de *paz sem liberdade*, estado civil.⁵⁹⁴ Alguns desses autores, por exemplo, Locke e Kant, acreditavam que era preciso, de alguma maneira, integrar essas duas esferas. Segundo Bobbio, esse seria o papel do estado de direito liberal e democrático, do qual os autores seriam as principais referências. Nesse caso, o objetivo seria harmonizar a passagem do estado de natureza aos benefícios da sociedade civil sem perder suas virtudes, ou seja, desdobrar os aspectos positivos (para Locke o direito à *propriedade* como direito natural) do estado de natureza concebido como *ideal (estado de paz perpétua)*, no entanto, evitando a premissa da guerra.⁵⁹⁵ De todo modo, interessa

594 BOBBIO, 2000: 70.

595 Segundo Bobbio, embora a consolidação do estado de direito se dê no século XVIII, no período denominado Século das Luzes, seu nascimento tem como marco as duas revoluções inglesas do século anterior: a reabertura do Parlamento, em 1640, e a Revolução Gloriosa, em 1688. Nesse sentido, é preciso citar John Locke, considerado o realizador da primeira e mais completa formulação do estado de direito. “Para Locke, como para Hobbes, o estado de natureza não é suficiente; e sim um estado ideal, mas um estado ideal somente para os seres racionais, ou seja, para seres cuja conduta fosse inspirada somente pelos ensinamentos da lei natural. Os homens, porém, não agem sempre como seres racionais; no estado de natureza, não havendo nenhum poder superior aos simples indivíduos, cada um é juiz em causa própria, e visa, quando

observar, na circunstância que presencia o estabelecimento do estado de direito como fundamento de absolutos, que, através da dicotomia entre estado de natureza e estado civil, reproduz-se o imperativo da dualidade entre experiência do mundo sensível e a instância prescritiva, apriorística, nas próprias ciências humanas, em que a razão é entendida como mediação, unidade inquebrantável, responsável pela reciprocidade (sistematização) entre os elementos em questão. Nessa perspectiva encontram-se importantes pensadores do estado de direito moderno, como Hobbes, Montesquieu, Locke, Rousseau e Kant. Investigar a contundência e o lastro de seus pensamentos não é exatamente nosso objetivo. De qualquer forma, gostaríamos de chamar atenção para a formulação de Kant, um dos grandes mentores da ideia do estado de direito moderno, cuja contribuição “venceu a filosofia do iluminismo e [...], no entanto, é a sua derradeira transfiguração e a sua mais profunda justificação”.⁵⁹⁶

Assim como nas ciências naturais, a reflexão de Kant insere-se no conjunto de esforços que tinha como objetivo rechaçar a autoridade religiosa elegendo a razão como fundamento de um novo regime de verdade. Daí colocá-la em seu tribunal, modo pelo qual, diz o autor, a tomamos

ofendido, a vingar a ofensa de maneira desproporcionada. Disso deriva que o *estado de natureza*, o qual deveria ser um *estado de paz perpétua*, transforma-se num estado de guerra. E é para sair do estado de guerra, no qual acaba por reinar somente a força, que os homens constituem o estado civil”. BOBBIO, 2000: 59.

596 CASSIRER, 1994: 362.

como principal tema da modernidade, sem, entretanto, defendê-la incondicionalmente, mas, sobretudo, compreendendo seus limites e abrangência. Certamente não nos é possível investigar de forma minuciosa o pensamento do filósofo que, na realidade, constitui uma espécie de síntese das teorias políticas que fundam o estado de direito. Interessa-nos, porém, o aspecto particular em que ele eleva e condiciona o problema da liberdade ao princípio último de uma *razão pura*,⁵⁹⁷ consolidando, no plano das ciências “morais”, o projeto em torno de sua autonomia. Kant parte do princípio de que é preciso conduzir o homem ao estado civil, pois só quando deixa seu estado de natureza pode ser realmente livre. Para o filósofo, liberdade é agir em conformidade com a lei moral, que é individual – encontra-se no sujeito – e, no entanto, deve valer como lei prática universal.⁵⁹⁸ Refere-se ao imperativo categórico que circunscreve o problema da liberdade a um modo de agir que possa se tornar universalmente válido: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação

597 A ideia de *razão pura* pode ser entendida na eleição que Kant faz da razão como princípio primeiro, *a priori*, por nada precedido ou determinado, uma instância que serve como um tribunal, de modo que se possa sempre avaliar suas virtudes e (im) possibilidades como movimento duplo; por um lado, é o processamento das operações através das quais se produz o conhecimento; por outro, objetiva-se desapegar de seus princípios enquanto consolidados ou absolutos. Conferir prefácio da 1a. Edição da Crítica da razão pura. KANT, 1994b: 5–6. (AXII– XIII)

598 KANT, 1994a: 42–43 (A54–56).

universal”.⁵⁹⁹ Nessa perspectiva, a liberdade é condição do princípio de *autonomia do sujeito*, isto é, não se fala mais em liberdade, como em Locke, que a vinculava ao *não impedimento* e à realização das vontades naturais. Pensa-se aqui na lei moral que reside na ordem do sujeito, portanto, individual, mas que, no entanto, só existe enquanto tal se se pode tornar universalmente válida.

Mas por que a moralidade é definida ordinariamente (entre outros, por Cícero) como a ciência dos deveres quando, todavia, uns são correlativos dos outros? A razão é que não conhecemos nossa própria liberdade, da qual procedem todas as leis morais – por conseguinte, todos os direitos e todos os deveres –, senão pelo imperativo moral, que é um princípio de onde pode ser deduzida imediatamente a faculdade moral de obrigar os demais, isto é, a noção de direito.⁶⁰⁰

Assim, a ideia de liberdade em Kant apresenta sua originalidade num tipo de lei moral cuja especificidade encontra-se no fato de ela residir tanto no nível individual quanto no coletivo. Por isso, não apenas a função, mas também a justificativa e a aceitação em torno do estado de direito estão constituídos propriamente num tipo de

599 KANT, 1994a: 42 (A54).

600 KANT, 1993: 55 (§B,I).

conformação moral, na forma de lei, já existente no sujeito. Kant acredita, portanto, que a liberdade só pode ser encontrada por meio de uma instância legal que tenha, como princípio último, a razão enquanto unidade sistêmica, fundamento de uma moralidade que garanta a expansão do comportamento humano na direção de uma emancipação futura. Para ele, só existe liberdade segundo uma lei moral que embora esteja no plano individual, encontra sua legitimidade na forma do estado de direito, representante maior de sua condição universal. Kant acredita que o homem, como ser livre, pertence ao mundo inteligível e, tentando escapar às leis naturais, adapta suas ações a uma forma diferente de legislação: a legislação moral. Dessa maneira, pertence ao mundo dos costumes, da história, da civilização e da cultura, em oposição ao mundo instável da natureza. Sendo assim, o filósofo investiga as leis internas do comportamento humano. Com intuito de descobrir os subsídios capazes de criar uma doutrina da moral, desenvolve seu interesse pelos costumes, lugar das mais variadas expressões da moral humana. Na realidade sua intenção é pensar de que maneira a liberdade pode tornar-se universalizável, ou ainda, investigar, no âmbito da moral e dos costumes, que leis podemos construir para que alcancemos tal objetivo. Isto já aparece introdutoriamente nas *antinomias da razão*⁶⁰¹ em que ele se dedica a pensar uma noção

601 “Uma introdução interessante ao tema pode ser feita através das ideias cosmológicas sobre a gênese dos fenômenos elencada por Kant no sua *Crítica da razão pura* porque elas fornecem, por um lado (tese), um resumo do conceito de natureza [...] que está sob os limites da

de causalidade que, no entanto, não esteja restrita à natureza em que, de fato, acaba por predominar uma noção de causalidade mecânica, na qual a uma causa sucede-se necessariamente um efeito. Deve-se investigar uma *causalidade livre* (“Consciente de sua existência determinável numa ordem inteligível das coisas”)⁶⁰² cuja especificidade encontra no problema da vontade sua grande preocupação. Este é o trabalho da *Crítica da razão prática*:⁶⁰³ conceber uma lei moral que seja fundamento da liberdade. Sua pergunta remete-se ao fundamento dessa *causalidade livre*, ou melhor, das condições de possibilidade de uma moral que engendra costumes e que configura a “complexidade de regras de conduta ou de leis [...] que disciplinam a ação do homem como ser livre”.⁶⁰⁴ Kant, então, atribui aos costumes, legislação própria. Daí a impossibilidade de uma doutrina da conduta humana de ordem empírica, o que leva a uma razão pura que pudesse atribuir algum juízo de valor à diversidade de costumes que se observa na proposta

necessidade sucessivo temporal e da finitude [causalidade mecânica] e, por outro lado (antítese), através da ideia de uma causalidade livre, de um momento inicial do universo que é causa de si mesma e dos momentos seguintes, uma introdução ao conceito de liberdade prática.” GALLY, 2004: 147-174.

602 KANT, 1994a: 54 (A72-73). Expressão utilizada na *Crítica da razão pura* com uma função cosmológica, e recuperada na *Crítica da razão prática* para designar o que Kant chama do “*factum*” da razão, apontando para a ideia de que o homem não se encontra unicamente sujeito às leis mecânicas da natureza.

603 KANT, 1994a.

604 BOBBIO, 2000: 81.

da *Metafísica dos costumes*⁶⁰⁵ que é o estudo das leis que regulam a conduta humana sob ponto de vista meramente racional.

Primeiramente, no que se refere às fontes de um saber metafísico; já está implícito em seu conceito que elas não podem ser empíricas. Seus princípios (aos quais pertencem não só seus axiomas, mas seus conceitos fundamentais) não devem ser tirados da experiência, pois o conhecimento deve ser metafísico e não físico, isto é, estar além da experiência. Logo, nem a experiência externa, que é a fonte da Física propriamente dita, nem a interna, que é a base da Psicologia empírica, constituem o seu fundamento. Ela é, portanto, conhecimento *a priori*, de entendimento puro e de razão pura. Mas assim ela não teria nada que a distinguisse da matemática pura; ela deverá chamar-se, então, conhecimento filosófico puro.⁶⁰⁶

A *Metafísica dos costumes* tematiza o fundamento de uma moralidade que tornaria possível a formulação de leis que explicassem e orientassem o comportamento dos indivíduos. Essa, portanto, seria a matriz da tentativa kantiana de fundamentar o estado de direito. Ela parte de uma razão

605 KANT, 2003.

606 Kant, 1980: 14 (§ 1).

dada *a priori* e em si mesma fundamentada para, então, chegar à condição de saber derivado do intelecto puro. O estudo empírico, portanto, não se constituiria como base do estudo racional, mas, ao contrário, seria o racional a condição do empírico.⁶⁰⁷ Na realidade, só uma *metafísica dos costumes* que objetivasse um estudo dos princípios racionais de nossa conduta poderia satisfazer a exigência de expor os fundamentos da doutrina moral. A produção da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, concebida pelo filósofo como o estudo empírico da conduta moral do homem, responsável pelas condições subjetivas do comportamento humano, nesse caso, estaria subordinada a uma *metafísica dos costumes*.

A contraparte de uma metafísica dos costumes, o outro membro da divisão da filosofia prática como um todo, seria a antropologia moral, a qual, entretanto, trataria apenas das condições subjetivas na natureza humana que obstem ou auxiliam as pessoas a cumprir as leis de uma metafísica dos costumes; ela se ocuparia do desenvolvimento, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação escolar e na instrução popular), e de outros ensinamentos e preceitos similares baseados na experiência. É indispensável, mas não deve

607 BOBBIO, 2000: 84.

preceder uma metafísica dos costumes ou ser a esta mesclada, pois se este fosse o caso correr-se-ia o risco de produzir leis morais falsas ou, ao menos, indulgentes [...].⁶⁰⁸

A doutrina do direito em Kant, na *Metafísica dos costumes*, aponta para a fundação de uma lei moral cuja universalização constituiu um dos pilares do estado de direito moderno. Sem dúvida nenhuma, o filósofo foi, se não o principal, um dos mais importantes formuladores do conceito de estado de direito, do qual, hoje, somos os principais herdeiros. A tradição jusnaturalista, da qual o filósofo fazia parte, é certamente uma das matrizes do que entendemos hoje por estado de direito, democrático e liberal. Certamente o desdobramento dessas questões nos seria aqui bastante difícil dadas sua extensão e as pressuposições teóricas aqui admitidas. De qualquer forma, interessa-nos muito particularmente o aspecto que aponta para a fundação do estado de direito, sobretudo, a partir das teorias em torno do *contrato social*, como desdobramento direto das chamadas ciências “morais” (que em seguida vieram a chamar-se sociais ou humanas). Mais do que isso, interessa-nos compreender em que medida tais ciências nascem impregnadas pela possibilidade do alcance de um intelecto livre, de uma razão pura, capaz de construir em torno da *autonomia do sujeito* um fundamento moral de ordem absoluta que regeria e regularia a sociedade.

608 KANT, 2003: 59-60.

Como dissemos no começo do capítulo, falamos do projeto em torno das ciências “morais” que tem início, na realidade, no Renascimento, e que alcança, em Kant, a possibilidade de sua máxima realização. Em torno da consolidação de um *sujeito de conhecimento* repousaria o sonho de um universalismo da razão cuja maior contribuição teria sido oferecer as condições objetivas para que, finalmente, se vislumbresse um ideal de *emancipação* na modernidade. A questão que se coloca doravante diz respeito ao estreito vínculo entre o projeto edificado na modernidade e o aparecimento de uma sociedade de comunicação generalizada.

Para Vattimo, oriunda do mesmo projeto que vê nascerem, através da *antropologia pragmática* e da *metafísica dos costumes*, as ciências humanas, advém uma cultura técnica legitimada pelos meios de comunicação de massa. Segundo ele, “as ciências humanas são, em seu conjunto, efeito e meio de ulterior desenvolvimento da sociedade da comunicação generalizada”.⁶⁰⁹ Nesse caso, as ciências humanas – cuja origem é também a antropologia pragmática, que oferece uma “descrição positiva, não filosófico-transcendental, do homem, não a partir do que ele é por natureza, mas do que fez de si, portanto, das instituições, das formas simbólicas e da cultura”⁶¹⁰ – mantêm um estreito vínculo com os meios de comunicação. Como resultado do desenvolvimento das ciências humanas, o surgimento de uma sociedade de comunicação

609 VATTIMO, 1992: 21.

610 Idem.

generalizada, de certa forma, aponta para o prolongamento de certa crença iluminista em torno da materialização histórica de uma *sociedade transparente*.⁶¹¹ A invenção dos meios de comunicação permitiria, enfim, a possibilidade de consolidar a *utopia da absoluta transparência*⁶¹² da razão, da qual a técnica seria o grande ícone. Com efeito, seriam as próprias tecnologias da comunicação as responsáveis por trazer consigo a crença contemporânea de que poderíamos, enfim, realizar o ideal prescritivo da ciência moderna em torno de uma sociedade funcionalmente organizada, materializando-se o ideal de um sujeito universal. Muito do positivismo científico se transferiria, agora, para a eficiência tecnológica. A exigência intrínseca de veracidade, que desde sempre acompanhou o paradigma científico, repousa, nesse caso, sobre a ideia de uma *eficácia da informação*, que se torna efetivamente o centro de gravidade e o sentido próprio desse processo. Trata-se, portanto, do projeto de construção de um *saber* não apenas não desvinculado da realidade, mas da própria atitude que instaura o modelo de sociedade, cuja grande vestimenta, a *informação*, consolida-se sob a égide do valor de *transparência*, novo signo da razão, fazendo com que os meios de comunicação adquiram a condição de limiar histórico. No limite, a sociedade de comunicação transfigura o ideal de *autonomia*, fazendo-nos repensar o que entendíamos até então por *emancipação* humana. Esse, acreditamos, o grande tensionamento provocado pelo advento de uma atualidade comunicacional. À questão nos dedicamos no capítulo seguinte.

611 VATTIMO, 1992: 10.

612 VATTIMO, 1992: 24.