
o tema da ilustração em três registros

José Arthur Giannotti

I

Neste momento decisivo para os estudos filosóficos no Brasil, cabe por algumas horas fechar a casa para balanço. Alcançamos um nível de produção médio e contínuo. A pesquisa, que nos últimos anos se fechara nas universidades, passa a ser cultivada noutros centros e por profissionais que recusam a carreira docente. Além disso, muito jovem procura os cursos de filosofia sem qualquer interesse profissional; nem mesmo para aumentar a cultura geral, como se dizia antigamente, mas para encontrar um lugar onde possa discutir suas inquietações mais profundas. E o próprio mercado de livros filosóficos se abre, permitindo às editoras lançarem textos que até há pouco não se imaginaria que pudessem ser traduzidos para o português.

Convém fazer o inventário dessa produção difusa, sobretudo convém distinguir os registros em que ela se faz, pois nada mais prejudicial do que pedir a um livro que se destina à divulgação filosófica que apresente o rigor necessário a uma tese de doutoramento, ou que o texto polêmico siga as regras do tratado. A confusão de gêneros não só prejudica o próprio ritmo da produção, mas ainda subverte os julgamentos, transformando o arrivista num paradigma e o sábio na caricatura do sabido. É com o mero intuito de contribuir para o balanço de nossa produção filosófica e refletir sobre a especificidade de cada gênero que tomarei três livros, recentemente publicados, como objeto de uma resenha crítica. São eles: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*, de Rubens Rodrigues Torres Filho; *O Marxismo Ocidental*, de José Guilherme Merquior e *As Razões do Iluminismo*, de Sérgio Paulo Rouanet. Numa primeira classificação grosseira, é possível ver o primeiro como uma coletânea de ensaios na mais pura tradição acadêmica, o segundo como exemplo de polêmica filosófica, finalmente, o terceiro como um conjunto de ensaios orientados por uma intenção político-programática. Cada obra é brilhante no seu gênero, o que permite examinar o sentido e as limitações de cada registro. E como os três tratam diretamente do problema da razão, oferecem ainda a oportunidade de mostrar como um mesmo tema pode ser glosado segundo maneiras diferentes.

II

Em geral os textos de Rubens Rodrigues Torres Filho são duma elegância a toda prova. Já se conhece o ritmo comedido e preciso de sua frase, mas quando ela agarra a trama intrincada da filosofia, mostra uma tensão que não se está acostumado a encontrar na língua portuguesa. Já o primeiro ensaio, argüindo a razão do filosofar, brinca com as oposições clássicas entre o filósofo e o sofista e aprofunda a pergunta pela natureza do aparecer do discurso. A comparação dum texto de Fichte com outro de Schelling serve para sugerir que

desde o momento em que a filosofia não pode mais ser pensada como uma ciência que se define por seu objeto (isto depois da revolução kantiana), esta questão é solidária de uma certa concepção da história e de uma certa relação com a linguagem (p. 19).

No entanto, esta aproximação de dois filósofos do idealismo alemão com problemas da filosofia contemporânea, ao invés de sugerir semelhanças, permite marcar diferenças radicais. Para Fichte ou Schelling a história se resolve num diálogo, respectivamente, com o futuro ou com o passado, enquanto a relevância do tema da linguagem salienta o lado poético do discurso, no sentido originário de *poiésis*, como trabalho de domesticação que tem como base o impulso mais íntimo duma liberdade primeva.

A filosofia analítica se converte numa escolástica na medida em que, postulando um isomorfismo entre mundo e linguagem, o falar sobre a linguagem tende a substituir o falar sobre o mundo. É sintomático que Wittgenstein, para evitar o formalismo, agarra-se ao construtivismo e recusa a possibilidade de falar sobre a linguagem. Noutra sentida caminha o idealismo alemão: a linguagem é tomada como o carbono da atividade criadora do conceito, de sorte que ela carrega tanto o impulso originário da liberdade quanto o trabalho de domesticação que esquadria esse impulso na tábua das categorias. Qual é, pois, a tarefa do filósofo? Descobrir por trás do quadro categorial o impulso originário de libertação que lhe deu origem. O sentido dessa leitura, Rubens começa a traçar em seu estudo sobre Kant: o entendimento lê a experiência, mas para que essa leitura se torne racional e se fundamente em princípios *a priori* é preciso tomar essa faculdade de síntese como regida por outra faculdade, de modo que o argumento se esfacela diante desta regressão infinita — é este o cerne da crítica nietzschiana à noção de juízo sintético *a priori*. A *Crítica* denuncia o que há de dogmatismo no ceticismo humano, mas às custas de relativizar as relações entre forma e conteúdo, já que a forma é um conteúdo *a priori*. Mas, no fundo, essa forma se resolve numa faculdade de formalização que, embora só tenha significado quando funde representações de objetos da experiência, também se põe como um impulso tautológico de sintetizar a síntese que permite o conhecimento. Se a *Crítica* não vai além de pretender cortar as possibilidades de que significações vazias fossem projetadas como objetivas, Nietzsche, ao pensar o transcendental como tautológico, se obriga a retornar ao particular para capturá-lo em sua própria particularidade, sem subsumi-lo a regras, fazendo com que ele retorne sobre si mesmo para se reafirmar como legalidade livre. O perigo do kantismo é sacralizar o mundo, torná-lo sobrenatural. Está desenhada a problemática da razão como processo *poiético* que escapa da racionalidade científica.

A análise dum texto de *O Sobrinho de Rameau* serve para captar em funcionamento a razão clássica, tal como era postulada pela Ilustração. É o trabalho do historiador que vem mostrar a diferença entre os limites que a própria razão clássica encontra em seu exercício, e os limites que lhe indica a crítica kantiana. Os últimos ensaios, finalmente, retomam essa expansão da racionalidade para o lado da invenção. O comentário

duma carta de Fichte, descrevendo a apresentação da peça *A Filha Natural*, de Goethe, salienta o próprio conceito de *apresentação* como modo de afiguração do próprio ser — aqui se percebe o cerne do trabalho do filósofo enquanto apresentador numa apresentação que é real. O tema é retomado na obra de Schelling, a fim de indicar como agora essa representação é vista desdobrando-se em três níveis: aquele em que o universal significa o particular (esquematismo), aquele em que o particular significa o universal (alegoria) e, finalmente, aquele outro em que universal e particular se fundem numa mesma unidade (fundamento do simbolismo). O mito, que para o Iluminismo era a anti-razão, apresenta-se agora como a forma mais pura de racionalidade.

Como entender, pois, o trabalho do filósofo? Antes de tudo, como aquele do historiador que se debruça sobre os vários sentidos que a categoria razão adquire no curso da história. Sem essa preparação de terreno, o pensamento contemporâneo poderia cair no engano de tomar como domínio da racionalidade tão-só aquelas formulações que se põem atualmente como racionais. Até que ponto, porém, este trabalho pode ser feito isolado da pergunta pelo próprio sentido da racionalidade no mundo contemporâneo? Não se imagina que a escolha dos textos feita pelo autor seja neutra ou dependa unicamente de seu arbítrio; suas eleições estão orientadas para promover um diálogo com certas questões nucleares da filosofia transcendental de hoje. Mas este diálogo fica apenas no horizonte, como se o filósofo historiador se cansasse no meio do caminho e recuperasse suas forças na contemplação da relojoaria dos sistemas. Graças a essa omissão abre-se o espaço para que outros recolham o trabalho feito e venham emprestar-lhe uma direção diferente. Sina inevitável de qualquer trabalho intelectual que, incapaz de controlar o labor da própria obra, pede a leitura alheia para encontrar seu fecho. Sina, porém, que se torna muito problemática dentro dos limites da academia, cujas regras tendem a cercear o pulo do registro meramente teórico para o registro da retórica ou da propaganda ideológica.

É sintomático que o brilhante prefácio escrito por Marilena Chauí saliente as relações da razão com o poder que permanecem na aresta da construção do livro. É o prolongamento do trabalho acadêmico para a esfera da vida política, operado por um dos intelectuais mais combativos e percucientes da nova geração. O prefácio se centra de vez no duplo exílio do filósofo,

exilado das ciências existentes, em que não encontra seu lugar, exilado da inatingível sophia, essa ciência inexistente, ele precisa a cada instante renovar seu primeiro passo, inventar o chão em que pisa (p. 13).

E por essa brecha começa uma crítica do próprio caráter da ciência moderna:

Provocaria riso alguém que perguntasse por que há matemáticos ou engenheiros. Posto que há teoremas e viadutos, impossível seria não haver seus construtores. A serena evidência que os cerca irradia-se da existência irrecusável de seus objetos, ainda que o teorema seja indecível e o viaduto intransitável (p. 7).

A Marilena importa frisar a irracionalidade em que desembocam as construções inspiradas pelas ciências contemporâneas, e, por essa via, apontar para a irracionalidade que atinge o núcleo dessa mesma ciência. E no entusiasmo da polêmica comete o lapso extremamente sintomático. A frio Marilena não ignora que somente uma proposição, escrita numa linguagem formal determinada, pode ser indecível, vale dizer, não há no sistema procedimentos que possam determinar se ela é verdadeira ou falsa. Quando uma proposição se converte em teorema, isto é, se põe no final numa demonstração, ela está *ipso facto* decidida, pois o teorema é verdadeiro. Mas a quente, na sua luta contra o im-

pério da ciência, Marilena dá o salto indevido, porquanto a metonímia, teorema por proposição, lhe permite tirar uma conclusão mais forte do que garante a questão da indecidibilidade de proposições de sistemas formais. Quando se mostrou que proposições da aritmética axiomatizada eram indecidíveis, a conclusão legítima é de que uma linguagem formalizada fica aquém ou além das proposições aritméticas usuais. Não foi a aritmética que foi posta em xeque, mas tão-só sua formalização rigorosa. O lapso de Marilena permite colocar em parênteses a própria matemática, emprestando um caráter mais radical à sua crítica da razão instrumental. Convém lembrar que o procedimento de Marilena tem raízes históricas, pois muitos argumentos de Aristóteles contra Platão não ultrapassam o nível da retórica.

III

Se Marilena Chaui passa estrategicamente do registro acadêmico para o registro da polêmica e vice-versa, José Guilherme Merquior é o mestre da retórica. Domina essas técnicas numa maneira impressionante. Em seu último livro, sobre o marxismo ocidental, cai sobre o tema com a argúcia do erudito e a fúria do iluminado. Tudo isso para sustentar a tese, aparentemente paradoxal, de que o marxismo de Lukács a Habermas, a despeito de se apresentar como o herdeiro da razão ilustrada, está a todo momento afirmando o contrário do que faz. Peca, de um lado, por ter perdido

um verdadeiro sentido do processo histórico, de maneira digna de Hegel ou de Marx (p. 248, passim),

de outro, por sucumbir à

velha patologia do pensamento ocidental, cujo nome é, e continua a ser, irracionalismo (p. 277).

O método de Merquior é muito simples:

como qualquer outro corpus de idéias, o marxismo ocidental tem direito de ser analisado em si mesmo, sem que a análise fique prejudicada por conclusões sobre suas origens de classe e seu significado social (p. 277).

Recusa, portanto, de qualquer sociologia do conhecimento ou de qualquer outra análise que procurasse dissolver a identidade numa obra no quadro numa *episteme*, de um paradigma ou de uma cosmovisão globalizante. Recusa, ademais, da própria noção marxista de ideologia, que permitiria a Merquior traçar o panorama das ilusões de interpretação por que a obra de Marx tem passado. Trata-se de aceitar a positividade da obra e desfolhar seus argumentos.

É evidente a antipatia pelos autores analisados, que lhe parecem configurar uma perda de densidade filosófica em relação aos filósofos fundadores, Hegel e Marx. Aliás, a este respeito estou inteiramente de acordo com Merquior. Isto não implica negar a importância desses filósofos nem a relevância dos temas levantados. Acredito, porém, que o reaparecimento do fantasma do neokantismo impediu esse marxismo de perseguir certas trilhas que a ontologia hegeliana tinha aberto. De minha parte, preferiria que a prova dessa tese fosse feita a nível acadêmico, respeitando a especificidade de cada obra. Merquior, porém, percorre uma via mais popperiana, tão-só imputando às análises marxistas a pecha de irracionalista, o que pressupõe ter no horizonte um paradigma da razão, que lhe

serve para medir cada texto produzido. Nunca, porém, fica claro onde o autor marxista pecou contra a razão. Nessa resenha, contudo, só me cabe assumir a perspectiva de Merquior e analisar um exemplo preciso de sua crítica.

Vejamos como avalia a obra de Habermas. Esta lhe parece estar dividida em dois períodos: o primeiro compreende os textos de juventude, até 1977, o segundo culmina em 1981, com a publicação da "suma" *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Atentemos para como interpreta o segundo Habermas. Fiel a seu projeto básico, este filósofo trataria de, por um lado, privilegiar o conceito de ação comunicativa, por outro, reforçar o ponto de vista "reconstrutivo", em outras palavras, evolucionista. A evolução social é encarada a partir da interação cotidiana, na qual os postulados de validade relativos a enunciados são tidos como certos, na medida em que tais postulados (*Ansprueche*) se entremeariam com todos aqueles pelos quais interagimos no mundo da vida (*Lebenswelt*). A reprodução simbólica da sociedade se diferencia, pois, dos processos de produção e reprodução de bens e serviços; de um lado, fica a ação comunicativa, de outro, o trabalho, vinculado a técnicas de transformação e a sistemas funcionais. Acontece que esses dois paradigmas distintos, que se enredavam concretamente nas sociedades primitivas e antigas, foram distanciados paulatinamente pela própria evolução da humanidade, chegando ao ponto de se contraporem radicalmente:

a "reprodução simbólica" assistiu a uma racionalização da Lebenswelt que, de maneira progressiva, solapou as teorias e crenças tradicionais, fazendo a ação comunicativa mais e mais dependente da ação racional. Por outro lado, o crescimento e a complexidade de "sistemas" têm colidido com a Lebenswelt, ameaçando, com sua lógica muito diferente, asfixiar aquele momento potencial de racionalidade comunicativa (pp. 246-7).

Nesta colonização duma razão por outra reside o problema da cultura moderna. Considerando que o "projeto de modernidade" de Habermas permanece inconcluso na *Theorie*, Merquior se socorre do ensaio "Modernidade versus Pós-modernidade", onde Habermas mostra que hoje se frustra inteiramente a esperança de que as artes e as ciências promoveriam o controle da natureza, favorecendo a compreensão do mundo e de nós mesmos, garantindo a justiça e a felicidade, já que a diferenciação da ciência, da moral e da arte resultou em segmentos desvinculados da *Lebenswelt* da comunicação habitual. Até que ponto, contudo, será possível permanecer fiel às intenções do Iluminismo e se opor às fragmentações e às desconstruções dos pós-modernos?

Merquior acusa Habermas de não estar preparado para aceitar os resultados históricos do Iluminismo, a despeito das juras de fidelidade a esse movimento. No fundo, embora duma forma refinada, Habermas toma partido da *Kulturkritik*, em vez de aceitar nossa modernidade cultural. Reconhece paradoxalmente o progresso sem querer aceitar a direção dele. E Merquior exemplifica essa posição ambígua do filósofo tomando um argumento de John Hall: a busca da salvação através do conhecimento pelo diálogo cheira demais a desejo de "reencantar o mundo", concentrando todo o peso da conciliação numa "verdade consensual" em que a correspondência entre discurso e realidade exterior quase desaparece. A justificação dos *truth claims* (não seriam *validity claims*?) permanece, no final das contas, pouco clara e satisfatória, como observa Mary Hesse — isto até o próprio Habermas teria reconhecido. Mas o pico do argumento me parece estar neste texto que vale a pena reproduzir por inteiro:

A rigor, a noção de que exista um impulso de racionalidade "inevitável" em qualquer discurso, prático ou teórico, no que concerne à sua substância, muitas vezes acarreta, necessariamente, um non sequitur. Habermas insiste em que nossa reação a postulados de validade implicados em atos discursivos comunicativos com-

promete tanto oradores quanto ouvintes na busca de uma racionalidade padrão não menos constringente que aquelas que a lógica ou a ciência costumam empregar. W.G. Runciman, porém, discorda. Uma coisa, diz ele, é concordar com Kant que, quando dizemos que algo é belo, queremos dizer que todo o mundo deveria gostar deste algo; outra coisa, muito diferente, sustentar (como Kant jamais o fez) que o apelo à universalidade latente em nossos juízos estéticos é tão obrigatório quanto a racionalidade da lógica ou da ciência regida pela lógica. Ora, a afirmação de Habermas de que a) existem padrões de racionalidade entranhados em cada diálogo veraz e correto sobre qualquer coisa pode ser tida como um equivalente lógico da famosa observação de Kant sobre a vocação universal dos juízos estéticos. No entanto, sua pretensão de que b) esses padrões sejam tão obrigatórios quanto a razão lógica é injustificada ou, na melhor das hipóteses, indemonstrada, o passo de a a b não é um passo, diz Runciman — é um salto (pp. 250-1).

Não convém deixar-se impressionar pela quantidade de autores mobilizados nem pelo lado adjetivo da crítica; o argumento, na sua simplicidade, parece-me repousar sobre um mal-entendido. Logo na introdução da *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant faz a célebre distinção entre juízos determinantes e juízos reflexionantes. Os primeiros subsumem a representação dum sujeito a uma regra previamente estipulada. Assim, quando digo "Isto é uma cadeira", estou submetendo a representação do objeto apontado ao conceito de cadeira enquanto regra de individuação. Mas quando digo "Isto é belo" não existe a regra previamente dada à qual devo subsumir a representação do objeto presente. Não se conclua daí, argumenta Kant, que o juízo estético seja meramente subjetivo, pois enquanto juízo está criando, graças ao próprio exercício da faculdade de julgar, a regra a que a representação do objeto vem submeter-se. É por isso que tais juízos podem pretender a universalidade, como aliás os juízos teleológicos internos, pois, de um lado, não se confundem com os juízos de gosto, inteiramente desregrados, de outro, se distinguem dos juízos determinantes, descritivos, que pressupõem, já pronta, toda a estrutura do entendimento. O argumento utilizado por Merquior distingue, corretamente, a universalidade do juízo estético da singularidade do juízo de gosto; nunca, porém, Habermas poderia sustentar que as pretensões de validade, inscritas na pragmática universal, possuiriam o caráter impositivo dos juízos determinantes, como ocorre com as proposições da lógica. Nem Kant nem Habermas identificam a pretensão à universalidade à pretensão da lógica formal ou transcendental.

Em poucas palavras, a lógica se baseia em juízos determinantes, a estética e a biologia, em juízos reflexionantes. Carece de sentido imaginar que as pretensões de validade (*Geltungsansprüche*) de Habermas possuíssem caráter determinante. É desconhecer inteiramente seu projeto de fundar o conhecimento numa pragmática. Numa situação de diálogo, diz Habermas, uma proposição *p*, um conteúdo de conhecimento, pode ser usada de *diferentes modos*. Por exemplo, informar a respeito de um estado de coisa ou provocar um efeito no interlocutor. Esta diferença "na maneira de aplicação do saber proposicional" (*Theorie*, p. 30) define formas distintas de racionalidade, porquanto o interlocutor está na situação de apresentar, para cada uma, certo fundamento (razão, *Grund*) específico para cada expressão. Em suma, uma expressão é racional quando seus fundamentos podem ser disputados — isto já numa primeira aproximação. Se uma proposição declarativa visa à verdade, se outra executiva visa ao efeito, cada uma dessas pretensões (*Ansprüche*) tem no horizonte uma pretensão comum de validade (*Geltungsanspruch*) que abre as proposições para a crítica e para o aperfeiçoamento:

Expressões racionais, na base de sua criticabilidade, são ainda capazes de serem melhoradas, podemos corrigir tentativas incorretas, quando se consegue identificar o erro que nos escapa. O conceito de fundamentação está entremeadado com

o de aprendizado (Theorie, p. 39).

Também na física se aprende. Mas para Kant este aprendizado está balizado por juízos sintéticos *a priori*, que como tais são formas que já dizem algo a respeito do mundo, tramando então a rede em relação à qual todo aprendizado deve funcionar. Uma pretensão de validade não é um juízo sintético *a priori* — Merquior, ao traduzir *Geltungsanspruch* por postulado de validade, está correto se, tomando a expressão no sentido original, entender postulado como pretensão, mas induz o leitor a tomar essa pretensão como uma *proposição*, um axioma, que serviria de incondicionado para uma longa cadeia de razões. Ora, é exatamente contra isto que Habermas se bate. Uma pretensão de validade é um impulso pragmático cujas regras vão sendo reformuladas ao longo do caminho, por isso são dotadas de caráter reflexionante e não podem condicionar como as proposições lógicas. O argumento de Runciman comete o engano elementar de confundir os dois planos.

A Habermas interessa precisamente distinguir e descrever as *formas* dessas condições práticas — não confunde, porém, formal com lógico. Por isso, ao contrário do que afirma Merquior, não aceita, duma maneira simples, o consenso como critério de verdade. Endossa expressamente a crítica de Burleson contra Toulmin, que não chega a diferenciar claramente dois tipos de consenso, um primeiro ligado a decisões operadas conforme um consenso autorizado e um segundo em que isto não acontece. Cabe distinguir "*warranted and unwarranted consensually achieved decisions*". E o texto continua:

Toulmin não leva adiante de modo suficiente a lógica da argumentação no domínio da dialética e da retórica. Não dispõe os estratos corretos entre, de um lado, as manifestações institucionais ocasionais da argumentação, de outro, as formas de argumentação determinadas pelas estruturas internas (Theorie, p. 61).

É preciso, pois, ter o cuidado de distinguir essas diferentes *formas*. Nunca se deve interpretá-las tendo como referência a forma lógica, que é movida por uma pretensão de validade muito particular, pois a diferença de forma determina o sentido da fundamentação, por conseguinte, da própria racionalidade.

Assim que, contudo, a análise atinge as possibilidades de fundamentação da validade das expressões, surgem as implicações pragmáticas do conceito de validação. O que quer dizer fundamentação somente se elucida em relação às condições de uma solução discursiva das pretensões de validade. Posto que expressões descritivas, normativas, avaliativas, explicativas e, ademais, expressivas se diferenciam segundo as formas, as análises semânticas chamam a atenção para que também o sentido da fundamentação se altera, de maneira específica, com a forma de expressão (Theorie, p. 67).

Como aponta Merquior, o próprio Habermas reconhece que a análise da pretensão de validade não está completa, mas daí a afirmar que,

na sua hierarquia de conhecimento, o ápice é dado por uma verdade "consensual", na qual o peso da correspondência entre discurso e realidade exterior é quase nulo (p. 249),

equivale a dar prioridade ao lado semântico da questão e desconhecer a dialética entre pragmática e semântica que constitui o nervo do argumento habermasiano. A dificuldade reside em elucidar o que venha a ser um consenso pragmaticamente assegurado, mas registrar esse problema em vista duma concepção de verdade como adequação, portan-

to, dum ponto de vista meramente semântico, é permanecer fora da questão. A crítica de Merquior é exterior e confunde alhos com bugalhos.

Não há dúvida de que as propostas de Habermas são, como tudo em filosofia, altamente questionáveis. Não fica claro o que venha a ser este consenso assegurado, não fica claro o *sentido* duma pretensão de validade e assim por diante. Mas não se adianta um passo se, em face dessa extraordinária tentativa de se pensar o conceito de racionalidade e, por esse meio, o próprio significado da irracionalidade contemporânea, o crítico fincar pé numa posição exterior e acusar o filósofo de irracionalista, simplesmente porque não pensa de acordo com os padrões de racionalidade que o próprio crítico não explicita. Convenhamos, ninguém nos dias de hoje tem no bolso um critério de racionalidade.

Merquior atropela a história da filosofia. Isto fica ainda mais claro quando se ocupa, embora rapidamente, dos autores fundadores do marxismo. Por exemplo, para distinguir Hegel de Fichte, escreve a respeito do autodesenvolvimento do pensamento:

Podemos chamar a essa autoposição (Setzens) o elemento tético (do gr. thesein, "pôr"; cf. thesis, "tese", o que é proposto para discussão). Foi esse elemento tético que valeu ao sistema de Hegel o nome de "idealismo objetivo", em contraposição ao idealismo enfaticamente subjetivo de Fichte (pp. 26-7).

Ora, toda a filosofia de Fichte está baseada na identificação dialética entre Ser (*Sein*) e Posição (*Setzung*), sendo que a proposição (*Satz*) é, fundamentalmente, uma posição. Analisando a proposição "Eu sou eu", Fichte elucida:

O eu se põe a si mesmo simplesmente porque ele é. Ele se põe por meio de seu mero ser e é por meio de seu mero ser-posto. [Das Ich setzt sich selbst, schlechthin weil es ist. Es setzt sich durch sein blosses Sein, und ist durch sein blosses Gesetzsein] (Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre, 1794, p. 17).

Não é portanto por este meio que o idealismo objetivo de Hegel se distingue do idealismo subjetivo de Fichte. Não é mais feliz sua interpretação da dialética do senhor e do escravo:

Na dialética do senhor e escravo, o primeiro encarna o clássico desdém pela produção, mas por fim é o escravo que predomina, o escravo que produz, que dá forma aos objetos. Ao mesmo tempo, Hegel não limita seu louvor do sentido subjetivo da produtividade ao trabalho da consciência — projeta-o na longa batalha do homem com a natureza (pp. 43-44).

Não há dúvida de que o servo opera sobre a coisa e se transforma nesse processo, mas a matriz daquela modificação que o eleva para o plano do reconhecimento intersubjetivo reside no exercício duma legalidade, no aprendizado da legalidade natural e social em que está imerso, de sorte que, atravessando essa estrutura normativa, atinge novo plano da consciência. Nesta altura, o trabalho para Hegel vale tanto quanto valem os exercícios espirituais para Santo Ignácio de Loyola. Não é o trabalho que torna livre, como estava escrito na entrada dum campo de concentração, mas aquele trabalho que, depois da experiência avassaladora da morte, aprende a se pôr como *serviço* em favor de uma legalidade que libera. O texto de Hegel é explícito. O servo não experimenta a angústia por esta ou aquela coisa, como acontece com o mestre no jogo do consumo. Passando pela angústia que atinge a integralidade de sua essência, sentindo o arrepio da morte, mestre absoluto, começa a experimentar a negatividade absoluta que o põe como um ser-para-si.

Este momento do puro ser-para-si é também para ela [a consciência], pois para o mestre este momento é o seu objeto. Ademais, esta não é apenas essa dissolução universal em geral, mas se cumpre efetivamente em servir [im Dienem vollbringt es sich wirklich]. Assim suprime todos os momentos singulares de sua dependência em relação ao ente natural e, trabalhando, o afasta (Phaenomenologie, p. 148).

Outro exemplo de como Merquior se serve da história da filosofia está nesta afirmação sumária:

Uma coisa é certa, a contradição hegeliana, como a mediação hegeliana, é um produto nativo da história (p. 36).

Muitas páginas precisariam ser escritas para dissolver uma asserção tão peremptória. Para meu propósito, basta, entretanto, lembrar que "história" para Hegel tem vários sentidos, dentre os quais é preciso distinguir a história categorial, o desdobramento das categorias promovido por suas contradições internas, da história do vir-a-ser como processo de desdobramento do espírito que passa pelo tempo a fim de negá-lo. Dado isso, não tem cabimento afirmar que a contradição provém da história, já que ela opera a nível categorial, que é anterior a qualquer história, anterior até mesmo à criação do mundo. Hegel indica explicitamente o nível em que se movem as categorias da lógica:

Seu reino é o da verdade como ela aparece sem invólucro, em e para si mesma. Pode-se, pois, dizer que seu conteúdo é a exposição de Deus, como este conteúdo é em sua essência eterno, antes da criação da natureza e do espírito finito (W. der Logik, p. 31).

Não há dúvida de que expressões como esta beiram ao delírio, mas como Hegel não é louco, mas gênio, nossa tarefa não é acusá-lo de namoro com o irracionalismo (com que critério?), mas compreender a articulação interna de seu pensamento, que o leva a pensar a lógica numa óptica divina

O que estou querendo provar com tudo isso? Que Merquior não sabe história da filosofia? Em primeiro lugar, saber é um estado subjetivo que, basicamente, não afeta o acordo ou o dissenso. Depois, houve filósofos geniais que pouco conheceram do que pensaram seus predecessores. Na verdade, Merquior fala desses filósofos, mas importa salientar que ele utiliza esse material numa forma totalmente diferente daquela do historiador ou do professor de filosofia. Sua enorme erudição serve-lhe para pescar (e tudo que cai na rede é peixe) certos argumentos que desarmem o adversário e entusiasmem os aliados. Quem são eles? O primeiro, é o militante marxista que repete chavões como um moínho de reza chinês. Quando este se põe como o herdeiro da ciência ou da história, Merquior lhe puxa o tapete. E seus aliados? Esta massa de leitores que consome cultura como doces numa confeitaria. Este jovem intelectual já escreveu dezenove livros, e no fundo é um militante marxista com sinal trocado.

É ser tolo e contraproducente torcer o nariz diante deste fenômeno muito novo que atravessa a cultura de massa contemporânea. Milhares de intelectuais gostariam de ocupar a posição de José Guilherme Merquior no panorama de nossas letras, mas, infelizmente, existe só um Merquior. Antes de combatê-lo como inimigo da cultura, cabe elogiar o trabalho de dissolução que ele faz com mestria, afirmando um liberalismo e uma liberdade de espírito de que a cultura brasileira carece, e muito. Para que haja o filósofo é necessário o sofista, para que haja o estadista é necessário o militante, um é complemento do outro. Aqueles que pretendem ser filósofos precisam compreender essa dualidade e ressaltar em Merquior o que ele tem de produtivo: ele é um mestre indiscutível da retórica. Não cabe comparar seus livros com teses de doutoramento, pois esta não

é sua intenção nem sua função. Também na cultura vale o ditado: cada macaco no seu galho. Basta, porém, insistir na distinção dos gêneros para que o sabido, o equivalente do sofista moderno, fique acuado no seu canto, pois, desde os tempos antigos, a técnica dele é ser mera aparência, forma que se desforma para vir a ser real. Mas quem diz que o real implica uma nítida distinção entre forma e conteúdo?

Na filosofia brasileira, hoje, há espaço para todos. Que cada um exerça o seu gênio. Talvez, e não estou muito certo disso, no início dos anos 50, era preciso separar a golpes de machado o estilo acadêmico dos outros estilos de pensar. Quando se abriu o concurso para a cadeira de filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, inscreveram-se intelectuais de todos os tipos. Uma decisão burocrática acabou eliminando todos os candidatos, assegurando a vaga unicamente para o candidato da casa. Oswald de Andrade, que estava no páreo, me mostrou seu texto sobre a filosofia messiânica. Me atraquei com o velho amigo, pois não admitia seus métodos de trabalho, seu desprezo pela história da filosofia, seu descuido nas citações. Hoje releio o livro com delícia, como um romance filosófico, inventado de cabo a rabo. Por que as idéias também não podem ser tratadas poeticamente?

O Marxismo Ocidental estropia um filósofo atrás do outro. As divas marxistas são sistematicamente violadas. De fato, é um exercício de ironia, mas que nos obriga a pensar. Cabe tomá-lo como um sintoma gritante do modo pelo qual a cultura moderna pasteuriza os velhos problemas filosóficos.

IV

Costuma-se associar o nome de José Guilherme Merquior ao de Sérgio Paulo Rouanet. Por serem ambos diplomatas? No entanto, trabalham em registros completamente diversos. Rouanet é quase um acadêmico, mas, sobretudo em seu último livro, se mostra um bandeirante da racionalidade, em luta constante contra qualquer forma de irracionalismo. Já em *A Razão Cativa* explicita seu projeto civilizador. Coloca-se como herdeiro da Ilustração, porém *aggiornata*, na medida em que a nova razão reconhece seus limites e sabe enfrentar os ferros que costumam mantê-la em cativeiro. Neste livro, entretanto, Rouanet tem no horizonte um princípio fenomenológico, pois a recusa da falsa consciência deve encontrar suas armas no seio da própria consciência — esta sendo entendida como presença enquanto conhecimento e autoconhecimento.

A introdução de *As Razões do Iluminismo* traça um verdadeiro programa reformador. É preciso combater o novo irracionalismo a todo custo, este mais perigoso do que o antigo, pois está associado a uma crítica esquerdista do *status quo* e se funda numa análise cuidadosa da convivência entre saber e poder. Reconhecendo a necessidade duma profunda revisão da razão clássica, Rouanet se propõe a expurgar o esquerdismo francês da influência irracionalista nietzschiana, recuperando certas linhas mestras do pensamento da Escola de Frankfurt. Para isto distingue a Ilustração, como corrente de idéias restrita a um certo período histórico, do Iluminismo, enquanto tendência dos homens a alcançarem a maioria intelectual e crítica, colocando-se, pois, como seres autônomos e pensantes. O lema kantiano *sapere aude* se transforma numa idéia reguladora do desenvolvimento do homem como ser independente, dotado de direitos inalienáveis e promovendo o desenvolvimento da democracia como valor universal. Isto porque a razão reformada, conforme as indicações de Habermas, distingue-se da mera razão instrumental, na medida em que se arma a partir das balizas do diálogo e do processo.

A forma pela qual Rouanet tenta incorporar Foucault à corrente iluminista parece-me um bom exemplo dos limites de sua empresa. Em franca oposição à crítica de Merquior, que, como demonstrou Gérard Lebrun (*Jornal da Tarde*, 24.5.86), inventa um fan-

tasma irracionalista para depois demoli-lo, Rouanet trata de mostrar que o filósofo francês opera uma crítica racional, baseando-se em critérios formais de consistência interna entre premissas e conclusões e no uso de uma lógica argumentativa adequada. Logo em seguida afirma:

Foucault só estaria sendo irracionalista se invocasse, como o Outro da razão, um princípio transcendente, de validade mais alta, como a intuição, a sensibilidade ou o élan vital e considerasse a razão como simples faculdade subalterna, incapaz de aceder a verdades superiores (p. 207).

Se Foucault reconhece a imbricação de poder e saber, é para combater o primeiro por todos os meios, o que só pode ser feito tendo como

pano de fundo ... uma outra razão, inata, que aparece em negativo sob os traços de Medusa da razão pervertida (p. 208).

Parece-me que Rouanet ainda não levou a sério a profundidade da crise por que passa atualmente o conceito de razão. Os textos citados indicam que continua a tomar o irracionalismo como o outro da razão, como se ainda fosse possível sustentar uma dualidade razão/irrazão, onde o último termo pudesse ainda se ancorar numa "faculdade". Ora, o que a filosofia moderna tratou de destruir foi a tripartição kantiana entre razão, entendimento e sensibilidade — a primeira como faculdade dos princípios, do incondicionado; a segunda como a faculdade das regras que norteiam o funcionamento dos conceitos; a terceira como matriz fornecedora dos conteúdos da experiência. A fenomenologia insistiu nas regras, nas articulações, nas *Gestaltungen* da própria percepção, de sorte que a pureza do entendimento foi posta em xeque. Em contraparte começou a corroer o próprio conceito de razão, pois a pergunta pela *ratio*, pelo fundamento, leva a interrogação, que até agora se movia no nível dos entes, para o nível da questão do ser. E o desenvolvimento da filosofia analítica nos trouxe as maiores surpresas, porquanto este movimento filosófico se esgota à medida que o próprio conceito de análise entra em crise. O sonho do formalismo lógico, retomar as pegadas de Leibniz e tratar todos os problemas da linguagem do ponto de vista da sintaxe, se esboroa com os teoremas que vêm demonstrar que uma linguagem formalizada suficientemente rica como a aritmética não escapa do dilema de ser indecidível ou incompleta. E a própria lógica passa por uma revolução equivalente àquela atravessada, no final do século passado, pela geometria, pois hoje se torna impossível sustentar a unicidade da forma lógica. Isto significa que uma demonstração da linguagem cotidiana pode ser formalizada de distintas maneiras, de sorte que não existe uma única forma lógica embutida nela, que pudesse assegurar sua racionalidade. Diante de tais resultados, o próprio funcionamento dos sistemas formais fica na dependência de compromissos ontológicos e de pretensões de validade pragmáticas.

Em que pé fica a oposição clássica razão-irrazão? Ela deixa de ter sentido. A questão tem mais faces do que se pensou enquanto se tomava a silogística aristotélica como paradigma duma demonstração. Desse ponto de vista a acusação de irracionalismo passa a ser meramente retórica. Isto não significa que uma escola de filosofia valha um asilo, que se abandonem os critérios formais de consistência interna etc, mas tão-só que cada sistema de linguagem determina o espaço de sua racionalidade. A dificuldade, porém, começa quando se procura entender o que venha a ser um sistema lingüístico.

Voltando ao caso escolhido: o debate sobre se Foucault é racionalista ou irracionalista não tem sentido, assim como a pergunta acerca da cor do número 2. Isto porque baliza o campo da teoria e da cientificidade por outros conceitos. Conforme desenvolve o conceito de *disciplina*, maior papel passa a ser atribuído a essas práticas na conforma-

ção das individualidades dum sistema institucional. É como se para iniciar um jogo de xadrez fosse antes necessário examinar as relações de poder que esculpem as figuras do rei e da rainha, da torre e do bispo, e assim por diante. Este tema já está claramente enunciado em *Surveiller et Punir*.

Não há relação de poder sem constituição correlativa dum campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder (p. 32).

Tudo se passa como se cada lance dum jogo de xadrez, que constitui no jogo uma proposição descritiva, estivesse na dependência de relações práticas anteriores que configurassem as peças do jogo; em contraparte, não há relação de poder que não esquadriasse um terreno, preparando assim o solo das proposições descritivas.

A elaboração posterior duma *vontade de saber* vem sublinhar ainda mais este caráter prático que dá origem às formações discursivas:

Em suma, gostaria de isolar a análise dos privilégios que comumente se emprestam à economia de raridade dos princípios de rarefação, para procurar, ao contrário, as instâncias de produção discursiva (que por certo conformam também os silêncios), produções de poder (que às vezes têm a função de proibir), produções de saber (as quais muitas vezes fazem circular erros ou desconhecimentos sistemáticos) (Volonté de Savoir, p. 21).

Comentando essas institucionalizações que Foucault também chama de máquinas concretas ou abstratas (como a máquina prisão ou a máquina hospital), Deleuze elucida que tais máquinas, antes de serem técnicas, são sobretudo sociais (Foucault, p. 47). Não existe, pois, para Foucault aquela oposição radical entre ação comunicativa e ação técnica, que é o ponto de partida do pensamento de Habermas e que lhe permite tomar o paradigma do diálogo sem empecilhos como o padrão de medida duma racionalidade emancipatória. Toda técnica, para Foucault, está permeada por uma sociabilidade comunicativa, porquanto o saber necessário para a operação técnica já implica relações práticas de poder, uma vontade de saber, que é essencialmente intersubjetiva.

Bem sei que as distinções de Foucault se baseiam numa definição discutível da categoria de enunciado, que somente encontra espaço teórico graças a uma restrição muito radical da categoria de proposição. Este, porém, não é o lugar para discutir as teses de Foucault e Habermas. Para meus propósitos basta apontar para o fato de que a filosofia contemporânea está discutindo intensamente o problema da razão, de tal modo que a velha oposição entre racionalismo e irracionalismo perdeu sentido. Nessas condições tanto a polêmica de Merquior quanto o programa racionalizador de Rouanet necessitam duma rede categorial mais fina.

V

A filosofia no Brasil foi violada. É bem verdade que esta pureza tinha sido recomposta, nos anos 50, graças a uma operação plástica que deixou cicatrizes. Em nome da precisão e do rigor a filosofia universitária se fechou sobre si mesma e restringiu sua tarefa à compreensão cuidadosa dos textos já escritos. Foi um período talmúdico em que o comentário gerava outro comentário. Nos últimos anos a filosofia foi para as ruas, invadiu o mercado editorial com livros de divulgação, com folhetins polêmicos, com programas restauradores. No momento cabe, antes de tudo, mapear os gêneros e identificar os personagens. Isto não significa, de modo algum, que um escritor fique inteiramente

predeterminado por seu primeiro livro. Já existem filósofos que publicam em registros diferentes. Esse mapeamento precisa ter o cuidado de não pedir a um produto o que ele não visa nem pode dar. Aqui vale o princípio da tolerância, mas que, por isso mesmo, porque admite a diversidade dos produtos, não pode mais tolerar que o debate deixe a análise do texto para cair na retaliação pessoal. Uma imprensa urubu tem se alimentado da carniça dum confronto de baixo nível que oculta o embate de idéias com golpes visando destruir a legitimidade e a integridade do adversário.

Se todo escritor é legítimo, não se conclua daí que todos os textos têm a mesma propriedade. A legitimidade do texto é conquistada no próprio debate que vem examinar sua estrutura. Nesse sentido, é legítimo que se peça ao retórico que precise seus conceitos, que a própria retórica seja denunciada por sua pretensão interna de valer como teoria. Não se trata do ideal de transformar sofista em filósofo, mas duma tática que obriga o sofista a melhorar seu desempenho de camaleão e o filósofo a sair de sua concha e enfrentar o debate em praça pública.

Espero ter tornado claro meu princípio: começo por reconhecer a diversidade dos gêneros e a necessidade de avaliar cada produção no seu registro. Esses gêneros, entretanto, não são estanques. A retórica se fantasia de teoria e a pedagogia procura fundamentos teóricos. Em vez de imaginar que a teoria fosse paulatinamente absorvendo todos os gêneros, de tal forma que o ideal seria formar uma comunidade de sábios sisudos, prefiro acreditar que a teoria se enriquece com o riso e a chacota da retórica, assim como com o entusiasmo do pedagogo. Desse modo, o próprio jogo superficial do debate começa a deixar claro seus pressupostos vinculados a uma prática política do saber e do poder. O que não tem sentido é imaginar que essa política consiste na mera encarnação duma teoria precisa e rigorosa, de sorte que todo adversário, em vez de ser um interlocutor igual e diferente, seja configurado como o demônio a ser exorcizado por todos os meios.

José Arthur Giannotti é presidente do CEBRAP. Já publicou nesta revista A Universidade e a Crise (nº 10).

**Novos Estudos
CEBRAP
nº 18, setembro 87
pp. 3-15**