

**XXIV ENCONTRO NACIONAL DO
CONPEDI - UFS**

HERMENÊUTICA JURÍDICA

ENOQUE FEITOSA SOBREIRA FILHO

RUBENS BEÇAK

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – Conpedi

Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UFRN

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. José Alcebíades de Oliveira Junior - UFRGS

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Gina Vidal Marcílio Pompeu - UNIFOR

Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes - IDP

Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC

Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Conselho Fiscal

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG /PUC PR

Prof. Dr. Roberto Correia da Silva Gomes Caldas - PUC SP

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches - UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS (suplente)

Prof. Dr. Paulo Roberto Lyrio Pimenta - UFBA (suplente)

Representante Discente - Mestrando Caio Augusto Souza Lara - UFMG (titular)

Secretarias

Diretor de Informática - Prof. Dr. Aires José Rover – UFSC

Diretor de Relações com a Graduação - Prof. Dr. Alexandre Walmott Borgs – UFU

Diretor de Relações Internacionais - Prof. Dr. Antonio Carlos Diniz Murta - FUMEC

Diretora de Apoio Institucional - Profa. Dra. Clerilei Aparecida Bier - UDESC

Diretor de Educação Jurídica - Prof. Dr. Eid Badr - UEA / ESBAM / OAB-AM

Diretoras de Eventos - Profa. Dra. Valesca Raizer Borges Moschen – UFES e Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - UNICURITIBA

Diretor de Apoio Interinstitucional - Prof. Dr. Vladimir Oliveira da Silveira – UNINOVE

H531

Hermenêutica jurídica [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UFS;

Coordenadores: Enoque Feitosa Sobreira Filho, Rubens Beçak, Saulo De Oliveira Pinto Coelho – Florianópolis: CONPEDI, 2015.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-058-9

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: DIREITO, CONSTITUIÇÃO E CIDADANIA: contribuições para os objetivos de desenvolvimento do Milênio

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Hermenêutica. I. Encontro Nacional do CONPEDI/UFS (24. : 2015 : Aracaju, SE).

CDU: 34



XXIV ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI - UFS

HERMENÊUTICA JURÍDICA

Apresentação

APRESENTAÇÃO

Dentro da afirmada tradição do CONPEDI - Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito, na realização de seus Encontros e Congressos, a apresentação de trabalhos em Grupos com temáticas específicas resta consolidada.

O GT com a incumbência da discussão dos trabalhos ligados à subárea da Hermenêutica é um dos grupos mais tradicionais, afigurando-se como uma dos mais frequentados nos eventos e com número expressivo de trabalhos submetidos.

A qualidade dos trabalhos ali apresentados e os debates em excelente ambiente de cooperação científica têm permitido, certamente, perceber este GT como um daqueles em que a qualidade investigativa mais se evidencia.

Para além da discussão dos rumos da Pós-graduação em nosso país, a certeza de estarmos contribuindo para a afirmação desta entidade científica, muito nos alegra. A realização do XXIV Encontro Nacional do CONPEDI, em Aracaju, entre 3 e 6 de junho de 2015, com seu expressivo número de inscritos e trabalhos apresentados mais solidifica este rumo.

Ademais, a acertada decisão, desde alguns encontros, da edição em livro digital dos trabalhos apresentados e discutidos, possibilita que todos aqueles interessados no tema aproveitem este material e possam, com a leitura dos trabalhos aqui constantes, acrescentar algo em suas próprias indagações, estudos e pesquisas.

Na presente edição do evento, o GT de Hermenêutica contou com trabalhos que expressam o caminho de maturidade que vem alcançando os debates em Hermenêutica Jurídica no país. Os trabalhos apresentados, se identificam pelo forte vínculo a referências teóricas - sem deixarem de ser críticos com respeito aos mesmos -, a partir dos quais problemas objetivos de hermenêutica jurídica, entendida como experiência da linguagem de jurisdição, foram debatidos.

Por meio de reflexões contextualizadas na permanente dialética de interpretar e aplicar, decidir e argumentar, elaborar e concretizar o Direito, matrizes já consolidadas da

Hermenêutica Contemporânea foram debatidas frente a questões atuais, como, por exemplo, o tema da reforma do Processo judicial brasileiro, impulsionada pelo advento do Novo Código de Processo Civil, que dominou alguns trabalho e muitos profícuos debates, durante o GT.

Nesse quesito, tanto os textos como as discussões que se seguiram, pautaram-se pela percepção de potenciais transformações no pensamento jurídico brasileiro e sobretudo na práxis jurisdicional brasileira, em que temas como "substantive due process of Law", "overrule" e "distinguishment" já não são mais importações alienígenas descontextualizadas; ou diferenciações como "discursos de fundamentação" e "discursos justificação", ou "argumentação" e "decisão" não são mais, nem categorias desconhecidas, nem distinções absolutizadas.

O presente livro, ademais de retratar esse amadurecimento, reflete também a diversidade de referenciais teóricos com os quais trabalham os diferentes pesquisadores dedicados à Hermenêutica Jurídica em nosso país. Tal diversidade não está livre de marcar-se por disputas paradigmáticas ou de linguagem. Mas fica claro, dos texto que aqui seguem e dos debates que presenciamos e coordenamos na apresentação dos trabalhos, que estamos aprendendo, como membros de uma coletividade que se quer inserida em uma sociedade aberta de interpretes da Constituição, a respeitar o outro e realizar a experiência da pluralidade, que pressupõe a capacidade de saber ouvir com alteridade e com animus de mundo em perspectiva de devenir.

Os Coordenadores

O PROBLEMA DA LINGUAGEM NA FILOSOFIA CLÁSSICA, MODERNA E CONTEMPORÂNEA: UMA ANÁLISE EPISTEMOLÓGICA

THE LANGUAGE PROBLEM IN CLASSIC , MODERN AND CONTEMPORARY PHILOSOPHY : AN ANALYSIS EPISTEMOLOGICAL

Carlos Eduardo Martins Lima

Resumo

O presente artigo tem por objetivo expor em suas linhas gerais, uma análise sucinta da linguagem na filosofia clássica, moderna e contemporânea e analisar a primeira fase da reviravolta linguística no pensamento filosófico, que se concentrará na consideração da sintaxe e da semântica da linguagem, preparando, assim, o terreno para a compreensão da radicalização da linguística, que ocorrerá mais tarde com a chamada reviravolta pragmática. Além disso, irá expor de forma sintetizada, a evolução da filosofia com os pensadores e filósofos mais marcantes, entre os quais: Descartes, Kant, Hegel e Marx, buscando analisar criticamente um pouco da obra de cada autor. Finaliza-se com a crítica a filosofia contemporânea de Wittgenstein I e II, tendo como parâmetro e instrumento principal a linguagem.

Palavras-chave: Palavras-chaves: filosofia, Linguagem, Reviravolta linguística, Reviravolta pragmática.

Abstract/Resumen/Résumé

This article aims to explain in general terms, a brief analysis of language in classic , modern and contemporary philosophy and analyze the first phase of the linguistic turnaround in the philosophical thinking , which will focus on the consideration of the syntax and semantics of the language , preparing thus the stage for understanding the radicalization of language , which will take place later with the so-called " pragmatic turn". Moreover, it will expose in a synthesized form, the evolution of philosophy with the thinkers and most outstanding philosophers, including Descartes, Kant, Hegel and Marx, looking critically analyze some of the work of each author. Ends with criticism of contemporary philosophy of Wittgenstein I and II, with the parameter and main instrument, the language.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Keywords: philosophy, Language, Linguistics turnaround, Pragmatic turn.

1. INTRODUÇÃO

O fenômeno da linguagem se tornou, em nosso século, a questão central e primordial da filosofia. O grande estímulo para a sua consideração surgiu a partir de diferentes problemáticas. Segundo Kutschera (1975, p.11), na teoria do conhecimento, a crítica transcendental da razão foi, por sua vez, submetida a uma crítica e se transformou em “crítica do sentido” enquanto crítica da linguagem, a lógica se confrontou com o problema das linguagens artificiais e com a análise das linguagens naturais; a antropologia vai considerar a linguagem e visão do mundo; a ética, questionada em relação a sua racionalidade, vai partir da distinção fundamental entre sentenças declarativas e sentenças normativas (OLIVEIRA,1993). Com plena razão se pode afirmar, de acordo com Apel (1998, p. 35), que a linguagem se transformou em interesse comum de todas as escolas e disciplinas filosóficas da atualidade.

Dentro desse contexto, é muito importante perceber que a “virada” filosófica¹ na direção da linguagem não significa, apenas, nem em primeiro lugar, a descoberta de um novo campo da realidade a ser trabalhado filosoficamente, mas antes de qualquer coisa, uma virada própria da filosofia, que vem a traduzir uma mudança na maneira de compreender a própria filosofia e na forma de seu procedimento(SIMON, 1981, pp. 33-35).

O processo de reflexividade com a pergunta transcendental moderna desembocou, hoje, na pergunta pela linguagem como instância intranscendível da expressividade do mundo. A reviravolta linguística do pensamento filosófico do século XX centralizou-se, então, na tese fundamental de que é impossível filosofar sobre algo sem filosofar sobre a linguagem, uma vez que este é o momento necessário constitutivo de todo e qualquer saber humano, de tal modo que a formulação de conhecimentos intersubjetivamente válidos exige reflexão sobre sua infraestrutura linguística. É nesse sentido que Apel (1998, p. 38) vai dizer que a Filosofia Primeira não é mais a pesquisa a respeito da natureza ou das essências das coisas ou dos entes (ontologia), nem tampouco a reflexão sobre as representações ou conceitos da consciência ou da razão (teoria do conhecimento), mas reflexão sobre a significação ou o sentido das expressões linguísticas (análise da

¹ A expressão já vem de M. Schlick, “Die Wende der Philosophie”, in *Erkenntnis* (1930), pp. 4-11. Trata-se, aqui, de explicitar a inevitabilidade da tematização do campo de articulação de nossos conhecimentos dos objetos do mundo, ou seja, da linguagem.

linguagem). A superação da ingenuidade da metafísica clássica implica hoje, a tematização não só da medição consciencial, como se fez na filosofia transcendental da modernidade enquanto filosofia da consciência, mas também da mediação linguística.

O objetivo desse artigo é apresentar, em suas linhas gerais, uma análise sucinta da linguagem na filosofia clássica, moderna e contemporânea e analisar a primeira fase da reviravolta linguística no pensamento filosófico, que se concentrará na consideração da sintaxe e da semântica da linguagem, preparando, assim, o terreno para a compreensão da radicalização da linguística, que ocorrerá mais tarde com a chamada “reviravolta pragmática”².

2. A LINGUAGEM NA FILOSOFIA CLÁSSICA

O escrito mais tardio que a Tradição nos legou em nossa cultura ocidental como reflexão sobre a linguagem ou, para usar uma expressão de hoje, como crítica da linguagem é precisamente o Crátilo de Platão, escrito presumivelmente no ano de 388 a.C (OLIVEIRA, 1996). De antemão, é necessário considerar dois aspectos muito importantes: em primeiro lugar, Platão toma aqui posição em relação a uma pergunta que realmente surge no início de qualquer consideração sobre a significação linguística, que é por meio de que uma expressão adquire sua significação? Em segundo lugar, respondendo a essa pergunta, Platão toma posição a respeito da essência da linguagem humana, que se tornou a concepção fundamental da linguagem no Ocidente, da qual hoje, com muito esforço, estamo-nos libertando. Ela se tornou mesmo a concepção de linguagem do senso comum do homem ocidental, legitimado pelos diferentes sistemas filosóficos.

Trava-se, aqui, uma disputa entre duas posições que na história da semântica receberam o nome de naturalismo, segundo o qual cada coisa tem nome por natureza (*physei*), posição defendida no diálogo por Crátilo e o convencionalismo para quem a significação é fruto de convenção e do uso da linguagem.

² Embora não fosse propriamente essa a intenção. Já E. Moore, no início da filosofia analítica, afirma que o trabalho de análise e diferenciação é um trabalho prévio ao trabalho propriamente filosófico, mas, de modo algum, seu substituto. Não é que análise da coisa seja substituída pela análise da linguagem, ela permanece, mediada pela análise da linguagem. Cf. H-U. HOCHE/W.Strube, *Analytische Philosophie*, Friburgo/Munique, 1985, pp. 24-25.

A linguagem é, pois, o correlato da intuição, correlato que necessariamente tem de ser partilhável com outras inteligências (aqui nasce a questão dos chamados universais), o que obriga, para tal, a que a linguagem tenha uma parte “tocável”, isto é, não puramente intelectual ou intuitiva, logo, material. É por meio desta materialidade que é possível a duas inteligências comunicar. É este casamento entre intelectualidade pura e materialidade que constitui o símbolo e, com ele, a linguagem como possibilidade de comunicação entre seres humanos (PEREIRA, 2008).

A linguagem possui, pois, um corpo e uma inteligência, unificados no símbolo, que não pode ser desunificado sem que isso que intenta veicular necessariamente morra.

Assim, toda a linguagem, independentemente dos pormenores anedóticos de tipo cultural (de que o texto também se ocupa), é esta capacidade de unir simbolicamente a uma intuição essencial da coisa uma materialidade que possa ser veículo dessa mesma essência. Compreende-se, agora, melhor a metáfora da onomatopeia básica de toda a linguagem: materialmente, no símbolo e por meio do símbolo, a linguagem está para a essência das coisas como o som imitador na voz do homem está para o som real que tenta imitar. Uma imitação perfeita daria o próprio som imitado e coincidiria com ele: por isto mesmo, é impossível e não porque o homem possua alguma deficiência mimética.

Segundo Pereira (2008, p.24), o mesmo tem de ser dito acerca da linguagem como um todo: a sua perfeita adequação à coisa reproduzila-ia, o que, sendo impossível para o homem, impede que a linguagem possa alguma vez dizer a coisa como é, ficando apenas como possibilidade de assintótico acerto, melhor, de possibilidade de assintótico progresso no sentido de uma convergência com a essência do que quer dizer e mais nada. Nunca com a sua mesma substância, em si indizível.

Segundo Pereira (2008, p.26), este questiona:

Mas será isto mesmo a linguagem, quer dizer, será a linguagem apenas um modo exterior de dizer as coisas ou será que as coisas se dão mesmo na forma da linguagem, isto é, será que a inteligência toma de assalto as coisas já prontas e de fora ou será que as coisas se dão à inteligência sempre como a ela interiores? Que diria Platão? Será que a aporeticidade necessária deste diálogo e do modo como a questão é aqui posta mais não é do que uma tremenda ironia platónica destinada a fazer o que a ironia deve fazer, ou seja, a destruir aquilo a que se aplica? Como se relaciona a inteligência com as coisas, segundo Platão? Que nos pode esta relação dizer acerca da linguagem como veículo único possível para a relação com elas? Ou será que há outro ou outros modos?

Em resposta a esta última questão, lembramos as conclusões a que aportámos em outras partes desta nossa reflexão e que mostram que, de fato e de direito, não há outro modo de relacionamento entre a inteligência e as coisas senão a mesma linguagem, pelo ato da inteligência.

Assim sendo, em resposta a uma generalização da segunda questão, a inteligência relaciona-se com as coisas por meio da intuição, que é o ato por meio do qual a inteligência transforma o que as coisas são em sentido, em pura “matéria espiritual”, passe a expressão, inexata, mas sugestiva. Ora, esta não muito boa metáfora necessita de tradução não metafórica, ou seja, o menos metafórica possível (PEREIRA, 2008). Deste modo, esta transformação da coisa objeto em sentido não pode não ser senão uma transformação interior da própria inteligência e na própria inteligência, em que esta como que se torna na forma espiritual da coisa.

Note-se, a fim de evitar qualquer mal-entendido, que a inteligência de que aqui se fala abrange toda a capacidade inteligível do homem, incluindo a da sensibilidade ou outras, que mais não são do que formas escalonadas e diferenciadas de um mesmo ato integral de inteligência, ato que nos ergue como seres semânticos e não como uma outra coisa qualquer.

Segundo Pereira (2008, p.28), este afirma:

É claro que estamos - e estaremos, pela razão de impossibilidade de ganhar distância epistemológica perante o objeto que somos, sujeito seu que também somos - muito longe de uma descrição ou narração infinitamente detalhada do processo de transformação do que a coisa é, em si, no que a coisa literalmente é em mim, na forma de uma “forma”.

Um informático é capaz de nos dar a equação total da transformação dos dados de um sensor em algo como, por exemplo, uma imagem de satélite meteorológico, tal não é possível para a transformação do “sensor” inteligência relativamente à relação com as coisas que “sente”.

Ora, a imagem, ainda que imperfeita, da mimética do corpo pode abrir o caminho para o tal entendimento o menos metafórico possível do como desta transformação: a forma presente à e na inteligência está para a relação entre a inteligência e as coisas como as formas que os corpos tentam desenhar ao ensaiar reproduzi-las mimeticamente estão para essas mesmas coisas. Assim como, sendo o movimento do corpo adequadamente

executado, se pode reconhecer, na simbólica do movimento, traços comuns com isso que se quer indicar, assim também será para a relação da inteligência com as coisas que intenta desenhar. (PEREIRA, 2008, p.30)

Assim também a necessidade de um grande rigor na imitação fonética da essência das coisas, não podendo um som de “correr” ser empregue para designar algo de estático: logicamente, não possui esse óbvio algo de patentemente comum com isso que se quer designar. Então, se não há uma literal onomatopeia na fundação da linguagem, terá de haver sempre uma proximidade formal qualquer entre isso que diz e isso que é dito. Pode parecer ridículo, mas seria, isso sim, ridículo dizer o “todo” com o vocábulo “tido”, que não dá o ar de completa rotundidade que “todo” obviamente dá. Repetimos, não é isto exatamente o que se passa, mas o sentido onomatopaico remete para um outro sentido de consonância ontológica profunda entre a palavra, linguagem, e o que nela vem ao ser. (PEREIRA, 2008, p.32)

A ironia platónica serve, pois, para relativizar o sentido de todas as propostas, mesmo das melhores, mostrando que, aqui sim, há uma verdadeira aporia, dado que não nos é possível chegar ao infinito detalhe do modo essencial de a linguagem ser e ser como adequada ao que diz. Mas Platão não se contenta com este trabalho de destruição, deixando-nos pistas para, não um entendimento da questão - e aí está a história do pensamento para mostrar que não se avançou um enésimo semântico fundamental desde Platão -, mas para a possibilidade de intuição do modo geral como a linguagem abre perenemente o caminho para a inteligência das coisas. (PEREIRA, 2008, p.33)

3. RACIONALISMO E EMPIRISMO: A TEORIA DO CONHECIMENTO COMO VIA DE ACESSO À EPISTEMOLOGIA

Nos séculos modernos (XVI, XVII e XVIII), correspondentes à longa e complexa fase de crise da consciência europeia (HAZARD, 1935), a filosofia afastou-se progressivamente do mero trabalho especulativo que a definiu na Antiguidade Clássica e no período medieval. O pensamento moderno terá a partir de então como elementos básicos a fundamentação na experiência e a valorização da razão como critério último.

Falando com outras palavras: razão e experiência conjugam-se no interior de uma nova orientação global do pensamento e da prática, visando diretamente o controle das forças naturais, sociais, políticas e individuais. “Saber é poder”, na máxima de Francis

Bacon. Isso marca a natureza humanística dos séculos burgueses: laicização, espírito crítico, relativismo, empirismo, autonomia do pensar e comparar dados, induções e deduções, que são cotejadas, controlando-se mutuamente.

Essa busca de um pensamento autônomo leva a filosofia moderna a privilegiar o problema do conhecimento, tanto na vertente racionalista como na Empirista. A teoria do conhecimento vai tornar-se, assim, o motor de reflexão filosófica nesse longo período. Todas as outras dimensões serão reduzidas a esta, em maior ou menor escala.

Em vista disso, interessa-nos começar rastrear o conceito de razão e de modernidade que vem sendo forjado desde o Renascimento, assumindo um perfil fundamentalmente peculiar a partir de Descartes e dos empiristas ingleses.

Não há a menor dúvida de que René Descartes é uma das primeiras e mais importantes matrizes desse projeto de racionalidade moderna que estamos buscando investigar.

Descartes é o filósofo que inaugura a filosofia enquanto teoria do conhecimento. Sua luta contra a escolástica dá-se no próprio campo da metafísica, na busca de uma nova forma de relação entre a filosofia e a ciência. Para ele, a ciência (sobretudo a física) deveria ser instaurada como conhecimento seguro e indubitável que desvendasse a natureza assegurando seu domínio. Para tanto, era primordial desinstalar a escolástica atacando, ao lado dos cientistas da época, o teocentrismo, o geocentrismo, o teleologismo e o caráter especulativo da filosofia aristotélica-tomista.

No “Discurso do método”, Descartes procura demonstrar, a partir de sua própria experiência, como o homem pode chegar à verdade, quais os critérios necessários para testar as crenças e ideias, sem se referir a autoridades exteriores, e como conduzir o bom senso, através de um método rigoroso, à garantia do conhecimento verdadeiro. (DESCARTES,1973)

O novo critério consiste em verificar se a ideia em questão é coerente em si e antes de tudo, se é clara e distinta”. Esse novo método – que Descartes toma dos geômetras, pretendendo aplicá-lo a todos os ramos do saber, é um método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Será o primeiro passo para a formulação de uma filosofia universal, de um conhecimento seguro de todas as coisas, explicitando

assim a ideia de Galileu, para quem a filosofia está escrita naquele vasto livro aberto diante de nossos olhos: o universo. Esse livro só será lido quando aprendemos a linguagem e familiarizarmos-nos com os caracteres em que está escrito, ou seja, a linguagem matemática (único campo de cifras capaz de racionalmente explicar o mundo).

Uma vez fundamentados os princípios da filosofia nessa ordem, através do método, basta continuar a racionar ordenadamente para resolver todas as dificuldades. Praticando o método – que então tornar-se-á um hábito –, o homem pode conhecer mais nítida e claramente as ideias fundamentais que são inatas na alma, superiores àquelas que derivam dos sentidos (ideias adventícias) ou às que são fabricadas pela imaginação (ideias fictícias). Mas, para examinar a verdade, diante dos contatos empíricos que não nos trazem segurança, faz-se necessário o exercício da dúvida. Desse modo Descartes, através da dúvida metódica, interroga as representações ou signos adventícios, verificando que do objeto empírico não nos vem a certeza quanto ao próprio conhecimento. Essa certeza, primeira, evidente por si só, denominada evidência apodítica é o denominado cogito. Assim, todas as perguntas assentam-se numa primeira certeza: a do próprio pensamento. É dessa certeza subjetiva, a de que penso e, por isso mesmo, existo, que se poderá construir o “campo de certezas objetivas”, tão indispensável à validação do conhecimento científico.

Portanto, para Descartes, a razão é a faculdade inata, o lugar das “ideias claras e distintas”; o cogito é a primeira certeza e paradigma metodológico para a recuperação de todos os conhecimentos postos em suspensão; a razão, bem conduzida (matematicamente), decifrará os signos da realidade, daí que a segurança do conhecimento só possa advir da razão. Por esse conjunto de fatores, o racionalismo cartesiano pode ser considerado como instaurador da “filosofia da consciência”.

Assim, partindo da filosofia cartesiana (dominante na época) e travando sua batalha dentro dos marcos do próprio racionalismo, o empirismo também contrapõe-se à metafísica escolástica e ao ceticismo, operando, no entanto, identificações problemáticas entre essas posições e a filosofia de Descartes. Além disso, cabe também ressaltar que, a partir de então, os caminhos da teoria do conhecimento e da filosofia da consciência passarão a estar fortemente marcados por esse mesmo embate, bem como pela própria versão que o empirismo foi criando da história do racionalismo.

John Locke, um dos primeiros representantes do empirismo inglês, organiza sua teoria do conhecimento a partir do racionalismo cartesiano, deslocando, porém, suas bases (LOCKE, 1973). Ou seja, Locke parte do suposto cartesiano de que o conhecimento constitui-se por meio de ideias (ideia=cogitatio=pensée=todo fenômeno psíquico, da consciência em geral). Nega, no entanto, que as ideias sejam inatas na alma humana. Para ele, a alma humana é semelhante a um papel em branco (tábua rasa), no qual nada está escrito posteriormente pela experiência. Assim, se não há ideias inatas, qual é a origem das ideias? É deste problema que Locke tratará com maior profundidade, instaurando uma virada nas bases cartesianas do conhecimento, ao vasculhar o funcionamento da consciência, fazendo uma fisiologia da mente humana para buscar responder à questão: “o que temos na consciência é mesmo expressão efetiva do real? Portanto, do problema fundamental da origem das ideias surge a discussão sobre as condições de possibilidade de conhecer, e sobre os limites, a validade e os fundamentos do conhecimento. Esse encaminhamento da investigação empirista do conhecimento produz uma primeira e embaraçosa relação entre teoria do conhecimento e psicologia.

Porém, mesmo rompendo com o inatismo cartesiano, para Locke a mente tem como conteúdo as relações que ela estabelece entre as sensações e reflexões, portanto, a mente é ainda substância, como para Descartes.

Através de Berkeley, Hume vai quebrar esse vínculo cartesiano. Para ele, o cogito não tem substância, mas é a vivência imediata do pensar. Portanto, não há a consciência – o cogito – mas só vivências (HUME, 1973).

Fundamental no trabalho de Hume é a investigação sobre a “origem de nossas ideias” Para ele, tudo o que a mente contém são as sensações e percepções dos fatos. Estas podem ser impressões ou ideias. A diferença entre elas consiste no grau de força e vivacidade: as impressões são as percepções que possuem maior força e violência (exemplos: sensações, paixões, emoções etc.). Podem ser simples ou complexas, internas ou externas. As ideias são, em sua maioria, cópias ou imagens (mais remotas, mais débeis) das impressões. Fundamentalmente as ideias simples que derivam das impressões simples. Quanto à relação entre ideias e impressões complexas, não se pode afirmar o mesmo.

Assim, segundo a teoria do conhecimento de Hume, a mente humana é um produto de impressões, seu conteúdo são impressões e ideias que nela se relacionam através de associação de ideias. Essas associações dar-se-ão por continuidade, semelhança ou sucessão. Dessa forma, a mente faz-se cognoscente pelo impacto com o mundo. A relação consciência-mundo é para ele fundamental por que essa relação instaura a própria facticidade da consciência e do mundo (HUME, 1973).

Essa crítica devastadora de Hume ao “dogmatismo racionalista” foi, talvez, o que despertou Immanuel Kant do seu sono dogmático, conforme será exposto a seguir.

4. KANT: O MARCO FUNDANTE DA INVESTIGAÇÃO EPISTEMOLÓGICA

Com Kant a filosofia não só propõe-se enquanto teoria do conhecimento como também traduz-se em necessária investigação epistemológica. Tomando como referências básicas o empirismo humano, o racionalismo leibziano e a físico-matemática de Newton, Kant interroga-se sobre a legitimidade, os limites e as possibilidades do conhecimento científico. Procura fazê-lo a partir da certeza de que a realidade é uma construção da físico-matemática e desinstalando, com sua crítica rigorosa, as incertezas da metafísica de até então. Em momento introdutório de sua obra *Prolegômenos a toda metafísica futura*, Kant esclarece sobre o caráter fundamental do conhecimento científico (físico-matemático) no desenvolvimento de seu pensamento:

Acontece, porém, felizmente que, embora não possamos supor que a metafísica enquanto ciência é real, é no entanto, possível afirmar com confiança que certos conhecimentos sintéticos puros a priori são reais e dados, a saber, a matemática pura e a física pura: com efeito, estas duas ciências contêm proposições reconhecidas, de modo geral, como verdadeiras se bem que independentes da experiência, quer pelo consentimento universal fundado na experiência. Possuímos, pois, pelo menos algum conhecimento sintético a priori indiscutido, e não devemos interrogar-nos se ele é possível (pois é real), mas apenas como ele é possível, a fim de poder derivar do princípio da possibilidade do conhecimento dado também a possibilidade de todos os outros (KANT, 1932, pp. 36-37).

Vemos por essas afirmações que, segundo Kant, o que agora se coloca como foco de interrogação é o modo como a razão faz-se cognoscente (e não mais se ela é ou não cognoscente, o que para ele já está posto definitivamente. Ou seja, compete verificar os mecanismos pelos quais a razão legisla sobre o objeto, ou ainda, como se organiza a ação de consciência sobre o objeto.

Com essa proposição, Kant opera radicalmente um deslocamento – que Hume já havia iniciado sem, contudo, chegar a termo – *a sobreposição da subjetividade sobre a objetividade no ato do conhecimento*. É o sujeito que gira em torno do objeto para determinar as possibilidades de seu conhecimento e não o contrário. Assim Kant (1982, pp. 36-37), propõe no Prefácio à Crítica da razão pura:

Até agora se supôs que todo o nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos, porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo a priori sobre os mesmos, através do que ampliaria o nosso conhecimento, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento a priori dos objetos que deve estabelecer algo sobre os mesmo antes de nos serem dados.

Com essa revolução no domínio do conhecimento – semelhante à que Copérnico propôs no âmbito do movimento dos astros –, Kant critica toda a metafísica anterior e o próprio Hume, no suposto de que conhecer significa estabelecer a identidade do sujeito com o objeto. O que ele afirma, ao contrário, instaura a desarmonia entre o sujeito e o objeto, pois o conhecimento passa a significar a sobreposição da razão, da consciência à realidade objetiva, através de uma operação ativa – e não passiva, como o entendia Hume – em que a razão institui o objeto para sua cognição e, ao fazê-lo, institui o objeto mesmo. Desse modo, a razão possui o poder superior e a priori de conhecer. Assim, a crítica Kantiana é uma crítica imanente e seu método é o transcendental.

Segundo Habermas (1989, p.38), “Kant chama transcendental a uma investigação voltada para as condições a priori da possibilidade da experiência”. Para esse autor o que está na base da fundamentação transcendental proposta por Kant é a certeza quanto ao caráter insubstituível de determinadas operações executadas intuitivamente, segundo regras, desde sempre.

O próprio Kant afirma: “Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível a priori” (KANT, 1983, p.33).

Assim, o que nos parece mais importante ressaltar neste momento é que o método Kantiano da crítica transcendental corresponde à organização do poder hegemônico da razão.

Vê-se, portanto, que a capacidade de conhecer é para Kant uma capacidade a priori de o sujeito sobrepor-se à realidade, sintetizando-a; capacidade esta que antecede mesmo o próprio ato da cognição. Ora, nessa medida, a razão extrapola suas funções de organização/explicitação do processo de cognição e a filosofia, ao presumir-se capaz de um conhecimento antes do conhecimento, passa a exercer uma dominação efetiva sobre as ciências, pretendendo ao mesmo tempo definir os limites do experienciável e determinar, de uma vez por todas, os fundamentos da própria ciência.

Além disso, como afirma Habermas:

Kant coloca no lugar do conceito substancial de razão da tradição metafísica o conceito de uma razão que se dividiu em seus elementos e cuja unidade de agora em diante só tem caráter formal. Com efeito, ele separa do conhecimento teórico as faculdades da razão prática e do poder de julgar e assenta uma delas em fundamentos próprios. (HABERMAS, 1989, p.38)

Com isso, a filosofia passa a ter também o papel de juiz supremo da cultura como um todo, determinando os limites das esferas axiológicas culturais da ciência, da técnica, do Direito, da moral, da Arte e da crítica da arte, segundo características exclusivamente formais, trabalhando com um sistema de conceitos a-histórico.

Por outro lado, em Kant, a razão autônoma e suprema é própria do sujeito transcendental, que segundo Lucien Goldmann (1972), é uma das cruces mais penosas da história da filosofia. Tal conceito, nasceu no momento em que os filósofos compreenderam que o homem participa na criação do mundo, superando, então, o conceito de sujeito individual e empírico (que simplesmente encontra o mundo diante de si). Goldmann, por seu turno, contrapõe o conceito de “sujeito transindividual” – referindo-se a grupos sociais – que para ele é o único e real responsável pela criação de toda a realidade sociocultural, como também das próprias categorias mentais com as quais compreendemos tais criações. Esse conceito de sujeito transindividual liberta-nos-ia do sujeito transcendental, obrigando- nos a repensar não só a dualidade sujeito-objeto, tal como a concebe Kant, como também as consequências disso em relação à esfera cultural e linguística.

Nesse sentido, talvez Hegel, com sua crítica superativa e histórica de Kant, possa elucidar um tanto melhor todo esse campo de conceitos e problemas.

5. HEGEL E A RAZÃO ASTUTA

A filosofia de Hegel representa um momento ímpar, de originalidade radical, na tradição filosófica ocidental. Isso porque ele apresenta sua filosofia como sendo uma filosofia na história e também como a história da filosofia, que tem em seu sistema o ponto culminante. Seu sistema filosófico é, pois, uma síntese superadora de todas as filosofias que o antecederam.

Assim sendo, para melhor compreensão do âmbito em que se estabeleceu sua interrogação epistemológica, faz-se necessário retomar alguns supostos da epistemologia kantiana.

Segundo Kant, a relação de conhecimento é instituída pelo sujeito e as condições mesmas para que essa relação se efetive são a priori, ou seja, são condições que o próprio sujeito porta, independentes e possibilitadoras de todas as suas experiências.

Hegel, por sua vez, rompe com esses supostos kantianos. Para ele, há de se desvendar a gênese das condições de cognição do sujeito. Rejeita, então, a transcendentalidade das condições “a priori” do conhecimento, para afirmá-las como condições genéricas e históricas.

Indo mais a fundo, Hegel critica em Kant não só a concepção de “consciência transcendental”, mas também o próprio modo de operação dessa consciência, representado na síntese suprema da apercepção transcendental (MARCUSE, 1988).

Segundo Hegel, esse elemento céptico da epistemologia Kantiana fixa a razão em uma posição determinada, enquanto as coisas em si estiverem fora do seu alcance, ela continuará a ser mero princípio subjetivo, privado de poder sobre a estrutura objetiva da realidade; e o mundo, assim, separa-se em duas partes: a subjetividade e a objetividade, o entendimento e a sensibilidade, o pensamento e a existência. Para Hegel esta separação não constitui essencialmente um problema epistemológico, pois a relação sujeito-objeto (relação de oposição) denota um conflito concreto na ordem da existência, cuja solução é tanto uma questão de prática como de teoria.

Hegel não tolera a fixação, o endurecimento nem a repetição monótona; refere-se à vida das relações humanas, à vida social, à vida do espírito e de suas obras, à história. Sem dúvida que os conflitos aí estão presentes e podem até prolongar-se. Mas esses

conflitos acabarão, finalmente, atingindo seu término. Um homem cai uma nação enfraquece, um argumento desqualifica-se. Os vencedores enriquecem com os despojos dos vencidos e parecem transfigurar-se com eles. A história – assim como a história do espírito – tece-se nessas lutas sempre renovadas (HEGEL, 1981).

Desse modo, Hegel supera a concepção (estática, fixista) kantiana da razão – conjunto de princípios, formas e regras, enfim, uma razão contraditoriamente hegemônica e aprisionada; o que emerge, com Hegel, é uma razão dinâmica, intramundana, que se manifesta como o próprio modo de ser das coisas, como sua realidade profunda; como a essência do próprio ser. “O racional é real e o real é racional”, diz em uma de suas mais divulgadas formulações.

Segundo Marcuse (1988), esse conceito de razão está no cerne da filosofia de Hegel: “Este sustenta que o pensamento filosófico nada pressupõe além da razão e somente da razão, que a história trata da razão e somente da razão, e que o estado é a realização da razão”. Essa razão, porém, não pode (em Hegel) ser entendida como puro conceito metafísico, pois, ainda que de forma idealística, a concepção hegeliana da razão traduz, implicitamente, o sentido de uma vida livre e racional conseguida a partir de esforços materiais.

Deparamo-nos aqui com a categoria mais fundamental da razão segundo Hegel: a liberdade. A razão pressupõe liberdade, o poder de agir de acordo com o conhecimento da verdade, de ajustar a realidade às potencialidades. A realização disso tudo pertence apenas ao sujeito, senhor de seu próprio desenvolvimento. A liberdade, em troca, pressupõe a razão, pois só o conhecimento compreensivo capita o sujeito a conquistar e exercer esse poder de autodeterminação. Assim, a razão desemboca na liberdade e a liberdade é a existência mesma do sujeito. E a razão só existe através de sua realização, só existe se realizado o processo de seu ser. Logo, o sujeito e o objeto não estão separados por um abismo insuperável, pois o objeto é, em si mesmo, uma espécie de sujeito, e todos os tipos de ser culminam no sujeito compreensivelmente livre, que é capaz de realizar a razão. A natureza torna-se, pois, um meio para o desenvolvimento da liberdade (MARCUSE, 1988).

Daí que a Filosofia, para Hegel, não tenha como principal tarefa transformar o mundo e sim torná-lo plenamente inteligível, subordinado todos os domínios do ser à

ideia totalizante de razão. Assim, os mundos inorgânico e orgânico, a natureza e a sociedade, são postos – no sistema filosófico hegeliano – sob o domínio do Espírito Absoluto.

Em um de seus textos mais significativos e conhecidos, Hegel nos diz que:

...A missão da filosofia está em conceber o que é, porque aquilo que é, é a razão. No que se refere aos indivíduos, cada um é filho de seu tempo; assim também para a filosofia que, no pensamento, pensa o seu tempo... Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para rejuvenescê-la, mas apenas para reconhecê-la. Quando as sombras da noite começam a cair é que levanta seu vôo o mocho de Minerva (HEGEL, 1981, p.3).

À Filosofia compete, nesse complexo sistema idealista, a tarefa de conduzir o espírito humano a essa reconciliação com o mundo e a descobrir nessas sínteses aquilo que é precisamente um reflexo do próprio Absoluto, em busca de seu autoconhecimento e autodesenvolvimento.

Assim, observamos que mais uma vez estamos diante de uma concepção em que a filosofia assume um papel de relevância atual e histórico-universal em relação à cultura como um todo.

De qualquer forma, talvez possamos dar um passo adiante, buscando no cruzamento Hegel-Marx algum outro eixo fundamental de análise e compreensão.

6. A CATEGORIA “TRABALHO” NA EPISTEMOLOGIA MATERIALISTA HISTÓRICA: O PERCURSO DE HEGEL A MARX

Grande é a polêmica em torno da relação de Marx com Hegel. Há muito isso tem preocupado marxistas e não-marxistas; todas as posições – ainda que divergentes – ligam-se à ênfase que os conceitos de natureza e história têm nos escritos marxianos e passam, indiscutivelmente, pela interpretação de Marx da categoria trabalho.

De acordo com uma dessas tendências – que hipertrofia a referência de Marx à natureza – prevalece a concepção de homem e natureza humana como resultantes de determinações naturais. Segundo esse ponto de vista, Marx critica Hegel – há mesmo um rompimento radical entre ambos – por considerar o trabalho exclusivamente como arma

da consciência (expressão, portanto, da operação abstrata da consciência sobre o mundo) e a história como a forma através da qual dá-se a experiência da consciência de conversão do mundo objetivo em subjetivo (havendo, assim, a anulação da objetividade do mundo, já que a objetividade não é senão um momento necessário e provisório da alienação da consciência, segundo Hegel).

A hipertrofia dessa crítica de Marx a Hegel levou ao entendimento de que em Marx há uma matriz natural, ou seja, a “animalidade do homem”. No terceiro Manuscrito há algumas passagens que parecem confirmar tal interpretação:

O Homem é um ser diretamente natureza. Como ser natural e vivo é de um lado ativo, dotado de forças naturais, de faculdades; estas forças nele existem na forma de disposição e capacidades, de impulsos. Como ser natural, dotado de corpo sensível e objetivo, por outro lado é passivo, condicionado e limitado, como os animais e os vegetais, quer dizer, os objetos de seus impulsos existem fora e independentemente dele, sendo, no entanto, essenciais e imprescindíveis enquanto objetos de suas necessidades para o exercício e desenvolvimento de suas faculdades (MARX, 1978, p. 421).

E, quanto à história, Marx acrescenta;

Do mesmo modo como tudo o que é natural tem que ter uma origem, o homem tem seu processo de gênese, a história, que é para ele, entretanto, um processo consciente e enquanto tal supera-se a si mesmo. A história é a verdadeira história natural do homem (MARX, 1978, p. 422).

Uma segunda tendência interpreta diferentemente as colocações de Marx, supondo que, para ele, o homem e a consciência humana correspondem a uma espécie que se desembaraça de sua naturalidade para construir algo radicalmente novo, ou seja, a história. Assim, os defensores dessa posição fazem a leitura de que, em Marx, o mundo histórico consiste num universo ontologicamente novo que nada tem a ver com o âmbito natural e que, portanto, engendra uma nova compreensão do próprio homem e de sua consciência.

Os Manuscritos econômicos e filosóficos – escritos em Paris, em 1844 – correspondem a um primeiro esforço de sistematização de Marx em direção à crítica de economia política. Tal escrito revela, pois, um determinado estágio de discussões

filosóficas e econômicas na Europa e o estágio de Marx no desenvolvimento da crítica da economia política.

Marx segue indicando a estreiteza dessa concepção que naturaliza o trabalho e o próprio trabalhador, contrapondo a esse ponto de vista uma concepção histórica do homem e do trabalho, evidenciando o caráter alienador do trabalho no modo de produção capitalista.

Arriscamos, portanto, afirmar que Marx assume categoria trabalho de Hegel ao reconhecer que o trabalho é produtor do trabalhador, dos meios do trabalho, do produto do trabalho e do não-trabalhador. Através dessa interpretação, Marx faz a crítica à concepção naturalizada do trabalho, própria da economia política clássica; entende, pois, o trabalho como construtor do próprio homem e da realidade objetiva, que só se faz alienado no capitalismo. Para Marx, essa forma de alienação pode ser rompida pela dissolução da propriedade privada, através do que se fará a desalienação da vida-espécie, condição básica para a desalienação do indivíduo.

Desse modo, a crítica de Marx a Hegel não é de método, mas de fundamento. O erro de Hegel está no lugar mesmo em que ele encerra o trabalho. Ou seja, para explicar o trabalho, Hegel compreendeu a consciência como o outro negador da natureza. Foi incapaz de compreender que a consciência é natureza, é forma de manifestação da própria natureza, que, por sua vez, é o lugar ontológico e epistemológico do próprio homem. A natureza, como se desenvolve através da história humana, no ato de gênese da sociedade humana, é a natureza real/concreta do homem (MARX, 1978, p. 424).

Sendo assim, o ajuste de contas de Marx com Hegel implica na reposição do lugar genético do homem – enquanto consciência na natureza – e, sobretudo, em mostrar a natureza como campo de construção da humanidade, através do trabalho.

Portanto, enquanto processo de mediação da relação homem-natureza, subjetividade-objetividade, indivíduo-sociedade, enfim, atividade humana vital e produtiva, o trabalho apresenta-se como categoria fundamental para as investigações sobre a história e a cultura, bem como para a compreensão da epistemologia materialista histórica.

7. A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA DE WITTGENSTEIN

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) foi, sem dúvida, um dos filósofos mais influentes do século 20 e o principal responsável pela chamada *virada linguística* da filosofia, movimento que colocou a linguagem no centro da reflexão filosófica, deixando de figurar apenas como um meio para nomear as coisas ou transmitir pensamentos.

Segundo Silva (2007), em Wittgenstein, como em Sócrates, vemos um filósofo que procura viver coerentemente com suas crenças filosóficas. Ele recusou a fortuna de sua família e trabalhou em funções humildes, como ajudante de jardineiro em um mosteiro e porteiro em um hospital.

De acordo com Silva (2007), em sua trajetória intelectual, Wittgenstein foi capaz de realizar uma profunda revisão de sua própria teoria, a tal ponto que muitos estudiosos de sua obra filosófica a dividem em dois períodos: o "primeiro Wittgenstein", que corresponderia ao seu "*Tractatus Logico-Philosophicus*", publicado em 1921, e o "segundo Wittgenstein", cuja obra principal é "*Investigações Filosóficas*", publicada postumamente.

Embora se tratem de "dois wittgensteins", que influenciaram escolas filosóficas diferentes, a linguagem permanece o tema principal de sua reflexão e o que fornece unidade a sua obra.

Segundo Silva (2007), no "*Tractatus Logico-Philosophicus*" - um conjunto de aforismos e corolários divididos de 1 a 7 -, Wittgenstein tenta romper com a visão tradicional da filosofia, que vê o mundo como um mero agregado de coisas que podem ser pensadas de modo independente umas das outras. Tal visão não é incorreta, apenas incapaz de explicar qual a relação existente entre as coisas.

As coisas, por si só, não têm sentido, pois elas ganham significado quando relacionadas com outras coisas. Da mesma forma como não conseguimos pensar em algo fora do espaço e do tempo, "também não podemos pensar em nenhum objeto fora da possibilidade de sua ligação com outros".

Para que algo possa ter significado é preciso que apareça dentro de uma relação com outros objetos em um determinado estado de coisas. Estar ligado a um estado de coisas é, ao mesmo tempo, a condição para que um objeto possa aparecer e ser pensado.

Com as palavras acontece a mesma coisa. Elas só adquirem significado quando inseridas em uma frase, pois somente as frases podem ser consideradas verdadeiras ou falsas. Dizer, por exemplo, "cadeira" é algo que carece de complemento para se tornar uma unidade significativa. É somente quando tenho uma frase como "a cadeira está na cozinha" que posso dizer se essa proposição é verdadeira ou falsa.

Eu não poderia, porém, saber se uma frase é ou não verdadeira se ela não correspondesse à estrutura do mundo, ou seja, a ordem das coisas no mundo. Mas como a linguagem pode representar a estrutura do mundo?

Conforme Silva (2007), para Wittgenstein isso só seria possível se existisse uma correspondência entre o mundo, o pensamento e a linguagem. Dito de outra maneira, se houvesse uma correspondência entre a figuração do mundo na linguagem e o próprio mundo afigurado.

Como explica Wittgenstein (1998), na figuração e no afigurado deve haver algo de idêntico, a fim de que um possa ser, de modo geral, uma figuração do outro. O que a figuração deve ter em comum com a realidade para poder afigurá-la à sua maneira - correta ou falsamente - é a sua forma de afiguração. Portanto, não basta que exista uma correspondência entre a palavra e a coisa designada, pois nas frases falsas também se fala sobre objetos. Caso contrário, elas não seriam falsas, mas apenas absurdas.

Segundo Silva (2007), o que determina a verdade ou falsidade é se a *conexão* entre as palavras na proposição é igual à *conexão* entre os objetos no mundo, isto é, deve haver uma identidade entre a estrutura das coisas e a estrutura do pensamento. O que permite que a linguagem possa corresponder ao mundo é que ambos partilham da mesma forma lógica. A forma lógica é, portanto, a condição de possibilidade da afiguração.

Mas como Wittgenstein pode demonstrar isso? Como pode ele provar que pensamento, linguagem e mundo têm a mesma forma lógica? Aqui chegamos a um ponto decisivo para a filosofia: segundo Wittgenstein (1998), isso não pode ser demonstrado, é algo que apenas se mostra. Para demonstrar aquilo que se mostra através da linguagem e do mundo seria preciso uma teoria que se referisse à totalidade do mundo e da linguagem.

Isso é, no entanto, impossível, pois quando falamos sobre o mundo já estamos dentro da forma lógica e não há como vê-la de fora. "Para podermos representar a forma

lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo". Teríamos que colocar-nos, como diziam os medievais, no ponto de vista de Deus, algo que é igualmente impossível, a menos que o próprio Deus o revelasse para nós.

Daí que as investigações sobre o sentido do mundo como totalidade não é assunto para o filósofo, mas para o místico: "O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico". A filosofia não tem nada a dizer sobre a forma lógica, já que a forma lógica é a condição de possibilidade de toda e qualquer figuração e não pode, ela mesma, ser afigurada. A forma lógica não se explica, se mostra, e "o que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito".

Ao invés de especular sobre a totalidade do mundo e da linguagem, a filosofia deveria ocupar-se de uma função mais modesta: a de esclarecer a linguagem e ajudar a formular proposições claras. Nas palavras de Wittgenstein (1998, p.24): "O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. (...) Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos".

Assim, quando alguém quiser dizer algo de metafísico como "ser" ou "essência", explicar-lhe que não conferiu um significado preciso ao que diz e sugerir que ele reconstrua sua proposição. Os filósofos deveriam resignar-se ao sétimo aforismo do *Tractatus* que diz que "sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar".

Todavia, não deixa de ser curioso que o próprio Wittgenstein teve de se valer de proposições gerais e metafísicas para expor suas teses. Ele afirma, por exemplo, que a totalidade das proposições é a linguagem; que a proposição é uma figuração da realidade; que os limites do mundo são os limites da minha linguagem etc. Ou seja, ele não se limita ao que se mostra, mas pretende falar sobre como as coisas são em sua totalidade.

Assim, o seu *Tractatus* deve também ser entendido como uma pretensão de dizer algo de metafísico e, portanto, um contra-senso. Para sair dessa, Wittgenstein usa a genial analogia da escada que deve ser jogada fora após se subir por ela. A filosofia é essa escada que ele usou para descrever a estrutura lógica do mundo e da linguagem. Feito isso, sua função está praticamente encerrada e Wittgenstein, coerente com seu pensamento, preferiu mergulhar em um silêncio que durou vários anos a continuar a dizer mais contra-sensos.

"Minhas proposições" - diz Wittgenstein (1998, p.24): "Elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas - por elas - para além delas". Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.

De acordo com Silva (2007), não esqueçamos que existiram duas fases diferentes na vida do pensador. Uma resultou na publicação de *Tractatus Logico-Philosophicus*, o seu primeiro livro, e outra, bem diferente, relatada em *Investigações Filosóficas*, publicada postumamente.

E o que será que está por trás de simples palavras, como "este ananás é muito agradável"? O pensamento? E que pensamento subjaz à frase? Imaginamos o sentido do que dizemos como sendo estranho, misterioso, oculto do nosso olhar. Mas nada está escondido. Está tudo à vista! Os filósofos é que turvam as águas (SILVA, 2007).

À primeira vista parece que Wittgenstein odeia a filosofia. Chega a dizer que a Filosofia não explica nada, não resolve qualquer problema do mundo.

Há problemas linguísticos, matemáticos, éticos, logísticos e religiosos, mas não há problemas genuinamente filosóficos. A filosofia é apenas um subproduto de uma incompreensão da linguagem, busca a essência do sentido. E tal coisa não existe, segundo o autor chegou a refletir. Inútil a Filosofia? Para Wittgenstein era mais uma terapia.

Mais curiosa era a sua visão, segundo a qual a Filosofia era uma alma que estava prisioneira dentro do próprio corpo, sem contato com os outros devido às barreiras impostas por terceiros. E ele queria libertar-se dessa prisão, porque não há nenhum significado especial. Somos aquilo que somos, porque partilhamos uma linguagem e uma forma de vida comum. Contudo, não deixa de dizer que, importante na Filosofia, é aquilo que ela pode questionar, articular, posição completamente contrária à que tinha defendido na sua "primeira" filosofia em *Tractatus Logico-Philosophicus* (SILVA, 2007).

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estamos vivendo num tempo em que as evidências são postas em questão. O mundo de sentido que nos gerou historicamente parece tender a desaparecer, pois sua validade é posta em dúvida. Diante disso, desconfia-se hoje da pretensão à racionalidade, que constitui o cerne deste mundo. E com ele parece desaparecer também aquela

atividade, que nele sempre pretendeu ser sua expressão mais radical, a filosofia enquanto interpretação da realidade onibrançante: desconfia-se hoje de um sentido unificador a partir de onde nós pudéssemos situar no todo de nossa existência. A partir dessa situação epocal, a caminhada, apresentada neste trabalho, da reviravolta linguística do pensamento contemporâneo faz emergir urgências para a reflexão filosófica hoje.

A razão perdeu sua evidência, de tal modo que a primeira tarefa da reflexão filosófica hoje tem a ver com a demonstração do caráter intrascendível da racionalidade. Isso significa dizer que a filosofia não pode apelar para evidências aceitas sem questionamento, porque condições de possibilidade de qualquer pensar e qualquer agir. Filosofia hoje significa, assim, em primeiro lugar, levar a sério as duas revoluções que marcaram o pensamento ocidental e questionaram a forma ingênua de refletir do pensamento clássico, ou seja, a reviravolta transcendental e sua radicalização na reviravolta linguística do pensamento contemporâneo.

A Filosofia tem de conciliar a necessidade apriorica com a contingência empírica a posteriori, ou seja, ela está interpelada a pensar uma necessidade que não exclui, mas, ao contrário, inclui a contingência. Então, filosofia é uma atividade simbólica, ou seja, aquela tematiza a conciliação dialética do a priori e do a posteriori, do necessário e do contingente, do transcendental e do empírico, do universal e do histórico, do incondicionado e do condicionado, da razão fundacional e da razão histórica.

A tensão básica que marca o pensar filosófico nos dias de hoje consiste em pensar como movimento contraditório, isto é, onde se incluem e excluem mutuamente, portanto, como mutuamente imbricadas duas tendências fundamentais: o fundamentalismo (a necessidade da fundamentação última) e a historicização da razão: numa palavra, a filosofia terá de tornar-se uma ontologia da historicidade e, assim, uma ontologia da liberdade. Nas palavras de M. Müller, a tarefa fundamental da filosofia hoje é efetivar o encontro entre metafísica e filosofia, isso entendido nem como conjuntivo nem como adversativo. O que importa é entender a metafísica como história e a verdadeira história como metafísica.

Trata-se, na realidade, de tematizar o sentido incondicionado na temporalidade da experiência histórica. É no horizonte da tensão ontológica, no seio da qual nos fazemos

homens, isto é, da tensão entre transcendentalidade e historicidade, que a filosofia é convidada a proferir sua palavra.

9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, René. “**Discurso do método**”, in Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1973.

GOLDMANN, Lucien. “**Pensamento dialético e sujeito transindividual**”, in *A Criação cultural na sociedade moderna*, São Paulo, Difel, 1972.

HAZARD, Paul. **La Crise de la conscience européenne**, Paris, Boivon, 1935.

HUME, David. “**Investigação sobre o entendimento humano**”, in *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1973.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda metafísica futura**, Lisboa, págs 36-37, Edições 70, 1982.

_____. **Crítica da razão pura**, In Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1983.

HABERMAS, Jürgen. “**A Filosofia como guardador de lugar e como intérprete**”, in *Consciência Moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.

HEGEL, G.W.F. **Prefácio de Princípios da filosofia do Direito**, in R. CORBISIER (org), *Hegel(textos escolhidos)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981.

LOCKE, John. “**Ensaio acerca do entendimento humano**”, in Os Pensadores, págs. 139-350, São Paulo, Abril Cultural, 1973.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

MARX, Karl. **Manuscritos de Paris**, México, Grijalbo, 1978.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de, **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**, Edições Loyola, São Paulo, 1996.

PEREIRA, Américo. **Da Filosofia da Linguagem no Crátilo de Platão**, Lusosofia, São Paulo, 2008.

SILVA, Josué Cândido da. **Filosofia da linguagem: Wittgenstein e a figuração do mundo**. Ilhéus/BA, 2007. Disponível em: <http://educacao.uol.com.br/disciplinas/filosofia/filosofia-da-linguagem-3-wittgenstein-e-a-figuracao-do-mundo.htm>. Acesso em 20 JAN. 2015.

WITTGENSTEIN, Ludwig. “**Tractatus Logico-Philosophicus**”. Tradução e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos, São Paulo: Edusp, 1998.