

COLEÇÃO  
AUSTREGÉSILO DE ATHAYDE



ACADEMIA BRASILEIRA  
DE LETRAS







ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS

*Nelson Saldanha*

 TEOLÓGICO, METAFÍSICO  
E POSITIVO.  
FILOSOFIA E EPISTEMOLOGIA  
NO OCIDENTE MODERNO

*Rio de Janeiro 2010*

COLEÇÃO AUSTREGÉSILO DE ATHAYDE  
ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS

Diretoria de 2010

Presidente: *Marcos Vinícios Vilaça*

Secretária-Geral: *Ana Maria Machado*

Primeiro-Secretário: *Domício Proença Filho*

Segundo-Secretário: *Luiz Paulo Horta*

Tesoureiro: *Murilo Melo Filho*

COMISSÃO DE PUBLICAÇÕES

*Antonio Carlos Secchin*

*José Murilo de Carvalho*

*Marco Maciel*

Produção editorial

*Monique Mendes*

Revisão

*Nelson Saldanha*

Projeto gráfico

*Victor Burton*

Editoração eletrônica

*Estúdio Castellani*

Catálogo na fonte:

Biblioteca da Academia Brasileira de Letras

---

SI62 Saldanha, Nelson, 1933-.

Teológico, metafísico e positivo : filosofia e epistemologia no ocidente moderno / Nelson Saldanha ; prefácio, Marcos Vinícios Vilaça. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2010. 108 p. ; 21 cm. (Austregésilo de Athayde ; v. 29)

ISBN 978-85-7440-147-8

I. Filosofia. I. Vilaça, Marcos Vinícios, 1939-. II. Título: Filosofia e epistemologia no ocidente moderno. III. Série.

CDD 190

Este pequeno livro foi o saldo de um projeto mais extenso, que problemas diversos não permitiram fosse inteiramente realizado. O autor agradece aos que fazem as edições da ABL, desde o presidente Cícero Sandroni à diligente Monique Mendes, pela publicação. E aproveita para homenagear os filhos e netos.



# Prefácio

MARCOS VINÍCIOS VILAÇA

**E**m *Teológico, Metafísico e Positivo. Filosofia e Epistemologia no Ocidente Moderno*, Nelson Saldanha, o grande intelectual e professor pernambucano abarca, com notável acuidade e poder de síntese, diversos temas que estão no próprio cerne da visão que tem de si próprio o mundo moderno, e de que modo e por que ele enverga tão disseminado adjetivo.

Após uma análise notável do legado comtiano, em seus acertos, erros e desvirtuações, Nelson Saldanha empreende uma profunda reflexão sobre a epistemologia, à qual se segue uma recuperação quase arqueológica de como a exacerbação do papel das ciências dentro do universo do conhecimento – iniciada com o positivismo, seguida pelo neopositivismo e pelas teorias da linguagem – procurou ameaçar até mesmo a especificidade da filosofia e de outras das mais altas atividades do espírito humano. A plethora do cientificismo – não da ciência –, ou seja, a extrapolação dos métodos e valores das ciências

exatas ou naturais para áreas do conhecimento perfeitamente alheias a eles, é, sem dúvida, uma das marcas e um dos estigmas limitadores do nosso tempo.

Partindo dos pré-socráticos e de Platão e Aristóteles, passando pelas figuras seminais de Bacon, Descartes, Spinoza, Kant e Hegel, chegando ao divisor de águas representado pelo autor do *Curso de Filosofia Positiva*, Nelson Saldanha acompanha os problemas da teoria do conhecimento, chegando, por um lado, em suas vertentes mais lógicas e racionalistas, a Husserl ou Carnap, ou, por outro, nas resistências à redução cientificista e ao tecnicismo planetário, a um Schopenhauer, um Kierkegaard, um Nietzsche ou um Bergson.

Livro que levanta mil questões, que toca no fundo dos maiores problemas do pensamento ocidental, a presente obra se revela como das mais instigantes para todos aqueles que se interessam pelas questões fulcrais do espírito.

## Nota Introdutória

*“este es (el historicismo) el descubrimiento copernicano de las ciencias del espíritu. (...) La mayoría de nosotros tiene tan poca conciencia de su historicismo como la tenía Monsieur Jourdain de su prosa” (E. Auerbach, Lenguaje literario y publico en la baja latinidad y en la edad media, Seix Barral, Barcelona 1969, pp: 12 e 13.*

A filosofia se situa, historicamente, como um conjunto de indagações específicas. Uma certa espécie de seres humanos dedica-se a ela, por meio do ensino ou do debate, desde a antiguidade (a oriental ou a “clássica”), fixando determinados itens como perguntas ou como respostas. A filosofia se acha basicamente nas perguntas, mas certas respostas se desdobram em perguntas novas. Através dos séculos isto veio formando um movimentado painel que repetidamente se reinterpreta. Dentro da história, a filosofia veio convivendo com for-

mas peculiares de saber; frequentemente formas ortodoxas, senão impositivas, como a(s) ciência(s) e a religião (teologia). O interrogar filosófico veio dividindo espaço com os dogmas teológicos e com as afirmações científicas. Onde e quando domina a teologia (“esta é que é a verdade”), é de suas certezas que se busca tirar a certeza filosófica. Com a consolidação da ciência, ou das ciências (em especial a dos métodos), tem-se outro contexto e tem-se obviamente a certeza científica como fundamento de todo pensar e até da ética e da política.

Ora, a filosofia não busca certezas. A compreensão das coisas que ela oferece é sempre relativa, corresponde a um saber no qual confluem o condicionamento empírico e a convicção que vem do pensar constante. A filosofia não tem que “disputar” com a religião nem com a ciência, ou as ciências, posto que ela não é “uma das” ciências. Os asseguramentos intelectuais (e conceituais) que dela se obtêm são de índole específica, são sempre passíveis de revisão e de recomeço. Daí que, mormente na época contemporânea, pouca importância tenham as definições, tão relevantes nos textos de Aristóteles (muitos ainda se afanam em definir, – definir a estética, a metafísica, o pensar).



A distinção entre atividades da inteligência humana, que ocupou Aristóteles e ocuparia na modernidade vários grandes pensadores, passou com Augusto Comte (antecedido por Turgot e D’Alembert) a ser um tema coligado ao dos progressos do saber. E com isso passou a ser uma distinção entre ciências, progressivamente constituídas.

Do século XVIII para o XIX, formou-se no Ocidente moderno uma visão evolutiva que, no fundo, refletia a laicização do pensamento

e colocava em sequência a teologia, a metafísica e a ciência: a ciência como meta e ideal, a metafísica como trecho intermediário, a teologia como ponto de partida. Mesmo vendo algo de arbitrário no esquema, e de questionável, há que aceitar-se que ele contém uma visão da história própria do intelectual iluminista.

Com o tempo esta visão da história se fundiu com a autoimagem do próprio Ocidente, e daí os repasses críticos cada vez mais numerosos. São repasses ditados pelas necessidades da crítica histórica, e são geralmente assediados por dificuldades, já provindas dos preconceitos doutrinários, já das complicações que correspondam à burocracia metodológica.

Recife, junho de 2008



# Sumário

Prefácio	<i>Marcos Vinícios Vilaça</i>	IX
Nota Introdutória		XI
<b>CAPÍTULO I</b>		
A historiografia e o conceito de “Ocidente moderno”		3
<b>CAPÍTULO II</b>		
Modernidade: Ocidente “moderno”		II
<b>CAPÍTULO III</b>		
A teoria dos três estágios		19
<b>CAPÍTULO IV</b>		
Teológico, metafísico e positivo: o legado de Comte dentro do século XIX		25
<b>CAPÍTULO V</b>		
“Crise da metafísica”, epistemologia e cientificismo		37
<b>CAPÍTULO VI</b>		
Percursos e problemas		49

CAPÍTULO VII

De novo a “modernidade” e a filosofia 61

POSFÁCIO I

Com algo à margem de um livro de Panofski 77

POSFÁCIO II

Filosofia e burocracia 83

∞ TEOLÓGICO, METAFÍSICO  
E POSITIVO. FILOSOFIA E  
EPISTEMOLOGIA NO  
OCIDENTE MODERNO



## *A historiografia e o conceito de “Ocidente moderno”*

**T**emos que descer (ou subir) ao tema revendo alguns conceitos. Nem poderia ser de outra forma. Vem-se verificando uma série de confusões e de abusos com relação a conceitos como Ocidente, modernidade, cultura, mundo moderno e outros. E também com relação a filosofia, epistemologia, gnosiologia e afins, dos quais trataremos adiante.

O velho hábito dos historiadores, de falar dos processos históricos com fases e datas, buscando nelas a inteligibilidade deles, fez com que se aludisse a um mundo antigo, a outro medieval e a outro moderno, deste derivando, conforme a linguagem dominante a partir do século XVIII, o “contemporâneo”. Tudo aparentemente simples, mas cheio de imprecisões e equívocos. Tais equívocos, denunciados ou corrigidos por Spengler e por outros autores mais ocupados com a compreensão cultural do que com as cronologias, prosseguiram contudo dentro da didática e mesmo fora dela: ficou assim o “moderno” começando com o **quattrocento**, ou com a Renascença (senão com o encontro

da Europa com as Américas); assim o “contemporâneo” começando com a Revolução Francesa, senão com o advento do Império Napoleônico, ou ainda com a Revolução Industrial.

Spengler, concisa e cortantemente, considerou “mesquinho e sem sentido” o uso das expressões **moderno** e **contemporâneo** para designar os períodos mencionados. Para ele a história dita mundial não existe; o que existe são as culturas, que são ao mesmo tempo contextos: cada uma com seu estágio de ascensão, seu apogeu e seu declínio. O Ocidente também, e mais ou menos um século antes (Spengler publicou a *Decadência* em 1918 e 1922) teria começado seu estágio de “civilização” e de decadência.

As alusões ao início da modernidade têm variado muito, sobretudo durante o século passado. Houve autores que o situaram à época do advento das máquinas e da automação; Henri Lefebvre, distinguindo com pouca clareza entre modernismo e modernidade, teceu uma série de vaguedades de algum modo interessantes<sup>1</sup>.

A nosso ver os começos do “mundo moderno”, que é continuação do medieval (como na Grécia os séculos IV e III A. C. foram continuação do VI e do V) corresponderam ao surgimento da **secularização** social e cultural que se esboçou no Ocidente com os séculos XIV e XV, mas sobretudo com o XVI (mais ou menos como se esboçou no universo helênico com os séculos V e IV). A secularização, como giro para uma concepção basicamente leiga do homem e do mundo, começou no Ocidente com a crítica do poder papal, do teocentrismo e do teologismo, e com a busca dos mode-

---

1  Henri Lefebvre, *Introdução à Modernidade*, trad. J. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, pp. 4 e segs.

los “clássicos” e portanto dos valores que eles conotavam. O incremento do comércio e o *essor* da vida urbana são aspectos complementares, embora indispensáveis; do mesmo modo a crise da Igreja romana. Da secularização, ou “com ela”, surgem o humanismo renascentista (com seu lado antropocêntrico) e o gradual prestígio do saber empírico, bem como do matemático. Importa repetir que em Descartes ocorreu o balisamento do **pensar** em termos gnosiológicos e dentro de um “discurso” (o do método) referente à ciência física: relevante como momento. E logo Copérnico, Galileu, Newton: a modernidade parcialmente iniciada com trabalhos científicos que seriam depois o *factum* da crítica de Kant. Mais tarde o pendor pelo método, aliado à necessidade de evitar o saber teológico (dois fulcros já presentes em Descartes) levarão à tendência **epistemológica** que será tão marcante na modernidade.



Mas, através dos séculos XVIII, do XIX e do XX, cresceriam as viagens e cresceria o afã comparativo que integrava em mapas e em nomes latinos (durante certo tempo) a notícia de terras distantes, e de usos e povos diferentes da Europa. Preparava-se com isto a imagem de uma nova geografia e de uma nova visão dos seres humanos, que depois ensinaria a criação da antropologia cultural (inclusive com Morgan e com Tylor), para a qual a curiosidade dos românticos também contribuiu<sup>2</sup>.

---

2 ☞ Uma oportuna apresentação de textos em Celso Castro (org.), *Evolucionismo Cultural. Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Trad. M. Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

E depois surgiu, com os neokantianos, o conceito de ciências do espírito (termo que certa didática internacional converteria em “ciências sociais”), na discussão de cujos fundamentos seriam englobados vários componentes do pensar oitocentista.



A formação do orbe histórico que seria chamado **Ocidente** envolveu uma série de etapas vindas do Renascimento – e portanto da secularização –, etapas que podem ser vistas como sucessivas **tomadas de consciência** histórica. De logo o próprio Renascimento, ao trazer consigo a cultura humanística, ao repudiar certos traços da Idade Média; por outro lado a chegada dos brancos às Américas, reformulando as “cartas” e redirecionando as rotas marítimas. Outro ponto crucial foi o iluminismo (cuja crítica se tornou moda no século XX), e com ele as revoluções ditas liberal – burguesas, a Francesa em especial. E durante o século XIX o romantismo, com seu amor pelo passado (ou pelos passados), bem como o evolucionismo, afirmando suas leis amplas e implacáveis. No século XX a Revolução Russa (1917), as duas “Grandes Guerras” (1914-1918 e 1939-1945), e depois uma vasta sucessão de conflitos. Na transição para o século XX, alguns brilhos peculiares como a *belle époque* (e o “modernismo”), o surrealismo e outras coisas.

Com Napoleão no Egito se teve um momento de eloquente contagem cronológica (“quarenta séculos vos contemplam”); e se teve, no

---

3  Cf. Pitirim Sorokin, *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, trad. E. Terrón. Madrid: Aguilar, 1956.

próprio Egito e por outras partes, a apaixonante formação da arqueologia. Na revolução russa de 1917, como ocorre com quase todas as grandes revoluções, a veledade de refazer a natureza humana; e também, na Europa das primeiras décadas do noventa, a gênese do historicismo, que, em paralelo com a teoria das culturas, tanta relevância teria na reinterpretação da vida dos homens e das sociedades<sup>3</sup>.



Muitos insistem, ainda, em incluir no Ocidente os gregos (e romanos). Desde 1867 (*La cité antique*), Fustel de Coulanges compreendeu que a grega e a romana foram a mesma cultura: os mesmo deuses, embora com nomes diferentes, o mesmo estilo na arquitetura e nas artes em geral, o mesmo *ethos*, as mesmas instituições. De Danilevski e Spengler em diante, ficou claro que o Ocidente é outra coisa, embora contendo algumas sobrevivências da cultura **antiga**, o que, aliás, a visão spengleriana não admitia, pois para o autor da *Decadência do Ocidente* as culturas são orbes estanques, sendo “pseudomorfofos” os contextos onde aparecem imitações ou assimilações, como ocorreu com os artistas do Renascimento, que julgavam estar reassumindo as formas clássicas<sup>4</sup>. O Ocidente, que certos autores entendem resultante da fusão do legado romano com a espiritualidade cristã e com o potencial dos povos germânicos (e foi mais ou menos isto), teve na erroneamente chamada Idade Média o seu período de formação, desdobrando seu *élan* criador durante as monarquias “absolutas” dos séculos XVI, XVII e XVIII. No século XIX começariam os momentos de apogeu e de declínio.

---

4 ☞ Ver Arthur Herman, *A Ideia de Decadência na História Ocidental*, trad. C. Azevedo e P. Soares. São Paulo: Record, 1999.

Apontados os limites históricos fundamentais entre o Ocidente e a cultura “antiga”, podemos aludir, antecipando algo que será tratado adiante, a alguns itens diferenciadores específicos. Na **filosofia** grega (e romana) encontramos uma concepção abrangente, que se refere à teoria e à prática, isto é, ao pensar e ao viver: o filósofo busca a sabedoria, valoriza a felicidade, reúne a discussão teórica e a reflexão sobre o bem. Isto se acha em Sócrates e Platão, como em Sêneca e Cícero. No Ocidente, principalmente o moderno, o filósofo cuida, sobretudo do saber, e da análise do saber. É quase por uma concessão que ele alude à moral e às coisas da vida (uma das “novidades” do existencialismo foi, no século XX, tratar da vida e de certas opções morais concretas). Este *penchant* metodológico e epistemológico do pensamento ocidental moderno se torna, em alguns casos, agudo e exacerbado.

Por toda a história do pensamento antigo, prevaleceu o ideal da estabilidade, da unidade e da imutabilidade: em certos casos se identificava a mudança com a degeneração ou corrupção (na teoria dos regimes políticos, por exemplo). O ser parmenídico parece ter subsistido como modelo do pensar. No Ocidente, mormente o moderno, a imagem das coisas é sempre plural e instável (“oh coisas, todas vãs, todas mutáveis” queixava-se no século XVI o poeta Sá de Miranda), e a partir de certo ponto a ideia de progresso, o inexorável progresso – do qual voltaremos a falar –, será a grande e impulsionante convicção dos intelectuais. O progresso, mas também, depois, a alteração levando à decadência: presença reiterada da ideia de decadência<sup>5</sup>.



---

5  Edward Said, *Cultura e Imperialismo*, trad. D. Bottman. São Paulo: s.e., 1995.

A teoria das culturas representa o Ocidente como uma cultura como outras: o Egito, a Babilônia, a China, a Pérsia, a Grécia. E o representa com uma trajetória igual à das outras: origens, apogeu, declínio. O que ocorreu com o Ocidente, mais do que com as demais culturas (mesmo a greco-romana) é que a partir de certo ponto ele foi absorvendo temas e problemas vindos de **outros** orbes culturais, por conta de contactos os mais diversos, inclusive conquistas e conflitos. A fase denominada “moderna”, que se entende como a que começa após o Renascimento (e também após a chegada dos ocidentais às “Américas”), é aquela em que o Ocidente mais acumularia notícias de outros mundos: o dos árabes (conhecido e combatido/assimilado desde a Idade Média), os das antiguidades (asiática e greco-romana), os africanos, os das Américas. São mundos culturais cujas formas e cujos conteúdos os europeus passam a **comparar** com os seus. Isto ocorre durante os séculos ditos modernos e contemporâneos, mas é, sobretudo durante o XIX e XX que os contactos se aprofundam, nomeadamente através da arqueologia: o Ocidente, nesses dois séculos, começa seu processo de decadência e ao mesmo tempo desenvolve o conhecimento do passado de várias outras culturas. A expansão e o imperialismo, protagonizados por diversas nações europeias entre os séculos XVI e XX,<sup>6</sup> coincidem, **grosso modo**, com a tomada de conhecimen-

---

6 ☞ Théophile Gautier, escrevendo sobre Baudelaire, aludiu ao “estilo de decadência”, que, ao contrário do clássico, “admite a sombra, e nesta sombra se movem confusamente as larvas das superstições, os fantasmas da insônia, os terrores noturnos, sonhos monstruosos e fantasias obscuras” (*Notice*, em *Les fleurs du mal*, Paris: ed. Calmann-Lévy, s.d., p. 17). — Para Baudelaire, “a modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável. Houve uma modernidade para cada pintor antigo” (*Sobre a Modernidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, pág. 25).

to de escritas, de edifícios (ou ruínas), de estradas, de um mundo de dados sobre culturas e civilizações<sup>7</sup>.

É possível que tudo isto se relacione com a especial vocação do espírito ocidental para o conhecimento **histórico** (maior do que o de qualquer outra cultura, ao que parece). É possível, e isto deve ficar aqui como registro provisório, que a esta vocação tenha correspondido, no plano do “pensamento” propriamente dito, uma especial inclinação para ponderar origens, para examinar caminhos e semelhanças, para comparar expressões. Algo como uma tendência a teorizar sobre o conhecimento, tanto quanto falar sobre os objetos mesmos.

---

7  Evidentemente que nas reflexões sobre a teologia, durante a chamada Idade Média, já se pode observar algum sentido epistemológico. Assim em Hugo de São Vitor (século XII), embora caiba aos historiadores anotar que sua ideia das relações entre a teologia e as ciências tem mais sentido ético do que epistemológico. Cf. Felipe Silva, “Teologia e teoria das ciências em Hugo de S. Vitor” em *Medievalia. Textos e Estudos*, Univ. do Porto, n. 21, 2002.

## *Modernidade: Ocidente “moderno”*

A pesar da opinião de certos autores, segundo a qual teriam ocorrido, nas diversas culturas, outras tantas modernidades (e outros tantos declínios), o “moderno” propriamente dito é, para nós modernos pelo menos, um tempo do mundo ocidental. Vico falou em três etapas que cada “nação” atravessaria, ou seja, a divina, a heróica e a humana; Goethe viria a pensar em algo semelhante. O autor da *Decadência do Ocidente* entendia que uma cultura, ao encetar o período de declínio, vem a tornar-se “civilização”, perdendo o “jorro criativo” e repetindo ou refazendo soluções passadas.

É convincente mencionar, de qualquer modo, uma modernidade egípcia (dentro do que chamamos Egito “antigo”), correspondente às dinastias finais; ou uma modernidade grega, equivalente aos séculos ao “helenismo” e do declínio da *polis*. A Grécia dos séculos V ou IV A. C. em diante entrou na era secularizada (sempre se cita o livro de Wilhelm Nestle, *Do Mito ao Logos*), e a vida histórica do mundo helênico após Alexandre teve componentes distintos dos “tempos heróicos”

(*Heldenzeiten*). Mas, repetindo, é no Ocidente posterior a Maquiavel e a Leonardo que se estabelece o padrão que Cellarius chamou *modernus*.

Tradicionalmente a noção da história (ou de “idade”) moderna tem abarcado a época do Renascimento (capitalismo, humanismo, reforma) e dos “descobrimentos”, indo até à Revolução Francesa (à Industrial, para certos autores) ou até Napoleão; e incluindo, no plano especificamente cultural, o “alto racionalismo” e o classicismo. Com isso o **moderno**, em senso amplo, abrange o mercantilismo e a política absolutista, estendendo-se até o iluminismo e o próprio romantismo: modernidade da guilhotina e do Código Civil, de Delacroix e de Liszt. No século XIX, os **ismos** posteriores ao romantismo foram como renovações, inclusive o socialismo e o impressionismo; na transição para o XX o *Art Nouveau* foi o **cri** mais agudo do “modernismo” (um tardio modernismo) e ao mesmo tempo um ponto de declínio<sup>1</sup>.

A diferença dessas coisas todas entre si não é menor do que a existente entre as expressões do século XIX e as do XX: mas muitos pensadores do novecentos não tiveram em conta o componente **decadência**, e daí que certas realidades foram entendidas (e continuam sendo) como “já não tão” modernas. Daí aliás o recurso ao termo “pós-moderno”, uma *niaiserie* de que falaremos adiante.

Já foi observado que o Ocidente tem sido uma cultura de leitores. Em outros termos, uma cultura de livros, na qual a consciência histó-

---

I  Moderno e modernidade, escrevíamos em outra obra, são termos próprios da linguagem com a qual o Ocidente alude a si mesmo, entre a percepção das alterações históricas e a necessidade de atribuir alguma permanência à sua própria imagem. Cf. *Filosofia do Direito*, 2.<sup>a</sup> edição. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, pp. 191-192.

rica cresceu com o advento da imprensa, senão antes, com a passagem da tradição oral para a expressão escrita: registros eclesiásticos e narrativas heróicas dentro das chamadas *dark ages*<sup>2</sup>.



**Moderno**, agora com alusão ao caso do Ocidente, é o trecho histórico cuja autoimagem envolve uma referência ao **progresso**, ou seja, à crença no progresso.

Em outros contextos terá ocorrido alguma alteração (de estruturas ou de valores) que se possa chamar “progresso”: assim na Grécia após as Guerras Pérsicas, assim entre os árabes após a organização do império. Mas aqui nos referimos às alterações acompanhadas de um pensamento aprovador, um pensamento que situa os acréscimos ou as novidades em um nível de superioridade em relação ao que se tinha anteriormente<sup>3</sup>.

Os tempos “modernos” **saem** de um contexto necessariamente visto como **anterior**, e isto envolve um mínimo de atenção para com a **mudança** das coisas e para com a gradativa chegada (que é a um tempo movimento e situação) a um estágio seguinte – ou a estágios seguintes. O moderno inclui em sua autoconsciência a ideia de **posterioridade**. Ele confirma o tempo histórico, do qual por outro lado vem a ser resultado. O tempo histórico existe para isto, ele se entende como ocasião das mudanças que **trazem** (ou que são) sucessividades. No medi-

---

2  Lucien Febvre e Henri-Jean Martin, *L'apparition du livre*. Albin Michel, 1971. Sempre marcantes nas origens, as conotações teológicas e jurídicas.

3  Cf. Paolo Rossi, em *Naufrágios sem Espectador. A Ideia de Progresso*, trad. A. Lorenzini. São Paulo: Unesp, 2000.

evo, parece, os homens não sentiam isto: habitavam um mundo feito de formas dadas, coisas idênticas a si mesmas desde a criação do mundo; o rei, os nobres, a gleba, os castelos, a Igreja, a morte. O processo de secularização se manifestou nisso também: caindo o homem, em nova queda posterior à de Adão e Eva, achou-se privado das transcendências e obrigado a **fazer** as coisas, e refazê-las. Fazer e refazer o governo, a Igreja, a gleba, a vida e a morte<sup>4</sup>.

A autoimagem das sociedades secularizadas continuou incluindo a religião e a monarquia, mas tudo agora necessitando do pensar humano, da **palavra** e do debate. Aí começam os conflitos e as crises, e aos poucos tudo se torna passível de exame; na literatura dos séculos XVI e XVII, na teoria política, na atitude dos cientistas perpassa um misto de dúvida, que atinge as crenças milenares, e de ousadia. Assim a ousadia de Giordano Bruno e a de Galileu (embora diferentes), assim a dúvida de Descartes e as irreverências de Rabelais.

É importante entender como tomadas de consciência tais manifestações, que, em diferentes graus, marcam a alteração do espírito ocidental assumindo o **moderno**. A “modernidade” do Ocidente moderno é de fato uma tomada de consciência<sup>5</sup>. Na Europa medieval, ou seja, no primeiro grande período do Ocidente, a autoimagem se referia à *christianitas*: a comunidade dos povos e das pessoas unidas pelo batismo e pela pertinência a uma *Ecclesia*.

---

4  Cf. Nelson Saldanha, *Secularização e Democracia. Sobre a Relação entre Formas de Governo e Contextos Culturais*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

5  Com um pouco de exagero, escreveu Joaquim de Carvalho: “A modernidade nasceu no dia em que o homem se reconheceu diverso do mundo e pôde provar a solidão imensa que o envolve: um universo silencioso, descolorido, inodoro, insípido e não constituído por coisas” (*Obra Completa*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1978, volume I, Tomo I, p. 357).

O mundo moderno, que é, sendo ainda Ocidente, uma continuação do medieval (centralmente a Europa, com as línguas românicas, com as mesmas nações, com valores comuns), se mostra moderno pela gradativa adoção da crença no **progresso** – tocamos no tema algo acima – e pela visão secularizada da vida. Aos poucos a relação com o “Novo Mundo” se faz parte integrante da vida de uns poucos países mais fortes, e com isto aumentam a extensão e os problemas do Ocidente.

O **moderno** é o mundo ocidental autoconsciente das fronteiras intercontinentais, bem como das semelhanças e dessemelhanças que agitam por dentro o “ser” ocidental. O maniqueísmo, que existiu ao tempo das cruzadas e das heresias, foi aos poucos convertendo-se em aceitação de diferenças, inclusive as dos povos estranhos, como ocorreu com a aceitação do Oriente, desde o livro de Marco Polo às *chinoiseries* dos tempos de Montesquieu e de Voltaire. O Oriente cujas palmeiras e cujos turbantes ainda apareceriam nas telas de Delacroix e de Bleichel. Destes contactos extracontinentais surgiriam, com o tempo, as bases da arqueologia (mencionamo-lo acima) e do método comparativo, que no novecentos se tornaria tão relevante nas ciências sociais<sup>6</sup>.



Os tempos que começam com o fim da chamada “Idade Média” são os do declínio da feudalidade e da criação do capitalismo; tempos da revisão do passado clássico, com o entusiasmo “humanístico” pela

---

6  Cf. Edward Said, *Orientalismo. O Oriente como Invenção do Ocidente*. Trad. T. R. Bueno. São Paulo: s.e., 1990. Sobre as Alterações Culturais na Transição ao Século XVIII, Paul Hazard. *A Crise da Consciência Europeia*, trad. Oscar Lopes. Lisboa: 1948.

cultura grega e romana. Centenas de livros têm tratado disso, aludindo também ao advento de uma vida urbana (mais urbana do que a dos séculos anteriores) e da formação do Estado nacional, com as monarquias ditas absolutas.

Caberá aqui outra citação literária. Em seu conhecido soneto XXXI (do livro *Les Regrets*, de 1558), no qual celebra seu retorno a casa, Joachim du Bellay<sup>7</sup> contrapõe aos mármore romanos a “ardósia fina”, e ao “Tibre latino” o *Loire* francês. Naqueles versos exemplares se tem implicitamente a recusa do universalismo dos antigos e o elogio da “cor local” francesa, bem como a consciência sentimental de seu território (*la douceur angevine*). Em outros escritores da época encontra-se expressada uma recusa análoga, inclusive com a sátira ao monaquismo medieval no Gargantua e no Pantagruel. Mas em Du Bellay há uma consciência quase angustiada do caráter específico do seu mundo.



O “moderno” apareceu, portanto, como uma tomada de consciência. Ainda na primeira parte da Idade Média, surgira no orbe europeu a ideia do **Ano Mil**, carregada de temores. Era o *quiliassmo*<sup>8</sup>. Um testemunho clássico a respeito é o *Enchiridion super apocalypsim* de Joaquim da Fiore, religioso calabês do século XII: uma obra na qual reaparecem expressões da visão cristã do tempo e grande parte da simbologia da igreja<sup>9</sup>

---

7  J. du Bellay, *Oeuvres choisies*. Paris: Larousse, 1946. *Les regrets*, Soneto XXXI, pp. 70-71.

8  O tema levaria à “querela dos antigos e dos modernos” em cujo debate interviriam vários escritores franceses, inclusive Perrault, que publicou em 1688 o *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui concerne les arts et les sciences*.

9  *Gioacchino da Fiore sull'apocalisse*, trad. A. Tagliapietra (bilingue). Milão: Feltrinelli, 1994.

A referência ao novo Milênio, ali, é fruto de um contexto teológico, muito diferente da formação de um tempo novo, que viria com o Humanismo e com o Renascimento. A tomada de consciência do moderno, a respeito do qual aludimos a Du Bellay e a Perrault (ou seja, à querela dos Antigos e dos Modernos), desdobrou-se nos séculos XVIII e XIX, através do Iluminismo e do Romantismo (apesar do medievalismo de certos românticos), com o prosseguimento da ideia de progresso e com as revoluções sociais do tempo de Victor Hugo. Podemos deste modo falar de **momentos da modernidade**, que vão até o século XX: neste, que é justamente quando se tornam mais perceptíveis as crises do Ocidente, começa-se a questionar o “moderno” – se bem em termos e com fundamentos sempre **modernos**<sup>10</sup>.

Dissemos que a modernidade dos modernos é basicamente uma tomada de consciência, inclusive nos sentido de que esta ocorre ao tempo em que começa a crescer a **consciência histórica** no Ocidente. Uma consciência histórica que, já o vimos, se volta desde cedo para a comparação com os “antigos”. Também na chamada Idade Média se teve a notícia dos antigos, e com ela ocorreu o registro de muitos eventos históricos, mas nenhuma cultura como a ocidental, em sua modernidade, desenvolveu algo como um radical sentido de historicidade. Para tanto houve a **secularização**, com a qual o enfraquecimento das referências teológicas levou os homens a encarar muitas coisas como obra sua; e houve, um tanto a partir daí, a ideia de **progresso**, que alguém já comparou a uma versão leiga da divina providência.

---

10  Ortega, que em 1916 se intitulava “nada moderno pero muy siglo XX”, considerava ousadia e presunção o fato de uma época chamar-se a si mesma moderna (“Verdad y perspectiva”, em *El Espectador*, 4.<sup>a</sup> edição. Madrid: Biblioteca Nueva, 1966, pp. 27 e 30).



## *A teoria dos três estágios*

Mencionamos há pouco a “consciência histórica”, que se diria latente na cultura ocidental, e que se aprofundaria nos tempos ditos modernos. O aumento dessa consciência, componente inequívoco dentro da vida cultural moderna, ocorreu paralelamente à secularização cultural e à formação da ideia de **progresso**. É sintomático que Francis Bacon tenha formulado, no século XVII, este breve, mas expressivo quadro das etapas percorridas pelos Estados e pelos Impérios: nos primeiros tempos florescem as armas, depois se desenvolve a cultura, em um terceiro estágio ambas as coisas, e na decadência preponderam a técnica e o comércio<sup>1</sup>. Com efeito, o “Ocidente”, que começou a se formar mais ou menos nos primeiros séculos da era cristã, atravessou um período teológico, que se estendeu até o chamado Renascimento, e ingressou a partir daí em um período secularizado.

As mudanças históricas são obviamente complexas. Além das variações de ritmo (Braudel aludiu às diferentes **durações**), há trechos em

---

I  Apud Paolo Rossi, *Naufrágios sem Espectador. A Ideia de Progresso*, op cit., p. 37.

que ocorre um número especificamente maior de componentes (deixemos o termo “fatores” para o pensamento do século XIX); a passagem à modernidade terá sido um deles. Com o começo da secularização (**grosso modo** os séculos XVI e XVII), iniciou-se uma série de **momentos** que vieram fazendo e refazendo o mundo ocidental: assim o advento do debate sobre formas de governo, um debate “burguês” comprometido com a laicização cultural e com a incipiente crise das monarquias. Assim o capitalismo e tudo o mais que sempre se menciona a propósito; assim, depois, a Revolução Industrial, a Revolução Francesa, a *montée* napoleônica. A nosso ver tudo isto está dentro da modernidade, o que não impede que tenha sido criada a expressão “história contemporânea” para designar os tempos posteriores à Bastilha ou a Bonaparte. No fundo os dois termos são criticáveis (Spengler os demoliu com duas palavras), mas **moderno** parece ter mais peso e mais amplitude: ele se refere ao mundo de novidades que cresceu com a secularização, e com o novo *modus* que passou a marcar a vida das pessoas.



A ideia de **progresso**, vigente no século XVIII, logo se vinculou às imagens históricas que iam aparecendo a partir de viagens e escavações: notícia de civilizações muito antigas, de línguas e de escritas, de arquiteturas e de expressões políticas. Entre estes valores, os existentes nas variantes da forma monárquica e da organização religiosa na antiguidade oriental, bem como as perturbadoras alusões à democracia na Grécia antiga <sup>2</sup>.

---

2  Christopher Dawson, *Progresso e Religião*. Coimbra: A Amado, 1943; Giacomo Marramao, *Poder e Secularização. As Categorias do Tempo*. Trad. G. Andrade. São Paulo: Unesp, 1995.

O conhecimento de outros povos, inclusive os do passado, era, durante o medievo, limitado pela autoconsciência da cristandade. Além disso ainda não estavam amadurecidas as estruturas fundantes do próprio Ocidente: somente a partir do **quattrocento** (e do **cinquecento**) principiaram a surgir mapas e dados suficientes para situar as cidades europeias, elas e seus territórios nacionais, em face da latente ameaça dos povos não-cristãos. Crescia, entretanto, a consciência da unidade que uniria as nações ocidentais entre si: o cristianismo, as línguas, herdeiras do latim, e o próprio latim constante do saber e do culto. Coincidiram, historicamente, a sensação de ser distinto do medievo e a de ser um contínuo com ele: sabiam-se parte da cristandade os reis e os prelados. Por outro lado a consciência de ser **Ocidente** (obviamente antes do nome) veio junto com os inícios da consciência de ser **moderno**: de certa forma o ainda recente passado medieval, com castelos e catedrais, foi resgatado aos poucos pelos intelectuais, e integrado na auto-imagem do ser cristão e europeu.

É como se a ideia grega de uma “ascensão” fosse retomada dentro da imagem do progresso: ambiguidade da imagem das relações do “antigo” com o moderno, que permaneceria dentro da linguagem moderna até hoje. A ideia de **progresso** atribuía ao suceder-se dos tempos um caráter de incessante aperfeiçoamento<sup>3</sup>, tal como a de **evolução** – que iria dominar o século XIX – assimilaria a experiência humana, nas

---

3 ☞ Vide P. Rossi, *op.cit.*, e também *Los filósofos y las máquinas. 1400-1700*. Barcelona: Labor, 1966. – Do crescente prestígio da ideia de progresso viria a pretensão, de cada ideologia, de intitular-se “progressista” (ou “avançada”) em relação às outras, dentro de um esquema *a priori*. Uma exposição histórica a um tempo minudente e sintética em Jacques Le Goff, “Progresso/Reacção”, em *Enciclopédia Einaudi*, vol. I (Memória-História). ed. Imp. Nacional – Casa da Moeda, 1984.

sociedades históricas, às alterações das espécies (animais e vegetais) e às transformações do próprio mundo mineral.



Deste conjunto de tendências intelectuais nasceriam as ciências sociais contemporâneas. Entre elas, centralmente, a sociologia, criada com base em um pronunciamento epistemológico: para Augusto Comte, com efeito, as ciências surgem umas depois das outras e **sobem**, ao crescer em complexidade, até a ciência que a todas pressupõe<sup>4</sup>. As ciências constituiriam uma hierarquia, como acentuaria Littré, e a “filosofia das ciências” trataria precisamente da “subordinação das ciências entre si”<sup>5</sup>.



Para Comte, que dentro de seus equívocos viu muito bem certas coisas, o “estado teológico”, o “estado metafísico” e o “estado positivo” eram realmente três **métodos de filosofar**: o método teológico, o metafísico e o científico<sup>6</sup>. Para ele, o segundo se parecia muito com o

---

4  Sobre Comte, v. Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Trad. W. Roces. México, Buenos Aires: FCE, 1948, vol. III, pp. 16 e segs., inclusive distinguindo seu pensamento do de Stuart Mill e aproximando-o do de Hegel. – Cf. também Eugénio Imaz, em *Topia y Utopia*. Tezontle: FCE, 1946, p. 105: “Ele (Comte) e Hegel são os dois caminhos grandes que confluem em nossa época e lhe marcam a encruzilhada”.

5  Émile Littré, *La science au point de vue philosophique*. Paris: Perrin, 1884, Prefácio, pp. II e VII.

6  A. Comte. *Cours de Philosophie Positive* ( 1.º e 2.º leçons). Paris: Larousse, 1946, pp. 19 e segs.

primeiro (pois não seria “no fundo, senão uma simples modificação” dele). O terceiro, positivo ou científico, seria o estágio “fixo e definitivo” da inteligência humana.

Depois de várias décadas de críticas a Comte, sobretudo em torno do fato de que o advento de uma filosofia “metafísica” não teria, necessariamente, de eliminar a religião, nem a “chegada” a um estágio científico deveria cancelar a metafísica, e depois dos vários balanços produzidos pelos historiadores do pensamento moderno, pode-se encontrar, no pensador de Montpellier (e por trás de seus caprichos), alguns acertos muito relevantes. Desde logo se compararmos sua alusão à passagem do estágio teológico ao metafísico com as referências que depois foram feitas à transição do *mito* ao *logos*; isto é, à **secularização** cultural mencionada por tantos autores durante o século XX. A secularização grega e depois a europeia. E também com a referência de Max Weber à desmágicação, **Entzäuberung**. Não seria então, o clima intelectual vivido pelo Ocidente depois do iluminismo e, sobretudo no século XIX, algo gratuito, mas sim um resultado do declínio do teologismo medieval, e do crescimento do racionalismo laico, cedo desdobrado em empenho científico.

Na exposição de Comte, no *Cours de Philosophie Positive*, ocorre primeiro a separação entre a teologia e a filosofia, ou seja, entre o primeiro e o segundo estágios da “inteligência humana”, e depois a passagem do metafísico ao positivo<sup>6</sup> (deixemos sem comentário, ao menos por enquanto, a monolinearidade do esquema). O filósofo reconhece que o período teológico perdura por um tempo dentro do metafísico — parecem-lhe os mais semelhantes entre si —, como o metafísico dentro do científico. De qualquer sorte a imagem que ficou, predominantemente, de sua descrição das fases, é a de uma sucessão clara, na qual as

coisas se encaminham para uma inexorável entronização do estágio positivo-científico.

Corretamente intuiu Comte que a diferença entre o teológico e o metafísico era **menor** do que aquela que se dá entre este e o positivo.

A oposição do espírito positivo ao metafísico foi também uma oposição ao teológico, já pelos “restos” deste contidos naquele, já porque a evolução da “inteligência humana” envolvia uma liquidação de todas as formas “superadas” de saber<sup>7</sup>. Na “superação” do estado teológico pelo metafísico, a metafísica conserva elementos do pensar teológico: assim o vemos no poema de Parmênides e nas citações literárias de Platão<sup>8</sup>. A história se faz de assimilações que completam e confirmam os antagonismos: assim o viu Hegel.

No século XIX, a crença na ciência, vinda do iluminismo e reformulada por Comte, chegou a uma espécie de **epistemocracia**. Renan propôs um governo de cientistas, e Berthelot, um ilustre químico, afirmava que a própria moral deveria ser ditada pela ciência (entenda-se, ciência positiva). É curioso como pensadores antimetafísicos chegaram a conclusões comparáveis, de algum modo, às ideias de Platão sobre o governo dos sábios<sup>9</sup>.

---

7  Entusiasmado com sua própria terminologia, diz entretanto Comte, antecipando aliás a “lei biogenética” de Haeckel: “chacun de nous (...) a été successivement (...) théologien dans son enfance, métaphysicien dans sa jeunesse, physicien dans sa virilité” (*Cours*, ed. cit., p. 23). – Para o mais, Lelita Oliveira Benoit, *Sociologia Comteana. Gênese e Porvir*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

8  Comte preocupou-se com as relações entre os estágios do período teológico (fetichista, politeísta, monoteísta) e os outros componentes da vida intelectual: cf. *Système de politique positive, ou Traité de Sociologie instituant la Religion de l’Humanité*. Paris: L. Mathias e Carilian – Goeury, julho de 1851), por exemplo pp. 274 e segs.

9  M. Berthelot. *Science et Morale*. 2.<sup>a</sup> edição. Paris: Calmann Levy, 1897.

## *Teológico, metafísico e positivo: o legado de Comte dentro do século XIX*

**R**etornemos ao processo de secularização. Faltou a Spengler, em sua genial descrição das fases e da morfologia das grandes culturas, aludir à secularização, que ocorreu de modo exemplar na Grécia e no Ocidente, e que pode ser vista, de algum modo, em outras culturas, a babilônica por exemplo<sup>1</sup>. Christopher Dawson, um dos primeiros a tratar sistematicamente do assunto, dedicou em seu livro *Progresso e Religião* um capítulo inteiro à “secularização da cultura ocidental”<sup>2</sup>.

Apesar de falar, em certas passagens, da “modernidade” ocorrente em algumas das culturas, Spengler não mencionou o conceito de secularização.

---

1 ♡ Rivka Harris, “On the process of secularization under Hamurapi”, em *Journal of cuneiform studies*, n. 15, 1961; Thorkild Jacobsen, “Primitive democracy in ancient Mesopotamia”, em *Journal of near eastern studies*, n. 3, 1943.

2 ♡ Christopher Dawson, *Progresso e Religião*, cit., cap. V.

A passagem do Ocidente teológico ao secularizado equivaleu à aparição do termo “Europa” substituindo a alusão à “cristandade” (*respublica christiana*)<sup>3</sup>.



O intelectual do Renascimento, que não tinha de saber alemão e inglês, mas grego e latim, dispunha de uma visão mais próxima e mais direta da “antiguidade”: ele convivia com seus restos ainda recentes. Mais ainda em relação à “Idade Média”. Ou melhor: quanto a esta, o que havia era uma continuidade vivente, e só com relação a certos aspectos se falava da diferença com relação ao vivido e pensado nos tempos de Dante e de Petrarca. Nos séculos XVII e XVIII a arte já se distanciara bastante do gótico, e os mármores clássicos eram vistos como meros modelos: ilustres mas passados. Os textos gregos e romanos já não eram, agora, pura “inspiração” para filósofos e poetas, mas também material para filólogos. De fato a “erudição” sempre começa como filologia.

A secularização como que distanciou e imobilizou as coisas passadas, e chamou os pensadores a encarar com certa desconfiança as obras dos doutores da Igreja, e a delimitar como objetos especiais os pedaços do legado greco-romano: uma página de Aristóteles, ou mesmo de Cícero, podia ser incorporada à discussão de tal ou qual assunto, mas como uma peça “aceita” ou admitida. O olhar erudito

---

3  Para o tema, um tanto difusamente embora, o verbete (?) *Império*, em Jacques Le Goff e J. C. Schmitt, *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Volume I, princ. p. 611. Bauru: Eduse, 2006.

catalogava as coisas. A secularização, aos poucos, e, sobretudo após o Iluminismo, levou os homens ao mais perguntar do que afirmar: o pensamento moderno, de certo modo, começa com Descartes – em parte ao menos – e com suas dúvidas metódicas e artificiosas, porém fundantes.



Neste ponto vale deter-se sobre o termo “secularização” e sobre a palavra século, *saeculum*, usada e pensada desde os romanos indicando algo distinto da eternidade: o século como correlato do mundo e do mundano, como o profano, o vivido pelos homens nas suas limitações. *Mundus* e *terminus*, o mundo e a finitude. Com este enfoque se tem o homem, que sempre administrou a visão teológica das coisas, passando a construir uma visão leiga, e passando de um pensamento dependente da teologia a outro que pretende (ao menos pretende) independê-la (o homem no mundo: muito antes de “O ser e o tempo”). Vale assinalar a grande responsabilidade que representou para os homens viver conscientemente esta condição, sem receber as coisas como dadas, tendo de fazê-las: a dúvida, as ideias, a crítica. Spinoza, em 1663, usou o termo *ignorantiae asyllum* para designar a “vontade de Deus”, na qual os homens, sem o saber suficiente, colocavam a fonte do que lhes acontecia.



Ao mencionar os elementos históricos que aos poucos compuseram o chamado mundo moderno, inclui-se sempre a criação do protestan-

tismo. Cisão na Igreja cristã, crise na respectiva teologia, influência no *ethos* de vários países. Como se sabe, Max Weber estudou a correlação entre o protestantismo como ética e o capitalismo como *Weltanschauung*<sup>4</sup>. Nem faltou quem visse uma conexão entre o protestantismo e o empirismo moderno com suas implicações metodológicas<sup>5</sup>. Não será descabido lembrar, dentro dos surtos de crítica textual oriundos da incipiente filologia moderna, o advento da atitude reformada diante da Bíblia, com a renovação da interpretação e com novas cisões confessionais.

E temos, como uma das primeiras “classificações de ciências” do Ocidente moderno, a de Francis Bacon, que mencionava a história, relacionada à memória, a poesia, relacionada à imaginação, e a filosofia, concernente à razão. Distinguia, especificamente, a história sagrada da história natural<sup>6</sup>. Frequentemente as histórias-da-filosofia, ao “rejeitarem” a classificação de Bacon, despercebem que o filósofo tinha de fazê-la mais ou menos como a fez: trabalhou em um contexto ainda ligado à didática teológica, de onde a alusão à história sagrada, e ligado ao humanismo, de onde a referência à profana. Obviamente não poderia prever as ciências sociais contemporâneas.



---

4  Max Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, trad. T. Parsons. Londres: Allen and Unwin, 1950. E também R. H. Tawney, *Religion and the rise of capitalism*, Middlesex: Penguin Books, 1938.

5  Por exemplo Paul Feyerabend, *Contra o Método*, trad. O. Mota e L. Hegenberg, 3.<sup>a</sup> edição Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989, esp. pp. 62 e 63.

6  Textos de Bacon na coleção *Philosophes*, ed. por André Cresson Paris: PUF, 1948. Também *Novum organum*, trad. R. Frondizi. B. Aires: Losada, 1949, e ainda *Francis Bacon e a Ciência como Tecnologia*, de B. Jefferson de Oliveira. B. Horizonte: UFMG, , 2002.

Antes de chegar às mãos de Comte, o problema da “classificação das ciências” (e é nele que se encontra o centro de toda epistemologia) passa pelo que Michel Foucault chamou “saber classificatório”.

Do mesmo modo a epistemologia neokantiana, com a qual culminou o esforço do pensamento ocidental em torno do tema, passaria pelo pendor **tipológico** que ocupou tantas mentes no final do século XIX e no começo do XX. A tipologia na sociologia e na psicologia, na antropologia e na teoria política; em Jung e em Freud, em Scheler, em Spranger, em Durkheim, em Toennies<sup>7</sup>.

A epistemologia de finais do século XIX, que tomou como pretexto algumas referências a Kant e ao binômio *noumenon* – *fenomenon*, na verdade codificou tendências do saber acadêmico da época. Ao tempo das **Críticas** o que se aceitava como ciência eram as leis de Newton (mencionadas na historiografia como *factum* da análise do filósofo de Königsberg), mas durante o oitocentos o crescimento das ciências sociais – acompanhadas pela permanência do conceito de **Espírito** – não foi menor do que o das exatas. Era necessário ordenar os saberes segundo um corte que fosse realmente epistêmico, e que preservasse o caráter das ciências ligadas ao valor (Rickert) ou às peculiaridades dos fatos (Windelband): que preservasse a substância *geistige*, a dimensão

---

7 ☞ Aquele tipologismo, tal como aparece em Durkheim (as duas solidariedades) e em Toennies (comunidade e sociedade), era também indicativo de uma **evolução**: do mecânico ao orgânico, do comunitário ao societário. Tal como em outros sistemas do século XIX. Essa junção do histórico com o sistemático se encontra tipicamente na geração de Weber. – Entretanto, tentando ampliar o alcance do tema, observamos o seguinte: a antiga teoria das “idades” (ouro, prata, bronze, ferro), foi uma espécie de tipologia (evolucionar) e ainda teológica, com uma valorização decrescente, oposta, portanto à lei do progresso, que implícita ou explicitamente se encontra na base dos dualismos modernos, evolucionais ou não.

espiritual do saber dos arqueólogos, dos historiadores, dos psicólogos, diante das pretensões um tanto hieráticas dos matemáticos e dos físicos.<sup>8</sup>

Este será, aliás, um problema recorrente, e sempre é preciso lembrar que a redução de todo saber a um só é precisamente a negação da epistemologia; como o é, também, a pretensão de condenar determinadas ciências como **menos científicas** (em relação ao drástico e ingênuo padrão positivista) ou como “ainda não” científicas (no fundo reminiscência da autoritária “genealogia” comteana). A epistemologia (que não se confunde com a gnosiologia) tem um cunho tipológico: ela não “prefere” tal nem qual tipo de ciência, posto que válidas todas as ciências, agora definidas (“agora” a partir do neokantismo) não mais em função do velho cânone escolástico que falava em “objeto e método”, mas em função da identificação do cientista com a ciência que estuda, ou com base em uma objetiva ausência de tal identificação.



Após Comte, cuja classificação se distingue das anteriores porque nela cada ciência **pressupõe** uma anterior, aumentando assim sua complexidade (e certo diminuindo o âmbito de sua aplicação), após

---

8  “el único instrumento que el hombre tiene para transformar este mundo es la técnica, y la física es la posibilidad de una técnica infinita. La física es, pues, el órgano de la felicidad, y por ello la instauración de la física es el hecho más importante de la historia humana. Por lo mismo, radicalmente peligroso. La capacidad de constituir un mundo es inseparable de la capacidad para destruirlo”: Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (Rev. de Occidente – B. Aires: Emecé Editores, 1958), p. 52.

Comte os pensadores ficaram entre reconstruir o seu rol de ciências, mantendo porém o sentido genético, e buscar uma diferenciação “sistemática” (como fizeram os professores de Marburgo) colocando de um lado as ciências da cultura e de outro as “naturais”.

Os professores de pendor positivista (no século XX já “neopositivistas”) parecem ter percebido que no dualismo proposto pelos neokantianos latejava uma metafísica, ou por outra: havia uma metafísica na própria configuração do dualismo, e também nos próprios componentes das ciências “culturais” ou “do espírito”. Em geral aqueles professores (geralmente logicistas e depois aderidos ao pensar “analítico”) silenciam – refiro-me aos posteriores ao **Wienerkreis** – sobre o tema. Não procuram discutir a classificação néokantiana, que alguns nem conhecem, e simplesmente falam das ciências exatas, *tout court*, e de seus problemas de método.

A propósito de dualismos, e dos dualismos surgidos entre fins do século XIX e começos do XX: dizemos que a ocorrência de dualismos sempre conota uma propensão metafísica, e de fato não é próprio das assertivas colocadas nas ciências naturais, nem nas “exatas”, dizer algo de alguma realidade deixando disponível uma essencial opção, como ocorre nas tipologias. Falamos, acima, de tipologias (as do tempo de Toennies e de Durkheim, de Freud e de Jung). As tipologias admitem possibilidades, apresentam as diversidades como equivalências axiológicas (ao inverso, por exemplo, da moral antiga, bem como das seriações evolucionistas, nas quais se dá como assente que cada estágio é “melhor” do que o anterior). Vale observar que, com a secularização, deixaram-se de lado algumas dualidades vindas do período teológico, desde a drástica opção entre pecado e virtude à entre cristãos e sarracenos. O que permanece, de certa forma, são os dualismos que atendem

a princípios tidos por racionais, ou então os que podem ser mencionados em seriações evolutivas. Esses resíduos de ontologismo teológico servirão, com o iluminismo e com o romantismo, à renovação da filosofia e da consciência histórica no mundo contemporâneo.



Vale fixar aqui algumas conclusões provisórias. A parte de **metafísica** que perdura nos séculos modernos (e dentro deles os “contemporâneos”) é algo feito com porções da metafísica em crise e com os filosofemas que nos séculos XVII e XVIII conviveram com o vasto crescimento da linguagem política.

Para o comum dos intelectuais contemporâneos a grande dualidade ficou sendo esta: ou **teologia** ou **ciência**. Uma estará excluindo a outra, e a própria história do pensamento “culto” parece aludir principalmente à passagem da teologia à ciência.

Nas ciências sociais (ou do espírito, ou do homem), um dos efeitos básicos da secularização foi o de exacerbar o pendor epistemológico.



De certa forma, a propensão à epistemologia se relaciona com o alto prestígio do **método** no pensamento ocidental moderno. O racionalismo, que cresceu com a secularização, e que se transformaria em cientificismo durante os séculos XVIII e XIX (sobretudo este), foi uma tendência à formalização: supervalorização dos conceitos (e das definições, como no caso de Spinoza), separação dos conteúdos em favor da forma.

O racionalismo contém sempre uma enorme pretensão, que estava na **Ética more geometrico** e estaria em Hegel: a de identificar a realidade com a racionalidade. *Ordo et conexio rerum idem est ac ordo et conexio idearum* e *alles Wirklichkeit ist vernunftlich, aller Vernunftlichkeit ist wirklich*. No século XIX as ciências empíricas, e também as “exatas” empurraram para um lado estas metafísicas, mas persistiu o culto do método, que afinal vinha de Descartes e que mantinha a relevância da forma. A razão como forma, é claro, mas não “qualquer” forma, nem compatível, como forma, com qualquer conteúdo. A razão estava em Spinoza a serviço da **substância**, e em Hegel a serviço da **Ideia**.

E a razão como exigência, como critério (já aí a “racionalidade”) para julgarem-se os efeitos da ciência, os propósitos éticos, as propostas políticas. Somente na segunda metade do oitocentos apareceriam posições críticas em relação ao racionalismo, tanto discretamente no intuicionismo de um Bergson, quanto frontalmente nas obras de Schopenhauer e de Nietzsche. Mas tanto o racionalismo como o não-racionalismo estavam atentos à teoria-do-conhecimento e às implicações epistemológicas e metodológicas do que diziam. Explicar porque sim ou porque não, com respeito ao racionalismo, postulava “razões” que se podiam remeter ao método (métodos, no fundo, conotam visões – do – mundo).

Tudo isso nos leva a observar que a articulação destes problemas ficou sendo, em certa medida, a própria autoimagem do Ocidente moderno.



Compete observar, por outro lado, isto: na teologia não existe uma teoria do conhecimento. Mais: também nas ciências, no conjunto dos saberes estritamente científicos, não se tem uma teoria do conhecimento. É a **filosofia** que cria e carrega consigo uma teoria do conhecimento: mas é **nesta teoria**, sobretudo durante o século XX, que se tornará questionável o “lugar” da própria filosofia.

A epistemologia se esboçou quando a filosofia, aí pelos séculos VII/VI a.C., se separou da teologia e dos relatos heróico-cosmo-teológicos. Durante certo tempo a preocupação girou em torno do conhecer (Demócrito, Anaximandro), isto é, do “problema” do conhecer, com os seus “elementos”. Ou seja, com a gnosiologia. Isto corresponde mais ou menos ao corte efetuado pela secularização, que trouxe consigo a tendência a perguntar e a questionar. Também a rever, a passar o que foi dito pelos outros.



Ortega escreveu que com as ciências sucede isto: logo que surgem, especializam-se<sup>9</sup>. Isto é, criam-se as ciências aos poucos, como a matemática e a geometria no Oriente antigo: convivem, e colaboram. Seria inimaginável semelhante ocorrência nas religiões: elas surgem nas diversas sociedades, em cada sociedade uma religião (dominante). Cada religião pretende vigorar como única, tanto na Índia antiga como na Babilônia, apesar de variantes locais ou de eventuais alterações. As ciências não excluem o prestígio da **ciência**, antes se arrimam ao conceito de ciência: *epistème, scientia, Wissenschaft*.

---

9  *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, § 4, p. 32.

Para o ponto de vista do iluminismo e do positivismo, a epistemologia consistiria justamente em um quadro da evolução das ciências, a confirmar a evolução da “ciência” através das mutações sociais.



## “Crise da metafísica”, epistemologia e cientificismo

**D**eve-se entender em sentido relativo e aproximativo a localização do declínio do Ocidente nos tempos posteriores à Revolução Francesa. Trata-se do início de certa repetitividade nas criações maiores, e de certa saturação nos elementos culturais. Ao período de declínio, entretanto, corresponde o próprio surgir das ciências ditas sociais e a consolidação dos ideais democráticos. Estes, na realidade, fundados sobre a secularização cultural, sobre a queda dos padrões teológicos e sobre a ampliação dos debates políticos<sup>1</sup>.

Pode-se ver, nesse período, um crescimento, que será incessante, do afã da busca científica, da atividade crítica e dos padrões da vida urbana com sua agitação peculiar. Ao mesmo tempo começam a aparecer novas dificuldades na filosofia – refiro-me ao percurso mais ou menos

---

1  Nosso *Secularização e Democracia*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, princ. cap. V.

entre Spinoza e Hegel —, dificuldades que transformam a dúvida cartesiana (a *Ética more geometrico* 26 anos após o *Discours de la méthode*) nos questionamentos do tipo dos de Hume, referência e alimento para as preocupações de Kant.

Aos poucos os estudiosos assimilaram estas dificuldades. A partir de Comte foi veiculado o termo crise; a partir de Nietzsche, o termo decadência. A menção a uma crise da metafísica, ocorrida nas últimas décadas, melhor dizendo a partir de meados do século XX, não pode ter conotação cronológica rigorosa. Mas ela veio sendo indicada pelo fortalecimento dos materialismos do século XIX, pelo “realismo” literário, pelo cientificismo que se avolumou desde os tempos de Comte e de Spencer<sup>2</sup>. Não foi somente o esquema comteano dos “estados” atravessados pelo espírito humano (a culminarem no estado positivo ou científico), que convenceu os pensadores a acreditarem na superação da metafísica: houve um conjunto de ingredientes que levaram àquele convencimento. A influência de Comte — bem como de Spencer, de Haeckel e de Stuart Mill — coincidiu historicamente com o progresso da ciência, das ciências naturais (e positivas), sobretudo. Falei nisto.

A partir do quadro comteano dos “estados”, de algum modo corroborado por sua classificação serial das **ciências**, tinha-se a demonstração de que, encerrado o ciclo da teologia, e também o da metafísica (este entendido como uma extensão daquele), o processo histórico do estado positivo ou científico surgia como algo “definitivo” (este o adjetivo usado pelo mestre de Montpellier), destinado a dominar à **jamais** os povos e os seres humanos.

---

2  Harald Hoeffding, *Histoire de la Philosophie moderne* (trad. P. Bordier, 2.<sup>a</sup> edição. Paris: Alcan, 1908) vol. II, livro IX.



As alusões de Comte não eram sem fundamento. A teologia foi durante séculos o saber por excelência, cultivado pelo clero cristão, servindo de base ao pensamento político e às concepções éticas em toda a Europa. A metafísica foi também trabalhada pelos próprios teólogos medievais, que reuniam à doutrina cristã a filosofia grega: Platão com Santo Agostinho e os demais **padres** da Igreja, Aristóteles (que Santo Tomás chamava “o filósofo”) com os **doutores** da Escolástica. Uma metafísica sem autonomia, dependente das limitações conceituais da religião, e pautada sobre conveniências doutrinárias específicas.

Como se sabe, um dos equívocos de Comte foi ter pensado em uma história monolínea e em um “espírito humano” historicamente unitário. Ele atribuiu à fase metafísica um caráter provisório e uma duração menor, porquanto posta entre a teológica, cujos começos se complicavam com a subdivisão em fetichismo, politeísmo e monoteísmo, e a positiva, que surgiria após uma transição.

Os pensadores que não prosseguiram com a teologia (refiro-me em especial aos séculos XVIII e XIX), nem se mantiveram fieis à metafísica, aderiram necessariamente ao cientificismo. Os autores católicos ou protestantes tentaram em alguns casos “modernizar” a doutrina cristã, fazendo concessões temáticas ou conceituais. Alguns, sem serem definitivamente cristãos, inaceitaram contudo o cientificismo, recusando o domínio das ciências sobre a filosofia, e de alguma forma produzindo reflexões de índole pessoal, como seria o caso de autores como Kierkegaard, Schopenhauer ou Nietzsche, nos quais o afastamento em face do cientificismo foi também uma recusa do próprio “racionalismo” (este um conceito sempre difícil

de definir). A estas alturas o engrossamento da vertente positivista pôs em perigo a ordem de problemas vinda do tomismo, bem como a escolástica leibnizeana mantida desde Wolf. A influência de Kant só se reformularia na segunda metade do oitocentos, e a de Hegel ficaria esparsa após a formação da “esquerda” e da “direita” (bem como a dos “jovens” hegelianos).

O grande progresso das ciências naturais durante o século XIX fez com que as pretensões do positivismo, no sentido de governar o saber, recebessem crescente adesão. Falamos nisto. O **espírito humano** (já mencionado desde o “quadro” de Condorcet) chegava ao apogeu de suas realizações, não só ao elaborar a física e a química, mas também ao atirar para o museu os saberes chamados não-científicos.



Aristóteles havia tido em conta a diferenciação entre as ciências, e muito depois Francis Bacon as “classificou”<sup>3</sup>. A diferença entre as ciências se fundava, no caso, sobre as diversas **faculdades** do espírito humano. Podemos dizer, de certa maneira, que o “quadro” das ciências vem sendo refeito sempre que surge uma nova ciência. Ou antes, sempre que o conjunto de saberes correspondente a uma ciência se reorganiza em determinada área: a matemática, a biologia, a linguística.

---

3  Francis Bacon, *Sa vie, son oeuvre, sa philosophie*. Por André Cresson, PUF, 1948. – Excelente a ed. do *Novum Organum* (trad. C. H. Balmori, Ed. Losada, B. Aires 1949, com Estudo Preliminar de Risieri Frondizi). Cf. ed. em latim, por Sansoni, Florença 1942. E ainda Bernardo J. de Oliveira, *Francis Bacon e a Fundamentação da ciência como Tecnologia*. B. Horizonte: UFMG, 2002.

No século XIX, o acúmulo de dados concernentes às línguas e à arqueologia, bem como os “progressos” da biologia (e suas aplicações), e da química, e da história, e da economia, levaram a outras revisões daquele **quadro**: o da arrumação e das relações recíprocas entre as ciências.

A problemática do “sistema das ciências” é algo tardio na história cultural. Ela pressupõe construções e reconstruções que terminam por pedir a revisão crítica das formas do próprio saber e **das espécies de ciências**. Aquele caráter tardio tem relação com o fato de que as coisas da vida social, da vida das pessoas em geral, vem dependendo, no Ocidente moderno, de determinadas descobertas científicas e – talvez mais ainda – de avanços tecnológicos: o saber “aplicado” pressupõe subdivisões na própria didática das ciências. Ciências e técnicas têm evidente conexão com exigências e pressões no sentido do “progresso”: o progresso de uma técnica, ou de uma disciplina científica, tem quase sempre a ver com separações que distinguem “especializações”.



A saturação do padrão teológico, do medievo até o seicentos ou o setecentos, e a reação leiga contra ele, tornou possível a teoria dos “três estados”. O estado positivo, que Comte também chamava **científico**, trazia uma espécie de autodefinição, relacionada ao **progresso**: a palavra-chave seria no século XIX a evolução, mas a ideia de progresso continuava a vigorar. Nem a teologia nem a metafísica se preocuparam com o “progresso”.

Ficou dito que o questionamento sobre as **ciências** é tardio. No Ocidente moderno ele teve conexão com o “Renascimento”, e mais ainda com o advento das ciências empíricas. Principalmente depois

que o visceral pragmatismo dos povos de língua inglesa supervalorizou as invenções como manifestação máxima da inteligência humana.



A estas alturas vamos mencionar de novo a diferença entre gnosiologia e epistemologia. Como se sabe, aquela vem de *gnosis* e concerne ao conhecimento como um fato, que ocorre a cada passo na vida das pessoas: apreensão, pela mente, de algum objeto, seja uma ideia ou uma coisa material. O “problema do conhecimento” geralmente toma em consideração o sujeito cognocente e o objeto conhecido: em torno destes “elementos” se tem pensado, pelo menos desde os gregos, no modo como eles se relacionam e em como o processo ocorre dentro das vias e dos escaninhos da vida humana.

São duas necessidades historicamente distintas: a de situar e descrever o ato de conhecer algo (dar-se conta, perceber, reconhecer), e a de ter em mira o próprio “saber”, que pressupõe algum tipo de conhecimento, e que assume diferentes formas, e que através do tempo (e dos contextos) se articula, se estrutura como “ciência” e se organiza como conjunto. Justo o “conjunto das ciências”.

A **epistemologia**, de **epísteme**, é, portanto uma visão das ciências e do fato de elas se diferenciarem entre si, diferenciando-se também de outras formas de conhecimento ou atividades do espírito: em especial da teologia e da filosofia. Como lembrou Ortega (e já o citamos), as ciências se diferenciam entre si desde que surgem. Cabe distinguir o **status** das ciências, portanto, mas também situar a **diferenciação** que as separa: situá-las como em uma série, como fez Comte, ou fundá-las sobre diferentes “faculdades” como se fazia ao tempo de Bacon ou de

Leibniz. Ou ainda sobre o seu objeto, como fizeram, dentro do neokantismo, os professores de Marburgo. Também se tentou, mormente por parte de autores de propensão formalista e escolástica, “classificar” as ciências em função do método, ou da conjunção entre objeto e método <sup>4</sup>.

Tendem a omitir a diferença entre epistemologia e gnosiologia os autores de língua inglesa. Em especial os que aderem à filosofia chamada analítica, os quais em geral aceitam o neopositivismo. Os professores que adotaram esta posição, desde mais ou menos os inícios do século passado, acreditavam e acreditam em uma “ciência unificada” (*unified science*), em nome de um certo “positivismo lógico”. Os positivistas todos se parecem, na medida em que repudiam (ou desconhecem) a metafísica.

A distinção entre epistemologia e gnosiologia é afirmada e reexaminada pelos que se preocupam mais com a primeira. São autores de índole *filosófica*, que com preferência deixam à psicologia-do-conhecimento ou a alguma outra disciplina o tema dos elementos do processo cognoscitivo. Aqueles que não as distinguem estão “do ponto de vista” da gnosiologia, que tomam, ainda na tradição do século XVII, como questão essencial.

Vale indagar porque a teoria do conhecimento, existente desde o século XVII (desde antes, na verdade), não se abriu mais cedo ao tema das ciências. Em Kant a referência crítica pressupõe (como é sabido) o fenômeno da *ciência*, o “factum”, da ciência (a física em rea-

---

4 ☞ No livro *Epistemology. Contemporary Readings* (ed. por M. Huener, com Introdução por R Audi, 5.<sup>a</sup> ed. Londres – Nova York: Routledge, 2002), temos uma antologia contendo textos sobre *gnosiologia*, mais ou menos de Locke a Nozick e a Putnam. Nenhuma relação com a epistemologia.

lidade) e não as ciências em sua pluralidade. Em Comte as ciências formavam uma série que de certo modo corresponderia às etapas da evolução do espírito, ou que as completava. Ao aproveitar as ideias de Condorcet e de Turgot, ele encontrou um “lugar” para a sociologia, a sua ciência: a sociologia como ciência. Diferentemente de Mill e outros, ele não se ocupou da gnosiologia, do estudo do conhecimento como fato.



A tendência à epistemologia, dentro da “modernidade” ocidental, envolve o pendor intelectualista do espírito chamado burguês (na verdade leigo, secularizado), pendor que se assemelha, após séculos de teologismo, a uma espécie de “isenção”. Esta mentalidade se instalou com o advento da metafísica secularizada, com o “alto racionalismo” dos séculos XVI e XVII e com o cientificismo que proveio do racionalismo. Quando Condorcet e Turgot perceberam o caráter **positivo** destas formas pós-teológicas de “pensar”, em um **quadro** retomado por Comte, o país que então liderava a vida ocidental, isto é, a França, entendeu como “definitivo” aquele caráter. O que pressupunha a consideração da positividade como algo a que o espírito (ou o pensamento) **chega**: quase como por uma espécie de **entelequia**, o pensar dos homens, e seu saber, **evoluiriam** até a “superação” dos estágios metafísicos. Todos os materialismos do século XIX pensaram deste modo, inclusive o marxismo ao postular um socialismo **científico** <sup>5</sup>.

---

5  Por motivos políticos, veio a obra de Marx (bem como o seu ideário geral) a ser entendido em sentido “aberto”, “não materialista” e até como compatível com o cristianismo. Tudo é possível quando se põe a perspectiva ideológica acima da crítica objetiva.



O intelectualismo, formado a partir do racionalismo e do cientificismo no período pós-renascentista e iluminista, lembra uma inversão da ideia grega de **teoria**. Nesta, o ver (*teorein*) era necessário para o pensar; no Ocidente moderno, parece que o ver só tem sentido depois do pensar: contempla-se a partir de categorias, de dúvidas e de conceituações. A teoria é o fundamental: *la teoria é il capitano*, escreveria Leonardo levando para outro sentido, *la pratica sono i soldati*<sup>6</sup>.

Destarte exacerbou-se o sentido **reflexivo** do pensar. Ao objetivismo dos pensadores gregos antigos, que sempre teve em conta como um dado assente o ser das coisas – o que não impediu em Platão o realismo das ideias<sup>7</sup> –, sucedeu o subjetivismo (no sentido do **sujeito**) que cresceu desde Descartes. Não que o espírito europeu tenha entrado em um “individualismo”, conceito discutível frequentemente empregado, mas encaminhou-se para modos de pensar nos quais o sujeito assume posição autônoma, senão determinante. Com isto chegou a tomar corpo a ideia da criação do objeto pelo método, uma ideia propagada pelo neokantismo, na qual **o sujeito se transforma em método** (e vice-versa). E como o método é sempre um elemento científico, ocorreu o paradoxo de que o neokantismo, que não foi um cientificismo, veio a alimentar certos

---

6 ☞ Interessa lembrar que Giambatista Vico, no século XVIII, antecipou-se a Marx na aproximação entre o saber e o fazer. Para alguns aspectos, a coletânea organizada por G. Tagliacozzo, *Vico y Marx. Afinidades y contrastes*. México: FCE 1990, passim. – Hobbes, de certa forma, se antecipara por sua vez a Vico.

7 ☞ Cf. o injustamente esquecido M. García Morente, *Lecciones Preliminares de Filosofía*, 5.<sup>a</sup> edição. Buenos Aires: Losada, 1952 (Lição VI, “O realismo das ideias em Platão”).

cientificismos, ligados depois, direta ou indiretamente, ao neopositivismo.

A classificação **dualista** das ciências, formulada pelos professores neokantistas com conhecidas variações terminológicas, atendeu muito mais ao espírito da época do que à honesta, mas equivocada lista serial de Comte. Ela corroborava inclusive as pesquisas sobre tipos de inteligência, embora se tratasse de outra área; e atendia (vale salientar) ao pendor à tipologia, que já mencionamos.

Todo o acervo de conhecimentos produzidos durante os séculos que vão mais ou menos de Vico a Rickert, na história, na antropologia, na teoria política, foi atendido pelas noções de “ciência cultural” (a teoria da cultura e das culturas foi elaborada entre Tylor e Frazer) e de “ciência do espírito”, esta com écos do conceito hegeliano de espírito objetivo.

O afã cientificista precisou da sistematização do conhecimento do passado, ou antes, dos passados, sobretudo a partir dos decifradores de escritas antigas, como Champollion e Rawlinson. Buscou um revestimento epistemológico, um *status* para o saber de estudiosos que (e isto com extensão aos historiadores e aos linguistas) refaziam a imagem do que foi feito e vivido em tempos os mais recuados.

Esta “recriação” de passados remotos foi difundida em revistas modernas, interpretada e reinterpretada nas Universidades. Com ela se reafirmava, até por contraste, a consciência de modernidade, que tinha vindo dos séculos XVI e XVII e se transmitia aos homens do XIX.



Por outro lado a modernidade, com sua autoconsciência e seu sempre ampliado contacto com os passados e com os orbes culturais coexistentes (Oriente, África etc), se recompunha periodicamente através da renovação e ao mesmo tempo a permanência da linguagem. Desde as grandes alterações sociais modernas e “contemporâneas”, como a revolução industrial, como a revolução francesa (a de Danton) e as de Paris em 1848, o matraquear das palavras veio acompanhando a ação política<sup>8</sup>: a disputa ideológica, tornada indispensável nos debates e nas doutrinas, era e ao mesmo tempo não era uma parte da ciência social, parte integrante dos temas, mas elemento desviante e perturbador.

A tendência, na terminologia de Comte, a empregar os termos metafísica e filosofia como equivalentes, ambos irredutíveis ao saber teológico (a metafísica como “mera variação” deste, porém tornada autônoma depois de certo período) e irredutíveis também, mais ainda, ao científico, não foi claramente retomada pelos néopositivistas do século XX. Mas todos os positivismos se assemelham, e a aversão à metafísica, alvo óbvio e fácil para os cientificistas, era de certo modo, para os Carnap e os Schlick, uma espécie de recusa da própria filosofia.

O prestígio dos grandes matemáticos e físicos, durante certos decênios e perante certo tipo de leitores, induziu certas pessoas a dar atenção excessiva às demonstrações lógicas, como se constituíssem o próprio cerne da filosofia ou como se esta fosse uma inutilidade.

---

8 ☞ Cf. E. García de Enterría, *La lengua de los derechos. La formación del derecho publico europeo tras la revolución francesa* (Madrid: Alianza Editorial, 2001) princ. Cap. I.



## CAPÍTULO VI

# *Percursos e problemas*

**V**oltemos à “lei dos três estados”, com a entronização do saber científico e com a “superação” da teologia e da metafísica. Comte ainda não poderia falar de secularização, ideia e termo que só no século XX seriam veiculados. Mas percebeu a relação entre a transformação do mundo ocidental, com o término da chamada Idade Média, e o surgimento de um tipo de especulação filosófica que não obedecia às delimitações teológicas. Percebeu também o vínculo que a tematização metafísica ainda guardaria, contudo, com as estruturas do pensar teológico. E percebeu, se bem um tanto confusamente, que somente no estágio positivo apareceria a necessidade de nominar expressamente o estudo da vida social (*physique sociale, sociologie*), embora se formulassem ainda no estágio pré-positivo as referências de Turgot e de Condorcet aos “progressos” das sociedades desde a antiguidade oriental. Em Turgot en-

conramos, de fato, diferentes formulações de um programa de estudos históricos bastante característico<sup>1</sup>.

As intuições de Comte, certas em grande parte, foram distorcidas pelo seu exagerado “espírito de sistema” e pelo *penchant* religioso que o dominou a partir de certa época.



Entretanto, na segunda metade do século XIX, formou-se na Alemanha a corrente néo-kantiana, desde logo cindida em duas vertentes, uma dedicada sobretudo à teoria do conhecimento e outra voltada para os temas do valor e da cultura. Em ambos os casos, a retomada dos afanosos cuidados do mestre de Koenigsberg, revividos em um contexto mais complexo, em um Ocidente repleto de saber histórico, antropológico e linguístico.

As formulações neokantianas – em particular a tipologia das ciências criada em Marburgo – constituíram um dos ápices do pensamento filosófico contemporâneo. Elas pressupuseram toda a metafísica europeia, sobretudo desde Santo Tomás (desde Santo Anselmo talvez), bem como os equívocos da “classificação de ciências” do tipo da de Bacon. Em um momento que antecedeu a

---

1  *Oeuvres de Turgot*. Nouvelle édition. Tomo II, com notas de Dupont de Nemours. Paris: Guillaumin, 1844. – Para Condorcet, cf. *Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*. Paris: Steinheil, 1900 (o *Rapport* que serviu de base ao “quadro” foi apresentado em 1795 à Convenção Nacional). – Naquela época, a motivação que alimentava os pensadores no sentido de produzir trabalhos deste tipo era mais política do que acadêmica. Ou antes, achava-se mesclada de traços do que seria uma visão política; visão e intenção.

essor das tipologias nas ciências humanas (Toennies, Freud, Jung, Spranger) e que sucedeu à alusão de Hegel ao binômio natureza-cultura, os pensadores de Marburgo tomaram como fulcro a diferença entre as ciências naturais (as positivas também, como categoria complementar) e as “do espírito”, ditas igualmente, conforme o vocabulário de cada um, “do homem” ou “culturais”. Dizemos um dos ápices porque a partir dali o que se teve foram aceitações tácitas ou expressas do dualismo, por um lado, e por outro a posição néo-positivista. Sempre os positivismos mais recentes ignorando o problema e adotando a ideia de que todas as ciências são uma só, e de que fóra da ciência (um dado modelo de ciência, que é a positiva) não há saber nenhum. E de que a filosofia é apenas uma espécie de corroboração didática dessa hegemonia do saber científico-positivo, ou então é uma série de frases sem sentido, isto é, declaradas sem sentido por uma tirânica teoria da linguagem<sup>2</sup>.



A epistemologia se torna possível, em determinado orbe cultural, quando em dada ciência, ou em algumas ciências, ocorre um momento de pensar em si mesma como conhecimento, bem como em sua relação com as outras ciências. Este pensar, que evidentemente é filosófico, refere-se às ciências, mas não se confunde com elas, embora possa

---

2  É possível que uma das dificuldades internas da epistemologia tenha nascido da invasão da problemática epistemológica pela referência a **espaços**: os positivistas já haviam percebido a noção da **abrangência** de cada ciência. E depois vieram as expressões “campo”, “área” e outras.

partir de pessoas que lidam com a ciência. O crescimento deste pensar, alimentado pelo conteúdo filosófico que nele existe, se desenvolve como epistemologia<sup>3</sup>.

No caso de Comte, a concepção de ciência que serviu de base à sua classificação foi em boa medida a física newtoniana, entronizada desde o século XVIII, e presente como um dado (como um *factum*) nas especulações de Kant. Também a grande matemática vinda do tempo de Galileu. A estas alturas já penetrara o pensamento ocidental o **pendor epistemológico**, que esperaria até Comte para dar um fruto plenamente característico. A sociologia, vinda das páginas de Comte, nasceu dentro de uma teoria do conhecimento, e teria seu apogeu (mais ou menos entre 1880 e 1940) como sociologia do conhecimento.<sup>4</sup>

Mas a epistemologia, por vezes vista pela linguagem acadêmica como um problema de **espaços**, relaciona-se com certo conceito de gnosiologia, entendida como uma sistemática da inteligibilidade das coisas<sup>5</sup>.



---

3  Veja-se que em certas obras, ou em certas tematizações, fica difícil discernir os limites entre a perspectiva da história e a da sociologia do conhecimento. Ou entre ambas e a perspectiva “cultural”, que em verdade possui fronteiras pouco claras. A pouca claridade de fronteiras – como em outros itens – é aliás (felizmente) própria das ciências “do espírito”, em face das “positivas” e das “naturais”.

4  Tanto Ferrater *Mora* (*Dicionário de Filosofia*. Sl: Martins Fontes, 1998) quanto Nicola Abbagnano (*Dizionario di Filosofia*. Turim: TEA, Utet, 1971) entendem epistemologia e gnosiologia como equivalentes, e ambos equivalentes a “teoria do conhecimento”. *C'est dommage*.

5  Cf. nosso artigo “Do maniqueísmo à tipologia”, em *Humanismo e História*, Rio de Janeiro: Fundarpe – José Olímpio, 1983, passim.

O pensamento moderno, já em sua fase “contemporânea”, completou sua tendência epistemológica com o intelectualismo e com o metodologismo. Já não se viam sistemas como os da antiguidade, nos quais as partes de ontologia e de “teoria do conhecimento” eram mais ou menos equilibradas com a da ética e a da política. Daí inclusive o incômodo causado pelas obras de Nietzsche, que opôs a arte à ciência (na *Origem da Tragédia*) e ao qual se opuseram os filólogos convencionais (certamente competentes, contudo), com seus métodos e seus preceitos.

Se considerarmos a teoria dos “três estados”, encontrada por Condorcet e reposta por Comte, como uma espécie de pré-epistemologia, encontraremos no estágio “positivo” o lugar histórico da classificação das ciências. Não poderia esta, conforme vimos, tornar-se necessária no período teológico. Realmente, é peculiar ao saber científico o reexame de seu próprio processo histórico e das formas de saber que o ocupam. Comte parece ter intuído que, duas gerações depois da sua, a sociologia mencionaria o processo de secularização como crise do mundo teológico.

Vale, entretanto, interpor uma breve referência à formação do **historicismo** dentro do confuso panorama contemporâneo. Como se sabe, a forte linha cartesiana, dentro do pensamento moderno, teve como contraponto a linha viquiana, voltada para a compreensão histórica dos povos e das épocas. Mas Vico só teria propriamente alguma “influência” depois de meados do século XIX, quando evolucionismos e filologismos chamaram a atenção para o dado histórico dos temas. Hegel, que de certa forma foi culminância e encerramento, e em cuja obra o *penchant* epistemológico não aparece expressamente, encarnou uma junção entre racionalismo e historicismo. Mas com Benedet-

to Croce a concepção historicista se tornou clara e precisa: a filosofia vista como “metodologia da história” e a historicidade como “contemporaneidade”, obra do saber histórico que aproxima do conhecedor do fato a realidade do fato. O saber histórico, portanto, como uma espécie de resgate dos passados, religados ao presente<sup>6</sup>.



Reconsideremos. Com a secularização, a antiga tendência maniqueísta cede vez às tipologias. Em vez de “isto sim, isso não”, a compreensão de porque isto e aquilo. No pensamento teológico, ocorria uma preferência de origem, presa às formulações fundamentais concernentes ao preferível e ao condenável. Uma latente ideia de progresso estaria aí, de certo modo. Com os séculos XVIII e XIX, surgindo uma teoria não (ou menos) linearista da história, veio a teoria das culturas. Com esta, um novo relativismo. Situou-se a noção de contexto e também a de mudança: chega-se à visão do homem como ser histórico, um ser que estava nas pradarias caçando bisões, que lutou em guerras muito antigas antes de Júlio César, e que nos séculos XX e XXI consulta computadores. O filósofo compreende o humano no Coliseu, no Taj Mahal e nos Champs Elisées. Momentos diferentes, que são de algo: algo que é o ser humano.



---

6  Benedetto Croce, “Teoria della storia”, em *Filosofia. Poesia. Storia*. Milão – Nápoles: Riccardo Ricciardi, 1952.

Metafísica e epistemologia. Creio que em Comte não ocorreu alusão à “epistemologia”. Para ele o que interessou principalmente foi a ciência, *la science*, como marco de um estágio definitivo no progresso do saber. Não mais a ontologia, teoria de índole metafísica, nem a problemática do “conhecimento” em termos aristotélicos, nem leibnizianos<sup>7</sup>.

Falamos, acima, das linhas do pensamento filosófico no século XIX, e da importância do neokantismo. Ortega escreveu que os neokantianos tenderam a reduzir a filosofia à crítica do conhecimento, como em uma espécie de fuga do ser: como se ficassem nas vestes e ignorassem os corpos<sup>8</sup>. Para Ortega, aliás, e esta é uma opinião que merece atenção, a ontologia foi algo que ocorreu na cultura grega, e não tornou a acontecer<sup>9</sup>. A ontologia como resultado de um processo que levou da religiosidade inicial à terminologia parmenidiana, e que teve óbvia relação com a secularização cultural grega.

Esta referência nos leva de volta a algumas reflexões. Em Comte, que recolheu uma parte do legado iluminista, a taxativa seriação das etapas do espírito humano, baseada em pensadores do setecentos (Condorcet em especial) se destinava a entronizar como positiva e “definitiva” a ideia de **ciência**. O mesmo cientificismo que aparece em Marx (o socialismo científico superando o “utópico”) e que preside

---

7  Ortega y Gasset, “Reflexiones de Centenario”, em *Kant. Hegel. Dilthey* (Madrid: Rev. de Occidente, 1958) p. 31. Com uma alusão, inclusive, à “ontofobia” de Kant.

8  *La idea de principio em Leibniz*, cit. § 20, p. 241.

9  Encontro em Ortega a cortante observação segundo a qual “em las Críticas no reside la auténtica filosofía de Kant, por la sencilla razón de que Kant no llegó a poseer una filosofía” – *Kant. Hegel. Dilthey*, cit. p. 48. Aliás diz o mesmo de Platão, o que me parece mais ousado.

aos diversos evolucionismos do oitocentos. E que reaparecerá no hierático neopositivismo da transição para o novecentos. Em todos estes científicisms o mesmo repúdio da **metafísica**, com a qual se identificava, explícita ou implicitamente, a própria **filosofia** (palavra de certo modo evitada pelos adeptos destas correntes).

A Filosofia, na verdade, teve um longo itinerário de ambiguidades e equívocos. Na Grécia antiga houve pouca preocupação com rótulos e com nomes-de-ciências, além de um certo excesso de objetivismo. No medievo o cuidado de ter em conta os preceitos teológicos, cuidado que no Renascimento resultou em misticismos novos (como no caso de Bruno) ou em polemismos confusos. A metafísica aparece quase sempre como “parte” principal da filosofia, isto é, como cerne de seu corpo teórico essencial – descontadas modernamente a ética e a estética. Descartada nos tempos mais recentes certamente a lógica, que sempre foi (e tinha de ser) algo à parte; e permanecendo, a partir de inícios do século XX, a axiologia. A axiologia como “parte” da ontologia ou algo parecido, e a ontologia como parte ou não da metafísica. Este uma problema grave para a geração de Heidegger e de Hartmann.

Mas, aceitando-se que a filosofia e as “demais ciências” correspondem, qual pensava Francis Bacon, ao campo da razão; ou aceitando-se com Augusto Comte que a filosofia tem um vago papel de supervisora do conjunto, a posição do saber **filosófico** (ou do afazer filosófico, se se prefere) mantém-se indefinida. Isto é, define-se e redefine-se periodicamente em função das diferentes “posições” assumidas pelos pensadores. Neste sentido a formulação de Condorcet e de Comte sobre os “estados” da inteligência humana oferece um panorama simplificado, diante do qual podem-se repensar as coisas: no estágio teológico o filosofar é dependente da religião, no metafísico ele se integra em uma

ordem de conceitos formalmente autônoma, no científico ele assume aquele papel de supervisor, acoplado ao *corpus* dos saberes científicos ou identificado com ele. No estágio metafísico (ainda a terminologia de Comte) é a ordem de conceitos elaborada pelo filósofo que define o campo da filosofia: como método, como indagação sobre a substância, como teoria do ser e do conhecer. Esta identificação entre *filosofia* e *metafísica*, descontínua mas coerente, nos dá o ângulo para compreender a presença histórica do filosofar.

A epistemologia tem habitado, e ao mesmo tempo não, o espaço da metafísica, dependendo da ênfase sobre o precioso étimo *epistème*. Mas ela é sempre uma (pré)ocupação **filosófica**, visto que através da reflexão sobre a ciência, e sobre as ciências, se repensa necessariamente a diferença (e também a relação) entre filosofia e ciência. Ao lado da “série” de ciências, ou por cima dela, estende-se e lateja a inquietação conceitual da filosofia. A filosofia como inquietação (algo do “maravilhamento” mencionado por Platão).

As ciências têm o seu lugar, como tiveram o seu as teologias. Os espaços ocupados pela matemática e pela física, pela astronomia, como também pela sociologia e pela história, e pela psicologia, são espaços definidos, que se demarcam pela convencional conjunção do “objeto” e do “método”, ou pelo que cada ciência **deve** às outras (Comte delineando a posição das ciências em função do sucessivo aparecimento do objeto de cada uma).

O espaço preenchido pela teologia era (sobretudo nos tempos pré-secularizados) indisputavelmente um vasto lugar formado por conceitos fundamentais. Mas a filosofia não dispõe de um lugar “cativo”. Isto desde os tempos em que era ampla e basicamente “desejo de saber”. Com frequência a ênfase sobre a presença da ciência, ou das

ciências, ocupa as mentes em torno de “resultados” e de “leis”. Restaria então, à filosofia, adaptar-se ao papel de coordenadora ou de *meteu-se en scène*: no século XIX muitos autores falavam da filosofia como por uma obrigação, dentro do que sobrava do tratamento dado ao saber empírico, à metodologia e às formulas.



A filosofia é uma insistência. Ela estava nos séculos medievais, como estivera no tempo de Platão, como estaria *malgré tout* na geração de Francis Bacon e na de Spencer. Mas para encontrá-la, para reconhecê-la, convém entender que há momentos em que ela não aparece ou não se exprime suficientemente. Exprime-se com dificuldade, no meio de textos em que é confundida com as ciências, senão concebida como o “conjunto das ciências”; ou de textos onde o que mais aparece são preocupações científicas (como em Descartes) ou disposições lógicas extensamente analíticas (como em Kant). Não é, porém nas ocupações científicas nem no estudo das antinomias da razão que se encontra, com sua verdadeira seiva, o pensar filosófico, e sim nas intuições essenciais, nas conexões-de-sentido mais profundas, ou nas perplexidades mais férteis.

Vem deste modo a filosofia, que em cada época é reconhecida nas suas próprias manifestações **anteriores**, refazendo-se através da permanência de certas perguntas. Refazendo-se através de caminhos que vez por outra se modificam, e de ambiguidades que se reinventam. É por entre os espaços ocupados pelas diversas operações do espírito que a filosofia ocorre: como forma de pensar, como temática, como reflexão crítica, que **atravessa** certos problemas genéricos da ciência,

ou atende às interrogações da ética e da estética. Passa pela ontologia escolástica, pela dúvida de Descartes e pelas “reconstruções” internas do pensamento de Kant. Sobe ao grandioso com Hegel e se refrata nas inquietações românticas e pós-românticas. Busca seu lugar. Nem sempre o tem, ocupados os espaços pelo sempre ampliado saber científico. Falta, portanto, de vez em quando, nos percursos modernos, um “lugar” para o pensar filosófico propriamente dito. A filosofia sem um **topos**: a filosofia como utopia.

Ela é um percurso, ou um conjunto de percursos, que amadurece em cada estágio, mesmo que certos momentos maiores sejam a cada passo vistos no passado. Há um permanente **raconto** que envolve re-começo e triagem crítica, com a continuidade de um esforço especulativo que às vezes é problemático e impreciso. O termo utopia cabe, portanto, no sentido da constância do buscar-se, do interrogar e do entender as fronteiras das formas outras do saber e do pensar: tarefa muito mais da filosofia do que das ciências ou da literatura como tais. Utópico é, de certo modo, aquilo que se apresenta constitutivamente problemático, sendo os “dados” (didáticos ou doutrinários), que se lhe aplicam, a um tempo necessários e insuficientes. A filosofia é algo que se faz e se refaz, e que não possui demarcações extrínsecas: o problema das demarcações (epistemológicas) nasce nela, e dela deflui para os saberes laterais.



## *De novo a “modernidade” e a filosofia*

A epistemologia constitui evidentemente uma re-flexão. Não se confunde com a gnosiologia (já o dissemos). Uma não “faz parte” da outra: quando muito admitir-se-á que fazem parte da “teoria do conhecimento”. Os autores que identificam as duas se acham geralmente do ponto de vista da gnosiologia, e sua inclinação empirista e antimetafísica “dissolve” a epistemologia na gnosiologia. Kant não pensou em epistemologia: como ficou dito, a primeira “classificação de ciências” propriamente dita foi a de Comte, e as classificações do tipo da de Bacon tratavam de produções da mente humana, não de ciências em sentido específico.

A epistemologia, já se sabe, é algo tardio, algo como uma tentativa de **ordenar** formas de conhecimento já desenvolvidas, ou de traçar uma linha de diferenciação e correlação entre as ciências. No século XIX os positivistas e evolucionistas encontravam o critério para isto

no nível de “generalidade” (em geral decrescente) atribuível a cada ciência; no fim daquele século os néokantistas o encontraram no caráter do objeto (ciências cujo objeto é alheio aos assuntos humanos, ciências versando sobre assuntos humanos) ou na “referência a valor” contida em dado tipo de ciências.<sup>1</sup>

A chegada, por parte dos pensadores de Marburgo, à diferenciação entre *Kulturwissenschaften* e *Naturwissenschaften* veio condicionada, e não podia ser de outro modo, por alguns componentes do espírito da época. Cabe mencionar a “reação antimaterialista”, que em alguns países acentuava a parte do espírito, como elemento específico na vida social; também a distinção entre natureza e cultura, que Hegel mencionara na *Fenomenologia do Espírito*, embora sem dar seguimento ao ponto em obras seguintes (e não apenas a distinção,

---

I  “La diferencia entre la ciencia de la naturaleza y la historia comienza allí donde se trata de valorar los hechos en el plano del conocimiento” (W. Windelband, *Preludios Filosóficos*, trad. W. Roces. B. Aires: S. Rueda, 1949 p. 320). Na verdade a distinção entre os dois tipos básicos de ciência correspondia principalmente, em Windelband, à diferença entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas: as que estabelecem normas (ou “leis”) gerais e as que se atêm a fatos particulares. Windelband, entretanto, se referia principalmente à **história** ao falar do saber “idiográfico”, e afinal admitiu que tanto a história como as ciências da natureza eram ciências empíricas. Posteriormente o rótulo de ciências “do espírito” (ou “humanas”) se estenderia à sociologia, à política etc, embora em alguns países persistisse o termo geral “ciências históricas”. Na verdade a antítese com relação às ciências naturais recaía, em Windelband, sobre o saber histórico (cf. *Prelúdios*, cit., pp. 311 e segs). Também em Dilthey encontramos a preocupação em “ressalvar” a historiografia: cf. *El Mundo Histórico* (trad. E. Imaz. México: FCE, 1978, passim). Bem como em Heinrich Rickert: *Science de la culture et science de la Nature* (junto com *Théorie de la définition*) trad. A H. Nicolas e Marc de Launay. Paris: Gallimard, 1997, princ. cap. IV, pp. 41 e segs. – Em 1910–1911, Rickert publicou na importante revista *Logos*, de Tübingen, o artigo “Vom Begriff der Philosophie” (pp. 1-33) analisando inclusive o problema dos limites recíprocos entre a filosofia e as ciências.

de raiz kantiana, entre *nomenon* e *phainomenon*). Era uma época de tipologias, e a noção francesa de “ciências morais”, paralela à noção alemã de ciências do espírito (ou da cultura), propiciou (embora caísse em desuso no século XX) a compreensão da dimensão humana dessas ciências. Foi obviamente preciso que o peso do positivismo diminuísse, e que vários autores aceitassem que **ciência** não é apenas o conhecimento verificável e comprovável empírica e numericamente. Por outro lado o crescimento das ciências sociais (culturais) se impôs nas Universidades, e a noção de **compreensão** foi aos poucos aceita como própria dessas ciências e como algo distinto da noção de **explicação**, peculiar às disciplinas “exatas” e “naturais”<sup>2</sup>.

Tudo isso foi de grande importância para a própria filosofia, à altura da transição ao século XX; isto é, ao tempo do declínio dos naturalismos e materialismos do século anterior, e do surgimento de filosofias “espiritualistas” (como a de Bérgeon) ou logicistas (como a de Husserl). Mais uma vez, contudo, o perfil da filosofia restava indefinido: permanecia ambíguo, entre prestigiar determinadas ciências erigidas em “conquistas” da inteligência humana – como a física cheia de triunfos nos primeiros anos do novecentos –, e ponderar cautelosamente o significado **humano** dos próprios feitos das ciências naturais.

Por outra parte a obra de Nietzsche, uma espécie de *descente aux enfers* dentro do pensamento moderno, perturbou a disciplinada simetria

---

2  A ideia de compreensão, afim à de “sentido” (e de “significado”) foi utilizada pelos neokantianos como distinta de explicação, própria do causalismo das ciências positivas e das “naturais”. Por exemplo, Dilthey, *op. cit.*, pp. 91 e segs.

dos conceitos acadêmicos e acendeu, em autores das mais diferentes linhas, sugestões teóricas as mais diversas.

Enquanto isso, na mesma transição ao século XX, criava-se na Europa o chamado “positivismo lógico”, formado por professores de lógica e de matemática empertigadamente convencidos de que as ciências (isto é, as ciências exatas) devem ser o modelo irrefugível de todo o pensamento inclusive o filosófico. Apesar de algumas hesitações ente o empirismo e o formalismo, os integrantes do grupo (Neurath, Carnap, Schlick e outros já mencionados), ligados ao matemático Ludwig Wittgenstein, buscavam uma “visão científica do mundo”. o que não seria nada de mais se não reduzissem a filosofia a um instrumento a serviço de problemas científicos, nem confundissem o pensamento filosófico com a mera análise da linguagem científica<sup>3</sup>. Confundindo (como a partir daí ficaram fazendo os chamados “analíticos”) a **epistemologia** com o próprio “conhecimento” em sentido empírico, ou com a gnosiologia, ou ainda com o estudo do “conteúdo da experiência”, aqueles professores ignoraram totalmente o debate filosófico moderno e contemporâneo<sup>4</sup>. Entre a análise dos procedimentos científicos e o estudo dos mecanismos da lógica, não chegaram a negar expressamente a filosofia, o que teria sido bem mais coerente. Escapou-lhes esta curial verdade: ou a filosofia

---

3  Mesmo em um autor como Gaston Bachelard, encontramos uma visão confusa e presa às noções “científicas” da primeira metade do século XX: cf., por exemplo, *Filosofia do Novo Espírito Científico* (trad. J. Ramos. Lisboa: Presença – Martins Fontes, 1976), princ. Caps. I e II. *Idem, A formação do Espírito Científico*, trad. E. S. Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

4  Wittgenstein declarava que não lhe interessava para nada o que tivesse sido afirmado antes dele e de seus escritos. Tido por muitos como gênio.

não existe, e nunca existiu, ou existe e então não se confunde, obviamente, com as ciências. Nem se reduz a uma comportada visão metodológica aplicada sobre elas<sup>5</sup>.

A filosofia é muito mais do que isto, sem ser isto nem passar por isto. Ela não precisa ser preceptora da física, nem da química, para ser um pensar sobre o homem, a vida humana, o conhecimento e as ações deste “bicho da terra tão pequeno”.



A filosofia é basicamente a metafísica. Nela, com ela, surgem a ontologia e a problemática do conhecimento. Trata-se de um modo de ver: ver cogitando, cogitar principalmente. Os grandes filósofos, os verdadeiramente grandes, sabiam e sabem disto.

E sabem que há, por dentro do tema das “partes da filosofia”, bem como do das relações entre ela e as ciências, um difícil problema de **espaços**. As partes da filosofia são delineadas por uma espécie de analogia com aquelas relações, e com a alusão às partes do saber. Há uma reflexão sobre o ser, que é como um cerne temático essencial (e da qual derivou-se a reflexão sobre os valores), e há outra sobre o conhecer: o ser e o conhecer sempre em paralelo e em desencontro<sup>6</sup>. A reflexão sobre o conhecer se desdobra em uma gnosiologia e em uma (esta mais

---

5  Certos autores recentes se referem às filosofias que “têm um critério” e às que não o têm: inclusive o Sr. Hillary Putnam. Para eles o assunto (que não existe, pois não há filosofia sem um critério) se liga à pretensão analítica de colocar um “critério” diante (e antes) das teorias, como um regulador do mérito delas.

6  Daí o título do parágrafo 3 em Ortega, *La Idea de principio em Leibniz* (op. cit.): “Pensar y ser, o los dióscuros”.

“filosófica”) epistemologia. Mais filosófica porque no fundo a epistemologia supõe (e constitui) uma filosofia da ciência.

A ocupação de “espaços”, dentro da cultura ocidental<sup>7</sup>, pela teologia e pela ciência, frequentemente deixou (vimo-lo já) pouco espaço para a filosofia. A filosofia dentro da teologia ou reunida às ciências, sempre reexaminando seu território, e também seus percursos, suas **relações** com os “demais saberes” e mesmo com a prática (com a práxis, se se preferir). Faz-se de filosofia a ciência que se põe a reexaminar estas coisas.



A passagem do domínio da teologia para a crescente presença das ciências correspondeu, **grosso modo**, ao processo de secularização. Grandes nomes de cientistas marcam aquela época por si mesma meio obscura. Descartes, basicamente preocupado com a ciência, colocou entretanto os fundamentos do racionalismo moderno. Tudo isso se ampliou até o século XIX; o positivismo assumiu o percurso, absorveu-o e desdobrou-o. Na verdade a passagem, para os positivistas, foi realmente da teologia para a ciência: a metafísica constituiria um trecho do caminho.

A metafísica, isto é, a filosofia, esteve presente no neokantismo e no neo-hegelianismo, no neotomismo também, e em Bergson e Croce e tantos mais. Mas sempre se teve, de permeio, a pesada movimentação dos evolucionismos e dos neopositivismos; e em certos momentos

---

7  A noção de espaço, com referência às extensões do saber, foi expressivamente utilizada por Michel Foucault (cf. *Les mots et les choses* Paris: Gallimard, 1966), com o emprego de termos como campo, estrutura, região.

tivemos a filosofia como algo “sem lugar”; embora encarregada (pelos positivismos) de supervisionar o trabalho – este sim “positivo” – das ciências. Por isso dissemos acima (capítulo VI) que sua condição tem algo de **utópico**. Ela está presente, e atua, e prossegue, mas só a partir de certas posições pode ser **vista**: seu lugar não é do tipo do lugar das ciências, o das positivas sobretudo, nem do tipo do da teologia<sup>8</sup>.

Na antiga cultura grega, os primeiros textos filosóficos ainda falavam de deuses – assim em Parmênides –, ou construía-mo de algum modo algo de divino, como em Platão; e conviviam com o saber científico, o dos geômetras e dos médicos, e mantinham relação constante e ambígua com a poesia. Quando a ciência, nos começos do Ocidente moderno, conflitou com a teologia, o pensamento filosófico continuou vivo e latente por dentro da cosmologia mística de Giordano Bruno e das enxutas reflexões de Descartes. A filosofia, como já dissemos em outra parte, não está, no caso de Kant, nas disquisições sobre a analítica transcendental nem sobre a dialética; nem, em Nietzsche, nos insultos contra o idealismo<sup>9</sup>. Está na busca dos significados que se dão

---

8  Alguém se referiu ao truão, o bobo da corte, que não tem lugar definido entre os “papéis” sociais, e com isso melhor vê as coisas, e mais criticamente fala. Eu ousaria uma comparação com o xadrez; o rei e a rainha são a teologia, o cavalo e a torre são a ciência (com sua praticidade); o bispo, que em francês é *le fou*, o bufão, é a filosofia, que não está ali para “vencer”, mas que com certo viés atravessa e reconhece o campo. – Mas: no Recife da segunda metade do século XIX, Tobias Barreto, sobretudo em sua fase positivista, enfatizava que “teologia e teodicéia não são ciências” (“Estudos de Filosofia”, em *Obras Completas*. Rio de Janeiro: INL – MINC, 1990). Aliás é em um texto constante deste mesmo volume (“Deve a metafísica ser considerada morta?”) que o pensador sergipano expõe uma das primeiras versões de sua indecisão quanto à metafísica.

9  Cf. Nelson Saldanha, *Filosofia: Temas e Percursos* (Rio de Janeiro: Uapê, 2005), cap. III, p. 73.

na vida, que alcançam os problemas humanos e que transbordam para o pensar, e aparecem inclusive na contemplação de velhas pedras e de livros raros, na meditação sobre alterações econômicas ou em indagações sobre a justiça. Os significados são algo que a reflexão descobre, distintamente dos (sempre necessários) dispositivos conceituais e das distinções a que a análise recorre.



De volta ao problema do “moderno”. Moderno é o trecho da história do Ocidente em que surge e se desenvolve o processo de secularização. O Ocidente guardará sempre, a partir do final da chamada Idade Média, este sentido da experiência (e valorização) do novo: lei do progresso, afã de mudanças e crítica permanente. Faz parte do moderno, também (repita-se), o aguçamento da consciência histórica. O moderno se afirma como moderno ao debater-se entre o sentimento de ser sempre diferente e o fato de saber que há uma continuidade que o liga ao passado: a Europa, as Américas depois, o Ocidente.

Ficou dito que é equivocada e imprópria a expressão “pós-moderno”. O livro de Lyotard ajudou a veicular o termo, mas não esclareceu suas implicações<sup>10</sup>. O período da história “moderna” que vem após a Revolução Francesa, ou após Napoleão, era chamado “contemporâneo” nos manuais menos exigentes.. A teoria das culturas veio mostrar que o moderno é uma fase do Ocidente: o que se veio a denominar pós-moderno é de certo modo esta experiência de crise e de desconforto, que **ainda** é o

---

10  Lyotard, *La condition post-moderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit, 1979. Um livro cheio de passagens penetrantes, e também de conceituações arbitrárias.

moderno (ou naquele caso o contemporâneo), em condições históricas de saturação e esvaziamento. Antepor um “pós” à palavra “moderno” é só atirar para a frente a compreensão dessas condições.

Quando começaram a surgir as obras e teorias referentes à decadência do Ocidente, Paul Valéry escreveu que “agora nós sabemos, nós civilizações, que somos mortais”. E de fato a **civilização** ocidental vem vivendo, mais ou menos a partir das duas “grandes guerras”, em um clima de inquietação que o século XIX, mesmo com suas grandes perturbações, não conheceu. Certo que em parte isto se deveu ao enorme incremento demográfico que veio ocorrendo durante o noventa e dois, mas há também o surgimento dos arsenais atômicos, o aumento do peso (e da presença) do predomínio norte-americano (com decorrentes conflitos “frios” ou quentes), das questionáveis inovações biológicas e de tantas coisas mais. Mas é inegável que vem ocorrendo uma decadência na própria substância do “Ocidente” como cultura histórica. Uma decadência que corre paralelamente (um paradoxo apenas aparente) à hipertrofia da técnica e da tecnocracia, cujo problema foi tratado com certa perplexidade por grandes pensadores desde a década trinta do século passado (Ortega, Heidegger, Marcel, Berdiaeff, Ellul, tantos mais) e que teve conexão, desde cedo, com o **especialismo** científico.



No século XIX, dentro do próprio cientificismo, surgiram questionamentos sobre as ciências sociais. O rígido modelo das “naturais” (e “positivas”) encheu de insegurança certos cultores da história, por exemplo, bem como os do direito. A exigência, de origem aristotélica,

de que o saber científico tenha de referir-se ao geral, ao regular, só perderia terreno quando Windelband, em 1894, mencionou as ciências nomotéticas e as idiográficas: as que formulam leis concernentes a regularidades e as que estudam e **compreendem** fatos particulares<sup>11</sup>. Havia ainda, no texto de Windelband, um preconceito que depois seria superado, ou seja a ideia de que a **história** – ao contrário da física (sempre a comparação) – se refere a fatos singulares (como “a batalha de Lepanto”, ou “o coroamento de Napoleão”). Posteriormente, inclusive após as ideias de Braudel sobre os graus da **duração** como elemento da compreensão histórica, aquele equívoco seria corrigido.



Os inícios da modernidade, que a historiografia convencionou situar nos finais do século XV, ou por todo o XVI, revelam uma espécie de otimismo, de algo inaugural, correspondendo à consolidação das nacionalidades europeias e das monarquias nacionais. Junto com as nacionalidades veio como se sabe o fortalecimento da vida urbana e do capitalismo, mais a laicização da cultura e outras coisas. A nosso ver o moderno, qual ficou dito, prossegue, junto com estes fatos e chega aos séculos XIX e XX, quando os pensadores denunciam as crises e expressam melancolia, desalento ou angústia. Somos, qual diria um contemporâneo de Ortega, *hombres de las postrimerías*. Uma cultura que desenvolveu como nenhuma outra o sentido da história, o Ocidente passou a fazer balanços dos percursos “modernos”, mormente depois

---

11  W. Windelband, *Prelúdios Filosóficos*, (*loc. cit.*, para a referência às ciências nomotéticas e às idiográficas).

que as Américas entraram no grande espaço “ocidental”. O reinado da ontologia de conotação teológica foi sendo apagado, mas só no século XX surgiu o questionamento filosófico de uma substância dada em definitivo aos homens. Com o historicismo veio a ideia orteguiana de que o fato de ter (ou ser) história faz com que o homem “não tenha natureza”; com o existencialismo a referência de Sartre à primazia da existência sobre a essência: o homem, existindo, escolhe sua essência. Duas formulações da liberdade vindas de filósofos aparentemente tão diversos. E que não poderiam ser expressadas **deste modo** senão numa época como o século XX.

O mundo moderno inclui o cientificismo e também a crítica ao cientificismo. Certas pessoas que empregam o termo “pós-moderno” aludem, com isto, à crise das coisas modernas, o cientificismo entre elas; a essa crise corresponde a crítica de coisas como o laicismo e o racionalismo. O termo é desnecessário, vez que a **modernidade** continua, com o ocorrer de tudo isso: criações e crises que são seus desdobramentos. A maioria dos intelectuais, inclusive no Velho Mundo, continua pensando na história em termos de unilinearidade, com uma passagem da Antiguidade para a Idade Média e outra da Idade Média para a Idade Moderna. Como isto não situa nada em termos verdadeiramente históricos, aqueles intelectuais procuraram “cortar” o moderno e agregar-lhe uma continuação, com um termo que nada diz também<sup>12</sup>.

Os modernos, como vimos, cedo tomaram consciência de ser posteriores (aos medievais), e com isto assumiram um **status** conceitual

---

12  Ver Ernest Gellner, *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós, 1994, com algumas passagens críticas interessantes.

de grande amplitude. A *duração* histórica do “mundo moderno” não terminou ainda, e é **dentro** dele que vêm ocorrendo estágios como o barroco, o iluminismo, o romantismo, a *belle époque* etc. A modernidade, como época ou como padrão, inclui as referências históricas a seu próprio respeito – já o vimos.

Mas alguns filósofos, não contentes com o pós-moderno, têm tentado definir uma filosofia “pós-metafísica”. Habermas por exemplo, fazendo um balanço bastante confuso das teorias filosóficas surgidas depois de Kant, usa arbitrariamente o termo “pensamento pós-metafísico” (*Nachmetaphysisches Denken*) para designá-las<sup>13</sup>. De certo modo a influência de Heidegger – inclusive com seu livro sobre Nietzsche – e a do positivismo lógico atuam na base deste tipo de visão do pensamento contemporâneo<sup>14</sup>.



Três possibilidades básicas, no sentido da visão dos problemas, se acham diante do estudioso de filosofia nas últimas décadas.

A primeira consiste em levar a sério a perspectiva histórica, na qual se descobre o humano, com seus problemas teóricos. Compreender o pensamento de Vico e o de Spengler, e também o de Toynbee e o de Sorokin,

---

13  J. Habermas, *Pensamento Pós-Metafísico*. Trad. F. Siebeneichler. Rio de Janeiro: s.e., 1990.

14  Em Ortega tivemos, entretanto, uma clara ressalva histórica a respeito da ontologia, e por outro lado uma lúcida aceitação da metafísica. – É curioso observar (a propósito de outros autores) que com certos filósofos acontece não haverem lido a determinados outros: constroem, contudo obra considerável. Impossível seria, porém, filosofar sem ter em conta os percursos anteriores.

passando obviamente por Platão e Hegel; ler Croce e Ortega e Simmel e algo de Heidegger e de Sartre. Uma lista evidentemente incompleta.

A segunda destaca, entre os antigos, Aristóteles, e entre os modernos Descartes e Kant. Com isto poderá passar por Hume, valorizando a atitude antimetafísica dos positivismos, e com ela os autores de língua inglesa e os alemães do círculo de Viena; com eles abandonar a filosofia pela lógica e pela matemática.

Terceiras soluções seriam entregar-se a um ecletismo sem exigências, dedicar-se à poesia lírica ou fechar os livros. O **chiaroscuro** que ocorre em qualquer das opções, às vezes com certo charme, inclui o anti-intelectualismo vindo de Nietzsche e presente em Heidegger, um anti-intelectualismo ambíguo que não se desprende dos livros (como o de Bergson) e se configura como atitude polêmica. A filosofia oscila entre a ortodoxia didática e o devaneio, cabendo-lhe, em realidade, retomar e refazer em cada época as ideias mais fecundas, repensando problemas, principalmente os que têm a ver com a condição humana.

De certa maneira, o intelectualismo tão visível no Ocidente moderno tem alguma relação com o epistemologismo, que surge no orbe ocidental a partir de certos períodos. A **epistemologia** (que não é bem uma “ciência”) é uma disciplina especialmente intelectualista, porque se refere a formas do saber ou a tipos de ciências; não é necessariamente um pensar versando sobre o ser, ou sobre valores, nem é um conhecimento visando objetos reais<sup>15</sup>. Entretanto ela é uma disciplina **filosófica**, não

---

15  No dizer de Hans-Georg Gadamer, “o termo epistemologia só aparece na época que se segue a Hegel. [...] O século XIX tornou-se o século da epistemologia porque a correspondência entre o logos e o ser tinha sido destruída com a dissolução da filosofia de Hegel” (*Verité et méthode*. Ed. integral, trad. P. Fruchon, Jean Grondin e G. Merlio Paris: Du Seuil, 1996, p. 240).

só porque não se poderia colocá-la ou cultivá-la dentro do saber teológico, mas também porque ela não cabe no plano do saber científico: as ciências são o que são como formas específicas de conhecimento, não como visão genérica dos conhecimentos. E contudo a visão que pertence à filosofia, e que sustenta a epistemologia dando-lhe *status* filosófico, inclui uma preocupação específica com a **natureza** do saber. No caso dos dualismos néokantianos tal natureza se revela dual, diferenciada conforme os objetos a que se refere, e também conforme a relação de cada **tipo** de ciência com a condição humana. A natureza de cada tipo de ciência remete a um tipo ou a uma expressão da inteligência humana: o estudo de quantidades e de fórmulas, ou o estudo da existência humana enquanto autoconsciente e problematizante.

O neopositivismo e as orientações afins reduzem o pensamento àquelas quantidades e àquelas fórmulas. A própria problemática ética veio sendo transformada em um tipo de estudo acadêmico, balisado por alusões políticas e pelo detalhismo analítico: alusões políticas que nos autores mais representativos se prendem ao liberalismo, detalhismo que reduz as grandes questões a exercícios intemporais e a –históricos de argumentação.



Outro aspecto da modernidade, vista como um todo e com ênfase agora no ângulo político, é a sua relação com a burocracia. Max Weber, como se sabe, estudou a conexão entre a secularização, o racionalismo e a burocracia. O gradativo desaparecimento (nunca integral, diga-se) do poder “tradicional” daria lugar a um sistema de funções cuja articulação se considera racional. Para Weber, a secularização e o racionalismo não são

exatamente a mesma coisa, mas evidentemente são componentes históricos correlatos. Observe-se que o acento intelectualista da cultura moderna revela, visto por dentro, o pendor epistemológico existente na própria modernidade: no fundo a burocracia e a epistemologia se assemelham. Inclusive se assemelham no modo “compartimentado” de distribuir as coisas. É possível, por outro lado, que o incremento da epistemologia dentro do saber moderno tenha algo a ver com o crescimento da presença do **sujeito** (e da subjetividade) no **modo** moderno concernente aos conceitos e às relações. Mas este é um outro problema.



Outros aspectos do contexto da filosofia moderna, a do século XX sobretudo. Somente a partir de uma visão dos **tipos de ciências** nos moldes da néo-kantista se poderá compreender hoje o conjunto das ciências. Não há um conceito unitário de ciência, no qual caibam a física e a matemática, mais a lógica e a geologia, juntamente com a história, a sociologia e a política. O dualismo difundido por Dilthey, Rickert e Windelband permite admitir e preservar a “positividade” das primeiras sem a proximidade das segundas. E permite aceitar a dimensão humana destas sem confundir o estudioso com o objeto.

As relações da filosofia com a sociologia, com a literatura ou a psicologia, hoje, são as mesmas que ao tempo de Comte, e ao mesmo tempo diferentes: o filósofo cioso do rigor de seus conceitos pode estar aberto à problemática do romance, ou dos estudos sobre comportamento e sobre mudança social. A “abertura” da filosofia aos saberes próprios das ciências sociais, ou aos da literatura, não significa porém o tagarelar gratuito sobre a vida, nem tampouco o devaneio a-crítico.



A partir das reflexões sobre as relações históricas da filosofia com a teologia e com a ciência (a “positiva”, sobretudo), pode-se questionar a possibilidade de um pensamento realmente filosófico preso a um credo religioso (ou ideológico), ou a um sistema científico. Uma das coisas que caracterizam a filosofia é a essencial validade das referências históricas: uma permanente possibilidade de retornar aos pensadores passados, recomençar, reencetar percursos. Com a teologia e com a ciência isto não é cabível.



Dissemos, no capítulo anterior, que a filosofia sempre busca espaços, abrindo passagem entre os saberes científicos, cada vez mais presentes no mundo de hoje, cada vez mais dominantes nos contextos com menos história. Não cabe entender, porém, que o pensamento filosófico “evita” aqueles saberes. A filosofia inclui em sua reflexão a pluralidade dos saberes e a complexidade do “espírito objetivo”, que são parte do viver e dos afazeres humanos. Por outro lado a filosofia, ao “dividir espaços” com as ciências (e com as “letras”), leva a vantagem de que não necessita provar nada, nem apresentar resultados. O que é, já se vê, uma vantagem que tem seu preço, pois o que cabe ao filósofo, no fundo, é uma responsabilidade na qual se encontram a independência do espírito e o compromisso com o humano. O humano que está nos esforços teóricos e pode estar nas intenções da prática.

# Posfácio I

≡ COM ALGO À MARGEM DE UM  
LIVRO DE PANOFSKI

É comum encontrar-se, ainda hoje, o uso do termo epistemologia com sentido idêntico ao de gnosiologia. Isto ocorria em alguns manuais antigos, e ainda é regra nos autores de língua inglesa. Às vezes o termo é usado para aludir a uma “parte” da teoria do conhecimento, sendo a outra parte a gnosiologia, vista no caso (e de certo modo corretamente) como problemática do conhecer como “fato”, a envolver um sujeito e um objeto, além da relação entre ambos.

A reflexão sobre a epistemologia, que deve ser uma reflexão filosófica sobre as ciências, envolve e provoca uma reflexão sobre a própria filosofia. O estatuto das ciências (“particulares”) aparece como variável histórica, e não poderia ser de outro modo. As ciências vieram alterando sua estrutura, seu peso, seu “campo”, e também veio alterando-se o modo acadêmico de vê-las. Vê-las como pluralidade e como conjunto; como objeto de uma “classificação”, tema que vez por outra prende a atenção dos filósofos e dos cientistas.



O livro está dividido em três ou quatro temas fundamentais. De logo, a figura do Ocidente como processo histórico e como conjunto de estruturas e caracteres. Depois o conceito do moderno (ou da “modernidade”), sobretudo como uma forma de consciência cultural ocorrida no Ocidente. A seguir o problema dos **estágios** (vistos em geral como três) dá própria evolução cultural em sentido genérico, ou da ciência como algo elaborado pelos homens. A este tema prende-se o da visão de Comte sobre as ciências. Finalmente tratamos da posição da metafísica e da própria filosofia, “dentro” ou “diante” dos percursos da epistemologia.

Abrange-se, com isto, uma perspectiva referente à posição da filosofia na cultura moderna, e também à presença da teologia, que tanto ocupou os pensadores ao tempo de Condorcet e de Comte. Considerando o percurso da filosofia no meio dos outros “saberes”, com os quais veio disputando espaço, temos de compreender, de algum modo (não de modo propriamente acadêmico) e em alguma medida (porque jamais de maneira categórica e definitiva), o que é a filosofia: reflexão gerada dentro dos afazeres culturais, emergindo de dentro da literatura e da teologia, ajudando-se com a companhia das ciências, e ao mesmo tempo definindo-se ao distinguir-se delas.

Fala-se da filosofia com enfoque genérico e intenção variável (às vezes “universal”), mas enquanto presença histórica ela ocorre como pluralidade. E é preciso entender que a relação entre o conceito geral (“a filosofia”) e a pluralidade das filosofias não decorre apenas do modo de ser do trabalho filosófico, mas também de suas relações com os contextos culturais: principalmente, como dissemos, as ciências, a

teologia, a literatura. E seria pouco produtora buscar uma filosofia sem ligações com alguma ciência (ou algumas ciências) ou com credos religiosos. Uma filosofia deve ser compatível com algum humanismo, com a poesia, com o tema do homem. Compatível: senão mesmo acumpliciada.



Porque a referência ao mundo “moderno”. Porque nele se tem o processo de secularização, que estimula a reflexão sobre o caráter histórico do conhecimento – e de suas formas. Porque a ideia de progresso: porque ela integra a modernidade; e porque, apesar de sua ambiguidade, se relaciona com a imagem das fases da experiência humana. Porque, por outro lado, a ênfase sobre Comte. Nele se junta a noção das **fases** do espírito com a dos **tipos** de conhecimento, bem como com a alusão à história **social** das diversas ciências. E também por outro lado: em que sentido e em que medida valorizo a **Decadência** de Spengler. Não certamente pelo fato de adernar para o nazismo (com o qual suas relações foram parciais e confusas), mas por ter chegado, após dois ou três precursores, a um relativismo especificamente cultural, e por ter descrito em quadros notavelmente expressivos os diferentes mundos correspondentes às diferentes culturas.



Perspectiva histórica: Nietzsche afirmou que o senso histórico foi o “sexto sentido” do século XIX. Não foi, o filósofo do Zaratustra, o instaurador daquele senso, mas ele percebeu com agudeza o surgimen-

to de um novo modo de ver, através dos filósofos historizantes e dos historiadores filosóficos do oitocentos. Ele o aceitou e o delimitou.

Note-se que Kant, no Prefácio dos *Prolegômenos*, declarou que a filosofia é uma construção *ex principiis*, não uma exposição histórica (Kant ainda mencionava a metafísica como uma “ciência”). Esta concepção **anti-histórica** da filosofia iria ter sua continuidade, como se sabe, na posição dos logicistas e neopositivistas dos fins do século XIX.

Na verdade a diferença entre a tendência sistemática, contida no cartesianismo, e a tendência historizante (e retórica), existente na obra de Vico, seria retomada naquela divergência chegada aos fins do século XIX: hoje se pode reentender a temática do humano, latente no historicismo do final do século XIX e também nos existencialismos que se lhe seguiram. Essa temática, com a qual o espírito se abre para a compreensão dos valores, relacionou-se com o advento da hermenêutica (trazida por Gadamer e por Ricoeur), bem como com a presença, na historiografia cultural do século XX, das chamadas *Sinnzusammenhaengen*, conexões-de-sentido. No uso de tais conexões, não se perde a referência histórica, mas vinculam-se os **sentidos** de dois ou mais objetos, sejam regimes políticos, escolas literárias, padrões artísticos, planos econômicos. Com isto se conjugam a perspectiva histórica e a sistemática.



Mais sobre conexões de sentido. Elas reúnem conceitos nem sempre claramente relacionados. Assim ocorre no paralelo entre o barroco e o absolutismo, ou entre a polis e a teoria política ateniense: cabe lembrar a contribuição de Erwin Panofski para o reexame do gótico e da

escolástica, ao reestudá-los em conjunto. Seus trabalhos ocupam uma linha dentro da bibliografia alemã na intersecção entre história da arte e teoria da arte<sup>1</sup>. No fundo desta tendência, que é um elemento provocativo no que concerne à epistemologia da estética e das ciências históricas, encontra-se um alargamento de perspectivas, que é inclusive favorável aos pluralismos metodológicos de nosso tempo.

Vale também, registrando aqui este importante viés, anotar que o reexame destes temas (história da arte, história da cultura, revisão das épocas), que não podemos desenvolver aqui, incluirá uma diferenciada aproximação com a epistemologia, enquanto visão filosófica do conjunto das ciências. Uma aproximação que abrangerá a compreensão da distinção entre tipos de ciências, considerada em seus diferentes momentos, e também o lado existencial dos caminhos tomados nos últimos dois séculos pelas ciências, pelas artes, pela filosofia. E aí está: a história da filosofia, que aos poucos e há algum tempo veio abandonando o cronologismo tradicional, vai-se ocupando de conexões: além do paralelo entre o gótico e a escolástica, comparam-se, entre outras coisas, o romantismo e a urbanização.

Não se trata, dispensável dizer, de reduzir burocraticamente a história das ideias à alusão à “infraestrutura”, nem de deixar de lado os temas centrais pelo exame das correlações.



O uso das conexões de sentido obtém seu sentido mais profundo ao acoplar-se a uma visão realmente histórica dos fenômenos. Uma vi-

---

1 ☞ Erwin Panofski, *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, Trad. H. Joly. Paris: Gallimard, 1989.

são como a que estava na obra de Max Weber sobre o capitalismo e o protestantismo (uma obra de sociólogo e de historiador a um tempo). Eu diria que no citado estudo de Panofski o ponto de vista é no fundo antihistórico senão platonizante, prestando insuficiente atenção à contingencialidade que os conceitos gerais implicam – a par, é certo, de sua porção de essencialidade. E com isto se pode confirmar que todo acesso a uma teoria do homem tem de contar com uma visão do ser e do acontecer.

# Posfácio II

## ≡ FILOSOFIA E BUROCRACIA

O melhor entendimento das ideias de Comte não é, por certo, o que se prende apenas ao seu percurso doutrinário pessoal, e sim o que interpreta em cada passo a relação entre aquelas ideias e o andamento do século XIX.

Realmente o pensamento do século XX não tentou, como devia, reavaliar o legado de Comte, que retomou a síntese iluminista de Turgot e de Condorcet, e transformou sua nova epistemologia em uma atitude intelectual abarcadora e pedagógica – sejam quais forem as restrições que se lhe façam.

Na medida em que se pode dizer que existe uma vocação epistemológica na filosofia moderna, pode-se entender que esta filosofia afeiçoou ao seu *corpus*, como componentes epistemológicos, todas as grandes expressões que a demarcam (ou quase todas): a antropologia de Hobbes, o *cogito* (e o *sum*) de Descartes, as perquirições de Hume. Repetia-se o que, no dizer de Cícero, ocorrera no tempo de Sócrates, com os filósofos deixando de falar do céu e da terra para indagar do

ser humano. Passava-se “para dentro” do próprio pensar, e este foi um processo longo que aos poucos chegaria ao **modo** de pensar leigo e secularizado. Um pensar que se voltaria para “dentro” do humano, entendido como “social” (como em Marx) ou como psíquico (como em Freud).



É importante que o tema (ou a “disciplina”) chamado **história da filosofia** seja tratado como uma visão da **experiência** do filosofar, tal como se apresentou em épocas passadas, constituindo um acervo de ideias e de registros que não se pode separar, senão com prejuízo e como uma mutilação, da própria figura da filosofia. Tal acervo se faz “patrimônio” à medida em que se torna objeto de um relato crítico que o interpreta e valoriza: isto não tem mais de ser discutido. Desde a antiguidade veio-se formando uma tradição que passou pelos biógrafos gregos, como Diógenes, e pelas “escolas” da época alexandrina: ela permaneceu com os helenistas medievais, e depois, com os estudiosos dos séculos XVII e XVIII. No século XIX, após a transição para o romantismo, veio o tempo de Gibbon, de Fustel e de Mommsen. Podemos incluir Nietzsche, e com ele Wilamowitz, seu *Widersacher*, seu crítico, eminente estudioso; e o herdeiro dele, Werner Jaeger. E toda uma conspícua série de eruditos e hermeneutas. No século XX a revisão de Platão, o Platão dos ensinamentos não-escritos, com um grupo integrado por Giovanni Reale, Hans Kraemer e outros. A revisão de textos e de paradigmas foi desde os inícios uma revisão de **cânones**: uma tendência a fixar e como que oficializar o saber filosófico, com seus padrões e sua nomenclatura.

Durante a Idade Média, as Universidades fixaram a linguagem e os conteúdos do saber jurídico, paralelo ao teológico, e também os do saber filosófico, tratado expressamente como teologia e exposto como parte do saber eclesiástico. Com este modelo consolidou-se o padrão do saber universitário, que seguiria até o século XIX como uma espécie de molde dominante, embora aqui e ali combatido pelo racionalismo e pela reação leiga. Não tem sido um dos fatores menores, na construção das estruturas do saber moderno (no universitário principalmente), a existência de vastas bibliotecas, competentemente dirigidas por sábios ligados à Igreja e ao *modus* escolástico de pensar e de organizar o pensamento. O pensamento posterior à Revolução Francesa e ao iluminismo, bem como o dos positivismos do século XIX, incorporou esta organização, ainda que de dentro dela sáíssem formulações críticas providas (e oriundas) de novas exigências.

Estava, de qualquer sorte, plantada e implantada a tendência a entender toda cultura como tarefa universitária. Apesar do surgimento da imprensa, e dos conteúdos latentemente humanísticos da literatura (o Romantismo como uma febre de revisões e de criatividade), o saber organizado segundo a tradição das *questiones* e das *summae*, e referido a livros e a bibliotecas, seguiu sendo o padrão intelectual mais prestigiado.



Não deixemos sem registro o fato de que o crescimento destes padrões do “saber” correu paralelo ao da tecnologia: matematização do saber com Galileu e (de certa forma) com Descartes, ou melhor, à sombra dele. Como se sabe, a técnica é uniformizante, e a uniformidade não dá ensejo à divergência nem ao diálogo: a técnica vem do uni-

forme e leva à uniformização. Mas dentro dela (ou de sua vivência) acha-se o eco de um arquétipo: aquele que premia as coisas que são posteriores, como intrinsecamente melhores do que as anteriores. Assim ensinava a antiquíssima imagem das quatro idades (a do ferro, a do bronze, a da prata e a do ouro) que desde Hesíodo e Ovídio têm sido descritas como estágios da evolução dos homens.

No Ocidente moderno a ideia do progresso veio assim supervalorizar o mais recente. As coisas que advém são necessariamente melhores, porque o homem (sempre *faber*) evolui produzindo coisas melhores: instrumentos, modos de fazer e também instituições, senão valores e normas. Assumir algo melhor, isto é, mais recente, é então, e correlativamente, obrigar-se a buscar a superação do que foi assumido.

Com a fé no progresso veio a reunir-se, nos séculos ditos modernos, a crença na superioridade da **ciência** em relação a toda outra manifestação do espírito humano. Daí, como se sabe, a formulação **progressiva** da “lei” de Augusto Comte, que pressupôs as propostas de Turgot e de Condorcet. Os séculos XVIII e XIX definiram e entronizaram esta junção da ideia de **progresso** com a ideia de **ciência**, esta muito mais adequada para tanto do que a de filosofia, ou a de teologia.

É inquestionável que tal situação, vivida pelo pensamento moderno, seria inconcebível no medievo feudal, com seus castelos e suas pontes levadiças. Daí ter Domingo Marrero chamado de “actitud burguesa y pragmática” a esta ampliação do poder da técnica<sup>1</sup>. A tecnologia, acrescentemos, compreensivelmente mas não necessariamente filha da razão. Do mesmo modo que a burocracia.

---

1  Domingo Marrero, “Crítica de la ciencia y concepto de la filosofía en Ortega”, em *La Torre* (Univ. de Puerto Rico) n.ºs 15-16, julho-dez., 1956, p. 288.



Ao **modo escolástico** de pensar, e, sobretudo de expôr, sucedia então o modo **tratadístico**. Ele já estava presente nos escritos de um Leibniz e de um Spinoza, como estivera nos de Galileu (àquele modo escapariam os “ensaios”, curioso nome, de Montaigne, bem como os de Bacon). Facilmente se percebe que o “tratado”, breve ou longo, era perfeitamente compatível com o padrão **metodológico** do pensamento.



Destarte o panorama das atividades intelectuais, a partir dos séculos XVIII e XIX, foi gradualmente dominado pelo referimento (quando nada implícito) à ciência. Vico mesmo, que foi dos primeiros a pugnar por um saber histórico desligado das matemáticas (e das “ciências positivas”) chamou de *scienza nuova* à sua teoria da vida histórica das “nações”<sup>2</sup>. Da mesma maneira começou, a contar daqueles séculos, a exigência de uma condição **universitária** para quantos escrevessem algo austeramente teórico ou expressamente “científico”. Nos séculos XIX e XX (mormente neste) passou a vigorar, em diferentes graus, a cobrança de uma titularidade específica para se escrever alguma coisa dentro de história, sociologia, filosofia. No caso do direito, tal cobrança estava implícita desde os tempos de Bartolo ou de Bracton: os temas referentes ao direito civil ou ao penal foram ocupados, “naturalmente”, por autores vinculados às profissões forenses.

---

2 ☞ *Ciencia nueva (Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones)*, trad. e prólogo de José Carner. El colégio de México: FCE, 1941, 2 volumes.

No caso da filosofia temos pelo menos dois aspectos a considerar. Por um lado, uma pessoa sem titularidade específica, mas com leituras gerais poderá escrever sobre filosofia da história ou sobre o neoplatonismo. Por outro lado, porém, existe um público que espera que tais assuntos sejam tratados por gente que completou cursos em Faculdades oficiais ou “reconhecidas”. Há também revistas (publicações em geral) que querem colaboradores providos de determinados diplomas, com funções docentes definidas e textos com citações de determinados autores preferencialmente. Tal problema tem um sentido muito próximo ao das opiniões ortodoxas de certos autores para os quais Nietzsche, a rigor, nunca foi filósofo, como não o foi Kierkegaard, nem Jorge Luis Borges. Muito próximo, também, ao das relações entre filosofia e literatura.

O problema colinda igualmente com as famosas diatribes de Schopenhauer contra Hegel, que acabaram por ser uma polêmica revisão da convivência entre a filosofia e as instituições estatais<sup>3</sup>.

O conceito de filosofia tropeça na pergunta sobre o que é “saber filosofia”, que não tinha muito sentido em outras épocas mas emerge em um tempo em que as exigências didáticas parecem valer mais do que o chamado dos problemas. Quando algum pensador afirma (como Ortega) que em filosofia as perguntas importam mais do que as respostas, trata-se de pensar mais na inquietação e na dúvida do que na “conclusão” peremptória. O excesso de metodologia e a burocratização do saber levam a isto: “saber filosofia” como um conhecimento informativo referente à filosofia já feita (nomes e títulos, sobretudo),

---

3  Arthur Schopenhauer, *Contre La philosophie universitaire*, trad. A. Dietrich, Rivages Poche. Paris: Payot et Rivages, 1994. Creio que este trecho deve ser repensado em função do contexto e da passagem do tempo.

mais do que algo ligado ao formativo e ao vivente. O informativo aparece quase como um “prestar contas” dentro de um sistema de convenções e de referências bibliográficas.

Claro, a filosofia não dispensa o patrimônio bibliográfico. Ela consta, em grande medida, de textos. Nem dispensa, também, a disciplina terminológica, valorizada, é claro, em termos relativos. Historicamente isto veio, em boa parte, do convívio com a ciência, sempre carregada de exigências formais e de pretensões ao rigor. Diríamos, por outro lado, que de seu convívio com a teologia permaneceu na filosofia a busca de afirmações imutáveis. Mas na medida em que, através dos contextos, ela teve de encontrar espaço entre o saber científico e o saber teológico, a filosofia foi definindo dentro de si mesma (textos, citações, perguntas) um conjunto de exigências que são informais mas não de todo. Aliás, nada pode ser de todo “informal”.



COMPOSTO EM MONOTYPE CENTAUR 11/15 PT: NOTAS, 9/12 PT.

