

## A CONJECTURA FILOSÓFICA

CLAUDIO FERREIRA COSTA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA UFRN/CNPQ

O que é a filosofia? A própria pergunta cumula-nos de incertezas. Afinal, essa é uma questão filosófica, que, como tantas outras, permanece irrespondida; não sabemos, pois, o que é aquilo mesmo que nos propomos fazer.

Há ao menos um consenso prático acerca do que quer dizer a palavra 'filosofia'? Parece não haver grandes dificuldades quanto a isso. Sabemos como utilizar a palavra. Não temos maiores embaraços em apontar esse e aquele texto como sendo de natureza filosófica. Seria, pois, uma forma exequível de se abordar a questão da natureza da filosofia, a tentativa de se obter um esclarecimento analítico do que nos permite decidir aplicar ou não o termo, ou seja: uma tentativa de elucidar os *critérios* que, uma vez presentes, possibilitam a efetiva aplicação, em sua acepção técnica usual, da palavra 'filosofia' na designação de algo, o que também é uma maneira de se esclarecer seu significado descritivo - a maneira como a empregamos para designar o trabalho filosófico. É assim que a questão será abordada aqui.

1. Quando buscamos encontrar os efetivos critérios de aplicação do termo 'filosofia', há candidatos cujo mau desempenho sugere reprovação em um exame preliminar. Um deles é qualquer coisa que se deixe classificar como o "objeto próprio" da filosofia. Uma decisão quanto à aplicação do termo 'filosofia' não parece dever repousar em seu pretense objeto próprio, na matéria da qual ela trata e que só a ela concerne; pois há boas razões para se suspeitar que esse objeto não exista. Afinal, pode-se filosofar, mesmo academicamente, acerca de uma extraordinária variedade de questões. Basta pensar no fato de que qualquer ciência, formal ou empírica, pura ou aplicada, pode ser objeto de indagações em nível

filosófico.

Há, não obstante, importantes caracterizações da filosofia pelo estabelecimento de um objeto genérico que lhe seja próprio. Caracterizações contemporâneas de seus domínios descreveram-na metafisicamente como uma investigação dos atuais e possíveis tipos de coisas mais importantes do universo e das relações entre eles vigentes (G. E. Moore), ou então, epistemicamente, como análise das estruturas conceituais mais gerais de nosso pensar (P. F. Strawson), como uma investigação da estrutura de nosso entendimento (E. Husserl), e ainda, como uma elucidação do *Netzwerk* formado por aqueles conceitos constitutivos de nosso entendimento como um todo (E. Tugendhat) (1). Embora semelhantes caracterizações sejam importantes como maneiras de distinguir e sublinhar a centralidade de questões de fundo metafísico ou epistêmico, elas tornam-se inevitavelmente restritivas e dogmáticas quando entendidas como caracterizações da filosofia como um todo, uma vez que se forçam a excluir arbitrariamente amplos domínios seus, como os das filosofias da matemática, da ciência natural, da história, da cultura e da sociedade, e mesmo um domínio central como o da filosofia dos valores - áreas que uma longa e venerável tradição tem admitido como pertencentes à filosofia.

Sendo assim, parece que aquilo que nos orienta em nosso consenso prático acerca do que é e do que não é filosófico não pode ser seu pretense objeto próprio. Se quisermos uma concepção verdadeiramente abrangente, que faça juz à amplitude da acepção técnica da palavra, talvez sejamos mais bem sucedidos em buscá-la no estudo da *forma* própria do questionamento filosófico, entendendo-se por isso simplesmente tudo o que não é objeto, matéria por ela tratada.

Assim tão amplamente concebido, o que chamo de "forma" deve abranger os *métodos* da investigação filosófica. Mas a filosofia também não parece deixar-se definir pelo seu método próprio, exclusivo. Pois aqui também reina a diversidade. Há uma profusão de métodos historicamente propostos, da maiêutica à redução fenomenológica, passando pela dúvida cartesiana e pelos procedimentos dialéticos, até chegar às modernas técnicas de análise conceitual. Tais propostas, além de serem freqüentemente suspeitas, não se adequam a uma caracterização do que efetivamente entendemos por filosofia, dado que geralmente se restringem a uma

única ou a algumas poucas filosofias, não chegando nunca a ser generalizáveis a tudo aquilo que chamamos propriamente por esse nome.

Ademais, há razões para se desconfiar da existência de um método genuinamente filosófico. Uma delas é que, quando esclarecermos suficientemente o método, costuma ocorrer que ele se evidencie como sendo também apropriado a ciências particulares. Considere-se, por exemplo, as teorias da definição, do silogismo e da indução, naquele instrumentário da investigação filosófica que Aristóteles pretendeu que fosse o seu *Organon*. Elas pouco se restringem ao que hoje chamamos de filosofia, servindo também às ciências. Considere-se ainda o fato de que versões da “dialética” podem encontrar correspondentes aproximados em alguma teoria da argumentação, na psicologia evolutiva (ex: na alternância entre os processos de assimilação e acomodação sugerida por Piaget), ou em uma suposta ciência dos processos históricos ... Além disso, também é visto o oposto: é a filosofia que importa da ciência sugestões quanto à forma da investigação: pode-se genericamente falar da aplicação introspectiva do procedimento observacional próprio das ciências empíricas, no caso das filosofias de tendência *empirista* (o “método histórico” proposto por Hume), ou de uma apropriação do procedimento axiomático-dedutivo das ciências exatas, no caso das filosofias de Tendência *racionalista* (o método cartesiano, radicalmente adotado por Spinoza).

Chegados a esse ponto, somos tentados a retroceder e adotar uma solução cética, que consistiria na rejeição de uma real univocidade de significação entre as aplicações técnicas da palavra ‘filosofia’. Sob tal perspectiva, a univocidade seria apenas *aparente*, o que poderia ser demonstrado em uma adequada elucidação dos casos de aplicação da palavra ‘filosofia’. Tal elucidação evidenciaria que esses casos são unidos uns aos outros por meras redes do que Wittgenstein chamava de “semelhanças de família”. Essas redes de semelhanças entre uns e outros casos de aplicação da palavra seriam meramente contingentes, não cobrindo necessariamente uma mesma *essência comum*, que pudesse servir como critério definitório para a aplicação do termo, mas apenas suscitando ilusoriamente a impressão de sua existência. Com isso a questão de um esclarecimento da natureza única e essencial da atividade filosófica deixaria de existir.

Carecemos, todavia, da intuição dessa ausência de univocidade entre os casos de aplicação da palavra 'filosofia', sendo estrategicamente recomendável, que antes de nos precipitarmos por uma trilha talvez precária, busquemos averiguar se ainda não restou algo de característico, não pertencente à metodologia empregada, mas ainda assim presente na estrutura formal do questionamento filosófico. E aqui pode, com efeito, ser feita mais de uma constatação significativa.

Um primeiro elemento formal, particularmente manifesto em todo discurso filosófico, consiste em seu *caráter conjectural*. Com a palavra 'conjectura' quero me referir ao que os dicionários definem como "o pensamento ou saber sem fundamento certo ou preciso", *especulativo*, nesse sentido. Posso precisar isso melhor explicitando um *critério* com base no qual identificamos uma forma de pensamento como sendo conjectural. Eis como ele poderia ser formulado:

- (1) Uma forma de discurso ou de pensamento - ou de um saber - é conjectural quando (i) detém a possibilidade de que nela seja oferecida, para um mesmo problema ou grupo de problemas, uma variedade de soluções *incompatíveis* umas com as outras, ao mesmo tempo que (ii) os membros da comunidade de idéias não se encontram em condições de *decidir consensualmente* pela verdade de uma delas.

Com efeito: uma forma de pensamento sem fundamento certo ou preciso é aquela geradora de teorias que carecem de bases consensualmente decidíveis, o que se evidencia na impossibilidade de escolha entre elas.

Como complemento preventivo do aparecimento do que J. Habermas chamou de um *falso consenso*, i.e., um consenso inautêntico, resultante de distorções sócio-culturais na comunidade de idéias, podemos adicionar a (1) a seguinte explicitação de um pressuposto seu:

- (1.1) A impossibilidade de decisão consensual referida em (1) deve constituir-se sob o pressupos-

to de que a discussão se dê sob as condições de um *contexto crítico* (i. e., que suporte uma discussão heurística e não-coerciva, feita entre interlocutores competentes, razoáveis, com idênticas chances de participação etc.).

Ora, o pensamento que chamamos de filosófico tem sempre o critério (1) - sob o pressuposto da satisfação de (1.1) - satisfeito; ele é produtor de teorizações incompatíveis e indecidíveis entre si.

Compare-se, por exemplo, a epistemologia empirista de Locke com o racionalismo inatista em sua contraparte leibniziana. Trata-se de concepções mutuamente excludentes. Na época em que elas foram propostas seria possível argumentar de maneira a tornar *partes* de uma delas consensualmente mais plausíveis que as partes correspondentes da outra, mas seria impossível *decidir consensualmente* por uma dessas partes, e muito menos por toda uma concepção - dificuldades que em grande medida ainda atingem formas contemporâneas da discussão (digamos, a polêmica Chomski-Skinner).

Parece assim claro que a filosofia deve ser minimamente concebida como uma espécie de saber conjectural, um saber daquilo sobre o que *não nos encontramos em condições de conhecer com margem razoável de certeza*. Essa natureza conjectural ou especulativa da filosofia é hoje geralmente reconhecida, razão pela qual tornamo-nos a respeito (como queria C. S. Peirce) altamente *falibilistas*. Mas não foi assim que a maioria dos filósofos consideraram suas filosofias ao longo da história. De Platão a Husserl, eles mantiveram a *aspiração dogmática* de terem se deparado com verdades últimas, evadindo-se à plena admissão do caráter profundamente conjectural do que faziam, não se conhecendo exemplo mais radical e sintomático que o de Hegel, para quem a filosofia, a sua, era a ciência absoluta do absoluto, aliás, o próprio absoluto. (2).

2. Embora nos pareça hoje natural admitir que o caráter conjectural é um componente *necessário* à estrutura formal do discurso filosófico, alguns leitores de Wittgenstein discordarão. Eles dirão que isso é válido para a maior parte do que se tem entendido tradicionalmente por filosofia, que não passa de um conjunto de

teorizações vãs, resultantes de *confusões* geradas pelas nossas formas de expressão. Como resultados de confusões, tais teorizações são ilusórias: elas não são mais do que castelos de areia metafísicos, nós do pensamento. Esse diagnóstico só não é válido, dirão eles, para a espécie de filosofia advogada por Wittgenstein, a filosofia “terapêutica”, cuja função é a de, desmanchando semelhantes castelos de areia, desfazendo as confusões conceituais, desatar, um após outro, pacientemente, os nós do pensamento. De sua parte, o trabalho terapêutico é não-teórico, logo não conjectural, pois ele não se baseia (como seria lícito esperar) em conjecturas menos incertas que as criticadas, mas em algo consensualmente garantido: na mera *descrição* de fatos linguísticos exemplares: “pieces of common-sense” trivialmente evidentes, sem valor explicativo, mas que reduzem ao absurdo as pretensões de acesso teorético.

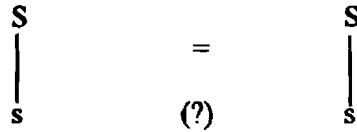
Não obstante, essa objeção não encontra suporte em nenhuma prática filosófica mencionável. Como notaram alguns críticos eminentes (A. J. Ayer, C. Hempel e M. Dummett, entre outros), a pretensão não-teórica da filosofia terapêutica não é suficientemente corroborada pelo próprio conteúdo dos escritos de Wittgenstein, por aquilo que neles encontramos de mais sugestivo, o que se afigura tanto mais evidente quanto mais eficazes e relevantes se tornam as terapias (3).

Para evidenciar este ponto, reconstruo brevemente as idéias centrais do argumento sugerido nas *Investigações Filosóficas* contra a possibilidade de uma *linguagem privada* (que abreviarei para LP), considerando então a sua natureza. Esse argumento é importante por várias razões, especialmente a de que, caso correto, ele resulta destrutivo para aquelas filosofias que partem, com intenções fundacionalistas, de uma autoconsciência solipsista, como acontece com boa parte das epistemologias modernas; se assim for, elas falham em não terem buscado seus fundamentos na questão da intersubjetividade.

Uma LP pode ser definida como sendo uma linguagem cujas palavras devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber, aos seus *estado mentais*, como é o caso das sensações imediatas e privadas, não podendo por isso ser compreendida por outros (4). São ao meu ver dois os principais argumentos pelos quais Wittgenstein quer mostrar a sua impossibilidade.

O primeiro deles consiste em imaginar que alguém procure dar

sentido a uma palavra S ao associá-la à sensação privada s (5). Para formar a regra que associa S a s, a pessoa não tem outro meio senão o de procurar “imprimir em si mesma” a ligação entre a palavra e a sensação. Suponhamos agora que a mesma pessoa procure ligar uma outra vez a palavra S à mesma sensação s, em uma aplicação da regra, como mostra o esquema:



Como ela pode saber que a ligação é realmente a *mesma*? Ora, a pessoa poderá recorrer apenas a si própria, à sua *impressão* de ter seguido corretamente a regra, de ter empregado a palavra corretamente. Não obstante, *ter a impressão* de ter seguido corretamente a regra não é o mesmo que *saber* que ela foi corretamente seguida, pois tais impressões são tão subjetivas quanto a sensação s. Como nota Wittgenstein, é a concordância de outras pessoas quanto ao fato da regra ter sido ou não seguida a única coisa que poderia oferecer um critério *independente*, a dizer, um critério *objetivo* (intersubjetivo) de correção para uma regra; mas isso é aqui de todo impossível. Não há, portanto, a possibilidade de serem constituídos verdadeiros critérios de correção para as regras de uma LP, o que equivale a dizer que a pessoa não pode saber se as está realmente seguindo ou não, se elas são de fato regras ou se são impressões de regras, se ele fala uma linguagem ou não.

Pode agora parecer-nos que uma LP pode de *fato existir*, apesar de não nos ser possível *saber* se ela existe (saber que suas supostas regras são regras), tratando-se tão somente de uma limitação prática de nossas possibilidades cognitivas. Mas para Wittgenstein isso também não pode ser o caso. Pois para ele não é uma impossibilidade prática a de saber se uma pessoa segue ou não as regras de uma LP, mas uma impossibilidade de princípio, devido à privacidade radical que ele atribui à LP - devido ao que poderíamos identificar como o pressuposto de uma impossibilidade *lógica* de compartilhamento de um mesmo processo interno entre diferentes sujeitos. Por conseguinte, a hipótese de que a pessoa segue regras privadas é *incorrigível por princípio*, o que a torna carente

de sentido. Ela é como a roda solta na engrenagem, que embora pareça fazer parte do mecanismo, carece de qualquer função (6).

O segundo argumento consiste em mostrar como devemos ter realmente aprendido as palavras relativas a estados mentais em nossa linguagem pública. Como uma criança aprende o significado de palavras como 'dor' ou 'pensamento'? Ora, ela o faz por intermédio dos adultos, que associam tais palavras a critérios comportamentais objetivos, i.e., intersubjetivamente corrigíveis: no caso do verbo *doer*, há o fato de que a criança geme e se contorce, demonstrando assim que sente dor; no caso do verbo *pensar*, há o fato de que ela se comporta racionalmente, demonstrando que pensa ao fazer as coisas. A intermediação de critérios comportamentais passíveis de correção intersubjetiva por parte dos membros da comunidade linguística é, por conseguinte, necessária para que as regras da linguagem relativa a estados mentais possam ser aprendidas: "Um 'processo interno' carece de critérios externos" (7).

Consideremos agora a natureza dos argumentos. Que eles não são nem descritivos nem puramente terapêuticos é mais do que claro; o que conta não são os exemplos, mas as generalizações que eles sugerem. Assim, embora criticamente (terapeuticamente) aplicado, o argumento contra a LP recebe a sua força de uma pouco esclarecida, embora plausível, inter-relação teórica de hipóteses gerais (sugeridas, mas não tematizadas no curso da exposição "descritivista" de Wittgenstein), de cuja importância temos nos tornado mais e mais conscientes. Tais hipóteses versam sobre as maneiras como teríamos de ter aprendido a linguagem na infância, sobre o caráter convencional da linguagem, sobre a vigência de certas relações internas entre nossos conceitos de corrigibilidade, objetividade, possibilidade de intersubjetividade, e ainda sobre a impossibilidade lógica de correção intersubjetiva de pretensas regras de identificação de estados internos ... Algumas dessas hipóteses são verdades consensuais. Mas nem todas. Que dizer da última delas? Será que é realmente impossível, absolutamente inimaginável, em todo e qualquer mundo possível, que estados internos presentes nas mentes de diferentes sujeitos possam ser entre eles compartilhados? Há, desde Frege, argumentos que sugerem tal impossibilidade, mas seria excessivo, face à própria complexidade da questão, concluir que eles são demonstrativos. Trata-se, pois, não de um lugar-comum, mas ainda de uma assunção conjectural.



Mas não se trata apenas da revelação de um pressuposto conjectural oculto no argumento. As consequências anti-intuitivas que uma leitura rigorosa do argumento sugere tornam-no suspeito: se não posso construir regras que associem palavras a estados internos, então não parece possível que eu possa fazer referência a eles, pois uma referência deve precisar ser feita através de alguma regra de identificação. Ora, mas isso equivale a sustentar que é absurdo falarmos de nossos próprios estados mentais no sentido usual da expressão, no qual parecemos referir-nos existencialmente a acontecimentos privados - o que é submeter nosso entendimento do sentido de expressões psicológicas a uma indesejável torção metafísica: tudo, no fundo, passa a ter referência comportamental, malgrado as intenções anti-behavioristas explícitas de Wittgenstein (8). Isso sugere mais ainda a possibilidade de que se venha a minar alguma base pressuposicional do argumento, alterando o que nele vemos como relevante, conduzindo, quem sabe, no final do processo, a uma problemática ulterior em que a forma conjectural venha a se perder em argumentos com fundamentos mais seguros, pertencentes a uma mais perspicua imagem do mundo.

Eis então o que poderia ser a razão pela qual se pode também afirmar (como o próprio Wittgenstein o fez) que as confusões conceituais da filosofia possuem um caráter de "profundidade", para além de meras charadas lingüísticas: elas refletiriam, ainda que de forma confusa e equívoca, dificuldades reais, que esperam por respostas não-conjecturais. Com isso a concepção estritamente terapêutica da filosofia cai sob a suspeita de ser menos uma proposta iconoclasta do que uma derradeira tentativa de preservar, no suposto não-falibilismo da atividade descritiva, a dogmática da incontestabilidade de um discurso filosófico.

3. Da discussão precedente concluo que a forma conjectural é uma condição *necessária* ao pensamento filosófico, mesmo quando ele for crítico ou "terapêutico" - pois a eficácia da atividade terapêutica repousa na maior plausibilidade de seus fundamentos teóricos (tematizados ou não), sendo isso o que lhe confere a credibilidade, a força necessária para deslocar, relativizar os fundamentos de teorizações metafísicas. Isso é possível, mesmo que os fundamentos da atividade terapêutica não sejam tão seguros a ponto de não precisarem mais ser chamados de filosóficos.

Mas admitir que o caráter conjectural é condição necessária do pensamento filosófico não basta, decerto, para caracterizá-lo. Muito do que chamamos de conjectura ou especulação não possui caráter filosófico: pode-se conjecturar sobre a existência de seres vivos em outros planetas, sobre alterações climáticas futuras causadas pela emissão de gases na atmosfera, sobre as causas do desaparecimento dos grandes répteis, sobre as motivações que originaram certas decisões políticas, e nada disso será filosofia. O problema torna-se então o de se saber o que, na forma de uma conjectura, faz com que nos tornemos inclinados a chamá-la de filosófica. A condição necessária obtida precisa ser complementada com o que, em conjunto com ela, constitua uma condição *suficiente*.

A solução - meramente conjectural - que eu gostaria de propor é a seguinte: o caráter propriamente filosófico de certas especulações costuma advir do fato delas resultarem da confluência de alguns elementos, que devidamente associados parecem constituir uma condição suficiente. O primeiro e o mais permanente dentre eles consiste no fato de que a filosofia tem se revelado historicamente como uma espécie de antecipação do conhecimento científico: uma *protociência*. É a filosofia que indica os caminhos que se assemelham viáveis, não havendo idéia científica que não tenha sido sustentada, ainda antes de seu nascimento, por suposições e pressuposições metafísicas (uma razão pela qual "filosofia" não se reduz a mera "terapia").

Concepções da filosofia como conjectura protocientífica foram defendidas por filósofos como W. James, B. Russell, K. Popper e J. L. Austin, podendo ser ouvidos ecos longínquos dela, mesmo no último Wittgenstein (9). A posição de Russell é típica. Em oposição a Platão, ele situa a filosofia no reino da opinião, e a ciência empírica no reino do pensamento mais ou menos certo. A ciência, diz-nos Russell, é o que sabemos; a filosofia é o que não sabemos, mas não temos como provar que é falso. Todo avanço do conhecimento rouba à filosofia alguns problemas, que passam então ao domínio da ciência. Após essa passagem, deixam eles de ser atrativos para as mentes filosóficas, pois o encanto da filosofia está na liberdade especulativa, em toda a fértil representação da fantasia, no livre jogo de hipóteses, que só pode vigorar onde o saber ainda é meramente conjectural (10).

Austin diz o mesmo, recorrendo a uma impressionante analogia

que chama atenção para a corroboração histórica dessa concepção: “A filosofia tem o lugar de um sol, central e inicial, seminal e tumultuoso; de tempos em tempos ele lança fora de si mesmo, para estabilizar-se como ciência, um planeta, frio e bem regulado, progredindo seguramente em direção a um estado final distante. Isso ocorreu há um longo tempo atrás com o nascimento da matemática, e outra vez com o nascimento da física; somente no último século nós testemunhamos o mesmo processo novamente, lentamente e naquela época de maneira quase imperceptível, por ocasião do nascimento da ciência da lógica-matemática, através do trabalho conjunto de filósofos e matemáticos” (11). Austin acreditava que a sua própria investigação sistemática dos atos de fala seria o início de uma abrangente ciência da linguagem.

A analogia austiniana nos conduz à questão do progresso no interior do sol seminal. Se filosofia é conjectura, nela não pode haver progresso, se com essa palavra nos referimos a um continuado movimento *ascensional* de aproximação da verdade, como costumamos testemunhar na ciência; e isso é assim como consequência da própria impossibilidade de se alcançar em filosofia decisão consensual sobre questões de princípio, impossibilidade essa que dificulta ou impede a comparação inter-teorética. Essa escassa comparabilidade, aliada à frouxidão como diferentes teses são organizadas, explica como um sistema filosófico de uma época posterior pode, em alguns aspectos, ser mais rico e esclarecedor que um sistema anterior, mas isso ao preço de ser menos convincente em outros aspectos (ex: o fenomenalismo transcendentalista de Kant *versus* o realismo direto em Aristóteles). Mesmo assim é possível, em filosofia, falar-se de um progresso *cumulativo*, tanto de ampliação do leque de possibilidades exploradas, quanto de aquisições metodológicas, conduzindo a um gradual estreitamento das malhas argumentativas.

Em conexão com essas idéias, quero notar que a concepção de filosofia como antecipação conjectural da ciência não se opõe, como por vezes se imagina, à idéia de que o filósofo possa, ou que em certas circunstâncias mesmo deva, ser um analista da linguagem, mas ela se opõe, certamente, a tentativas de restringir a filosofia à mera análise linguístico-conceitual, de encontrar nisso a *essência* da filosofia. Mais plausível é que a filosofia contemporânea tenha se tornado em tão vasta medida um trabalho de elucidação conceitual

por razões perfeitamente contingentes: a mera especulação empírica (ex: a teoria pré-socrática dos quatro elementos) tem em parte se esgotado com o desenvolvimento das ciências experimentais; contudo, isso ainda não aconteceu com o trabalho forçosamente ulterior de elucidação metateorética dessas ciências; pois repousando essa ulterioridade no fato mesmo de pressupô-las, entende-se que esse trabalho ainda não amadureceu ao ponto de libertar-se de seu caráter conjectural, que permeia as filosofias da física, da biologia, da psicologia etc. Mas esse mesmo trabalho conjectural, que ainda hoje não alcançou bases consensuais satisfatórias, tende a ceder lugar a metaciências, elas próprias científicas, no sentido de alcançarem um adequado grau de consensualidade. Algo semelhante pode ser notado com relação a questões conceituais mais genéricas como, digamos, a questão de M. Dummett relativa ao esclarecimento da *forma* a ser assumida por uma teoria do significado do tipo *full-blooded* para a linguagem natural. Sob essa perspectiva, a concentração em questões ditas não-factuais não põe à mostra uma suposta “essência analítico-conceitual da filosofia”, mas antes o hesitante assenhoreamento de novos patamares epistêmicos concernentes a uma fase mais recente da evolução histórica do saber humano.

Também a proeminência adquirida neste século pela *filosofia da linguagem* encontra aqui a sua explicação. O assim chamado “linguistic turn” pode ser explicado como decorrência conjuntural do gradual amadurecimento do que podemos chamar, no mais vasto sentido, de *semiótica*: a “ciência geral dos signos”. A semiótica costuma dividir-se em três grandes domínios - a sintática, a semântica e a pragmática -, os quais se deixam melhor conceber como pressupondo-se sucessivamente um ao outro. Mais explicitamente temos: (i) a *sintática*, que investiga as regras de combinação dos signos entre si; (ii) a *semântica*, que investiga as regras que relacionam os signos (e suas combinações) aos seus objetos; (iii) a *pragmática*, que investiga as regras que relacionam os signos (com suas combinações e seus objetos) aos seus usuários. (Assim, podemos dizer que (iii) pressupõe (ii), que pressupõe (i).) Como filosofia, a investigação sintática compreendeu especialmente teorias lógico-formais, incluindo, digamos, a teoria das descrições; a investigação semântica compreendeu mais as teorias das condições de verdade, como a teoria pictórica da frase no *Tractatus* e também certas teo-

rias verificacionais do significado cognitivo de enunciados; a pragmática, por fim, compreendeu mais particularmente as diversas teorias das interações comunicativas. Por outro lado, esse aprofundamento de domínios semióticos teve conseqüências retrospectivas na reorganização acomodativa do *Weltbild* filosófico remanescente - conseqüências aliás algo perturbadoras para muito do que a filosofia pudera antes tratar de modo menos distinto e mais fortemente imaginativo.

Como resultado de tais desenvolvimentos, questões epistêmico-ontológicas puderam ser mais claramente analisadas do ponto de vista de seu lugar no sistema semiótico-conceitual determinante do conceito de *experiência*. Trata-se, não obstante (como Russell e outros perceberam), de uma ênfase *metodológica*, que como tal privilegia os "modos formais" de questionamento conseqüentes ao desenvolvimento dos campos semióticos, e não (como pensam Strawson e Tugendhat) de uma descoberta da natureza própria do questionamento filosófico. Os conceitos epistêmicos constitutivos do que chamamos de experiência, afinal, também possuem referências psicológicas (das quais são abstrações), e se quisermos afirmar que eles se referem ao que é constitutivo da "nossa" experiência, devemos em algum momento vinculá-los a essas referências, o mesmo sendo válido, com ainda mais razão, para questionamentos ontológicos, relativos aos objetos desse conhecimento. Eis porque talvez se venha ainda a dizer que a análise conceitual e o logicismo que estivemos presenciando foram meramente sintomáticos de uma maneira de filosofar, assim como o psicologismo o foi com respeito às filosofias empiristas dos séculos anteriores.

Sob essa perspectiva também resulta fácil compreender o desenvolvimento da filosofia analítica da linguagem. Esse desenvolvimento deu-se em três grandes ondas sucessivas, correspondentes ao aprofundamento de cada um dos três grandes domínios do embrionário complexo pré-científico enganosamente definido como a "ciência geral dos signos". A primeira grande onda foi, claramente, uma onda de maior densidade *lógico-sintática*, deflagrada discretamente por Frege, tendo como conseqüência filosófica mais geral as metafísicas atomistas de Russell e do primeiro Wittgenstein; a segunda onda foi de maior densidade *semântico-verificacional*, trazendo em sua crista filósofos do círculo de Viena, como Carnap e

Schlick; finalmente veio a onda de concentração *pragmático-comunicacional*, deflagrada pelo último Wittgenstein e representada pela chamada filosofia da linguagem ordinária, especialmente por Austin, e, posteriormente, por filósofos mais técnicos como J. Searle, P. Grice e J. Habermas. Por fim, a ordem histórica do desenvolvimento, começando pela sintática e terminando na pragmática, se justifica pela própria ordem de pressuposições vigente entre os três domínios semióticos. Com esses alargamentos das possibilidades de esclarecimento vê-se confirmada a maior tolerância e flexibilidade da maneira de ver recém considerada.

Mas em que se constitui, afinal, o próprio elemento protocientífico da conjectura filosófica? É difícil dizê-lo. Penso ser possível caracterizá-lo como o elemento que outorga *substância epistêmica* ao discurso filosófico. Trata-se da forma essencialmente *cognitiva*, e com isso generalizante, argumentativa e heurística, de que o discurso filosófico se reveste; trata-se de uma forma de pensamento que se abre a teorizações incorporadoras de enunciados gerais e de suas conexões informativas com descrições do que é e do que não é o caso, o que se manifesta comunicacionalmente em proferimentos *constatativos*. O que aí se enuncia pode ser tanto do gênero exprimível em asserções de tipo empírico (ex: “ $v = d / t$ ”) como em asserções de tipo formal (ex: “ $p, p \rightarrow q / \therefore q$ ”), o que precisa ser lembrado, dado que as antecipações em questão não parecem dever se restringir a supostos domínios da ciência empírica, epistemicamente, de resto, só gradualmente separáveis dos domínios formais. É através desse elemento cognitivo, do qual participam generalização e argumento, que a filosofia torna-se uma especulação racional, visando o conhecimento, a verdade acerca de tudo o que, direta ou indiretamente, concerne ao *mundo da experiência*; é assim que, embora não sendo como as ciências, que ocupam lugares epistêmicos estáveis e de direito, a filosofia pode preparar o acesso aos campos de questionamento que o conhecimento dito científico terminará por ocupar.

Há finalmente um ponto importante, cuja desconsideração atrai para a idéia da filosofia como saber antecipatório a injusta acusação de comprometimento com um reducionismo positivista. Devido mesmo ao caráter aberto do saber antecipatório que a filosofia parece ser, não podemos previamente adotar para o que dela cremos que possa resultar, arbitrariamente, critérios de cientificidade im-

portados de ciências *particulares* já conhecidas (ex: a física), pois isso pode resultar restritivo e inadequado. Felizmente, o termo 'ciência' também possui outras e mais abrangentes acepções.

Para captar uma acepção suficientemente abrangente e ainda assim relevante do termo 'ciência', de modo que ele se torne designação satisfatória para o *telos* da investigação filosófica, sugiro que ele seja genericamente e descompromissadamente usado para designar minimamente - por oposição à conjectura filosófica - uma espécie de saber *não-conjectural*, no sentido de ser *passível de decisão consensual em um contexto crítico*. Essa idéia é vaga e insuficientemente restritiva: considere-se enunciados como (i) "Todos são iguais perante a lei", (ii) "Todos os sólidos ocupam espaço", (iii) "Ao raio segue-se sempre o trovão", (iv) "O fogo queima"; todos eles são enunciados não-especulativos e todavia não-científicos. Por isso, podemos tentar completar nossa sugestão com a proposta provisória de que os saberes científicos são aqueles capazes de satisfazer ao menos as três condições seguintes:

(1) Constituírem-se de *generalizações descritivas* e de algum *potencial explicitativo* - de maneira a excluir saberes práticos (como em (i)) e generalizações redundantes (como em (ii)).

(2) Serem de um tipo *não-trivial* - excluindo assim generalizações de senso comum (como em (iii) e (iv)).

(3) Caso haja conflito entre suas teorias, que *seja possível uma decisão consensual a favor da verdade de uma delas em um contexto crítico* - exclui saberes meramente conjecturais, especialmente o filosófico.

Mesmo sem entrar em maiores detalhes, parece claro que alinhando condições como essas podemos alcançar uma concepção suficientemente genérica e mesmo assim não-trivial do termo 'ciência', apta portanto a ser contrastada à especulação filosófica. É, pois, através de um caminho mais vasto que parece deslindar-se um horizonte onde os abismos filosóficos deixem de existir, um horizonte decerto meramente virtual, caso eles se demonstrem relevantemente auto-multiplicáveis.

4. É o elemento protocientífico ou epistêmico de uma conjectura condição suficiente para torná-la filosófica? Parece que não, pois

embora ele permita eliminar conjecturas particulares, como as da vida cotidiana, pode-se considerá-lo de maneira a admitir como sendo filosóficas hipóteses que não possuem tal relevância, como, digamos, as do saber alquímico, tido como conjectura antecipadora da química moderna. Além disso, teorias pretensamente científicas, como as diversas doutrinas marxistas e psicanalíticas, podem ser consideradas como conjecturas protocientíficas, na medida em que é muito difícil estabelecer-se um consenso quanto a sua aceitação e quanto à escolha entre diferentes versões. Seriam elas então de natureza filosófica? Em certa medida sim, embora a reflexão mais propriamente filosófica costume possuir maior abrangência objetual ou metodológica e depender ainda mais de conjecturas argumentativas em domínios correspondentes. A questão torna-se: que espécie de protociência é a conjectura filosófica?

Uma resposta pode ser encontrada quando nos cientificamos da existência de dois outros elementos de maior importância, facilmente detectáveis em todo o discurso filosófico ocidental. Quero chamá-los de componentes ou aspectos “estético” e “místico” da reflexão filosófica, sugerindo ser a adição deles responsável por muito do sabor peculiar da conjectura protocientífica filosoficamente relevante. Componentes de ordem estética e mística encontram-se, com efeito, na grande maioria dos discursos de relevância filosófica que nos forma legados pela tradição. Há uma característica ao meu ver comum a ambos, pela qual eles diferem do elemento epistêmico de antecipação da ciência; é que, diversamente do último, eles não são de ordem essencialmente *cognitiva*, manifestável em proferimentos constatativos, visto que não visam comunicar um conhecimento formal ou empírico-factual do que é e do que não é o caso no mundo da experiência. Eles são elementos de ordem expressiva, ou, mais propriamente, realizativa, manifestando-se em proferimentos *performativos*, não visando tanto informar a verdade acerca das coisas quanto produzir reações de outra espécie, como, digamos, a de emocionar pela beleza e a de animar pela exortação (12). Pretendo tornar plausível a idéia de que pela adequada consideração desses três elementos básicos podemos alcançar uma visão integrada e não-restritiva da natureza do labor filosófico.

Considerando primeiro o componente estético, podemos fazer entre a filosofia e a arte um certo paralelo. Tanto uma como a



outra são, em geral, fontes de um *prazer desinteressado*, como que auto-suficiente, não visando essencialmente um fim para além de si mesmas. A arte não costuma possuir utilidade prática. A filosofia também não parece servir para nada; ela é, na presumida afirmação de Heidegger, demasiado nobre para ser de alguma serventia. Tomadas como conhecimento, ambas manifestam-se facilmente ilusórias. Mas em seu fim próprio, a arte possui uma função catártica, que nos reconcilia com a existência, harmoniza os sentimentos, refina os sentidos, enriquece a personalidade. Algo não muito diverso ocorre com a filosofia. O que a arte faz para apurar a nossa sensibilidade, a filosofia parece fazer no sentido de harmonizar a experiência, refinar e educar nosso intelecto. A filosofia é, por assim dizer, “a arte da razão”: assim como a arte trabalha com o material particular das representações sensíveis para a obtenção de fins não essencialmente cognitivos, a filosofia trabalha com o material genérico do intelecto, para atingir fins nesse aspecto similares. E é também por satisfazer necessidades estéticas - de uma “estética da razão”, não dos sentidos - que muito da reflexão filosófica, em que pese a sua inverossimilhança, continua a nos incitar intelectualmente.

O componente estético não é só aparente nos aspectos retóricos e estilísticos do discurso filosófico; ele vem enformado em suas próprias estruturas sistemático-ideativas, no recurso à linguagem figurativa, na própria forma da argumentação. E a motivação estética seria também responsável pelos aspectos puramente imaginativos da produção filosófica, pelo elemento de fantasia, pelo *asombro (taumata)* que nos causa, pela “força taumatúrgica” que nela freqüentemente admiramos, e que nos faculta rever as coisas como da primeira vez e a tudo questionar. Não se trata, como na ciência, de se dizer como as coisas são, mas de imaginar, de dar a entender especulativamente como poderiam sê-lo, como *talvez* o sejam. A filosofia é, nessa medida, “a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (13).

Quanto ao elemento de conotação mística, não podemos deixar de notar que a filosofia nasceu do solo espiritual da mitologia e da religião. É lugar-comum a consideração de que o advento da filosofia se fez entre os gregos, através de uma substituição dos agentes sobrenaturais por princípios explicativos não-antropomórficos. Esses princípios, que eram inicialmente físicos, como a *água*, o *ar*, e o *fogo*, logo foram substituídos por abstrações intangíveis, como as

do *ser*, das *idéias*, da *substância* e do *uno*, na filosofia antiga, e as da *consciência*, do *eu*, do *absoluto* e da *vontade* na filosofia moderna.

Pode-se ponderar que semelhantes abstrações foram utilizadas de maneira equívoca, como atesta a crítica da linguagem, pervertendo os sentidos usuais de termos genéricos cuja gramática é intransparente, para fazê-los servir, em grande parte, de meio para a veiculação de equivalentes abstratos das figurações místico-religiosas de certas conformações culturais. Mas também pode ser que ainda aqui se esteja obscuramente propondo novas determinações de sentido, ou seja, que o uso de tais termos pelos filósofos possa ser considerado um meio tentativo e analógico de se expor novas intuições. Algo assim é o que insinuam, por exemplo, as variações e depurações que o conceito filosófico de Deus sofreu, desde o motor imóvel de Aristóteles, o *noesis noeseos*, até concepções mais facilmente assimiláveis, como, do lado de uma disposição subjetiva, a *idéia normativa* de Deus em Kant, entendida como o conceito experientialmente impreenchível de um fundamento último, conceito que serve apenas como princípio heurístico, ordenador e unificador de todo o conhecimento da natureza, e, do lado de um suposto correlato objetivo, a concepção spinozista de uma natureza oniabrangente e infinita, em relação à qual por vezes poderíamos, em algum sentido, intuir-nos como partes necessárias.

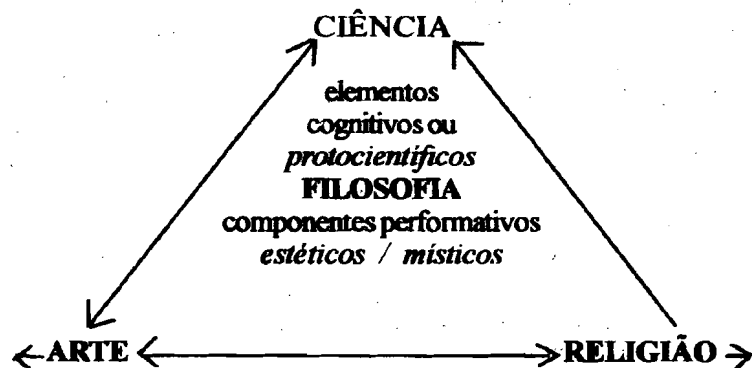
Minha sugestão é a de que o componente místico é essencialmente revelado quando consideramos a filosofia sob a perspectiva de duas preocupações básicas mais elevadas e abrangentes, que são as relacionadas “ao todo do universo e ao lugar que o homem nele ocupa” - preocupações que são também fundamentais à religião. A primeira delas, concernente à (certamente infundada) ambição humana de “compreensão do universo como um todo”, manifesta-se basicamente na tendência especulativa que o filósofo demonstra ao orientar sua investigação em direção a *fundamentos últimos*, não-subordinados, que fatalmente acabam por transcender os limites do empiricamente experienciável ou linguisticamente dizível. Eis o que eu gostaria de chamar de *ambição totalizadora* da atividade filosófica, revelada, não só no conceito filosófico de Deus, mas também em muitos outros *conceitos-limites* usados pelos filósofos, como os do incondicionado, da coisa em si, dos *nóumena*, do absoluto, do indizível etc., que sempre a nortearam.

A segunda preocupação diz respeito à questão prática do “lugar do homem no universo”, manifestando-se mais amplamente na atenção do filósofo à questão (supostamente infundada) da *atitude geral* que devemos adotar diante do mundo.

Tais preocupações especulativas e práticas têm em seu cerne se demonstrado cognitivamente, racionalmente irredutíveis, posto que terminam por exigir que nosso intelecto, para respondê-las, *transcenda o mundo da experiência possível*. Vemos com isso corroborada a sugestão de que o componente místico da filosofia é em essência performativo, exortativo e não-cognitivo, à diferença do elemento protocientífico, que mantém-se imanente à experiência. É também por esse seu caráter essencialmente performativo que o elemento místico costuma veicular-se por meios estéticos, expressivos. De resto, é porque semelhantes preocupações totalizadoras são inerentes à forma do pensamento filosófico, que filosofias que as rejeitam sem questionamento adequado (ex: o materialismo de La Metrie) tendem a afigurar-se gratuitas e empobrecedoras.

5. Mas não seria essa, apesar de tudo, uma construção forçada e artificiosa? Afinal, o que justifica a escolha dos três elementos recém considerados? Não seria possível juntar os elementos estético e místico em um único, ou, digamos, adicionar uma variedade de funções ideológicas? Possivelmente. Mas a escolha que faço não é arbitrária. A razão pela qual seleciono esses três elementos como sendo básicos advém de uma reflexão acerca do lugar que a filosofia ocupa entre outros complexos de atividades e produtos culturais da sociedade humana, entre outras *práticas sócio-culturais* em um sentido amplo. Podemos distinguir claramente ao todo quatro grandes práticas sócio-culturais em nossa civilização: a *arte*, a *religião*, a *ciência* e a própria *filosofia*. Ora, mas se a filosofia, em seu elemento epistêmico, se relaciona com a ciência como protociência, e se ela normalmente contém componentes estéticos e místicos que a aproximam da arte e da religião, então parece razoável supor que ela seja uma prática sócio-cultural *mista* ou *derivada*: à semelhança da ópera, que é uma forma de arte não possuidora de identidade autônoma, resultando de uma instável combinação de música, de poesia e de dramaturgia, a filosofia nutrir-se-ia de uma confluência de motivações procedentes de outras fontes, que isoladamente poderiam ter originado ciência, religião e arte, mas

que juntas geram algo novo, que constitui-se como que de um amálgama de materiais relacionados àquelas mesmas fontes. Essa hipótese pode ser ilustrada se situarmos a filosofia no interior de um triângulo como o seguinte:



As relações de estrutura assim estabelecidas podem ser dinamicamente interpretadas. Primeiro: a ciência, essencialmente racional, é posterior à arte e à religião, mais imaginativas, tomando gradualmente, em crescentes níveis de complexidade, espaços que antes lhes podiam ser comuns; contudo, nem por isso o processo precisa tornar-se fechado e finito, dado que o *Lebenswelt* responsável pelos espaços estético e místico é também *criativo*, tendo sempre se aberto à emergência de novas possibilidades. Segundo: a arte e a religião podem influenciar-se mutuamente, em competição ou comércio simbiótico, e assim também os componentes estético e místico da reflexão filosófica (14).

Parece dessa maneira admissível supor que a forma característica do discurso filosófico seja, para usarmos uma metáfora culinária, a de uma receita protocientífica, elaborada com dois condimentos básicos, que são as suas conotações estética e mística. Falta-nos, é verdade, medidas e fórmulas diferenciadas. Mas já o que temos parece bastar para excluir conjecturas não-práticas e não-filosóficas, que não possuem, por exemplo, auto-suficiência em suas finalidades, como a pseudociência alquímica, ou que não demonstram preocupações tão amplas, como a psicanálise e o marxismo.

6. A caracterização que tentei esboçar é facilmente impugnável, se considerada de um ponto de vista *normativo* - do que filósofos possam pensar que a filosofia *precisa ser, deve tornar-se*; como outros conceitos orgânicos, o conceito de filosofia possui "textura aberta", sendo susceptível de ampliações e mudanças, as quais podem tanto surgir naturalmente da *praxis* filosófica quanto serem propostas e eventualmente adotadas. Contudo, não foi meu intento, nem propor uma renovação do conceito de filosofia, nem imunizar minha caracterização de tais objeções, o que seria o mesmo que tentar fechar o próprio conceito usual de filosofia. O que quis fazer foi elucidar o conceito de filosofia sob o ponto de vista de seu significado *histórico-descritivo* - do que a filosofia *de fato* tem sido, do que se tem *efetivamente entendido* por ela.

Sob essa perspectiva analítico-descritiva, a proposta sugerida torna-se bem menos impugnável. Ela recebe, na verdade, uma corroboração muito ampla quando consideramos as obras dos grandes filósofos do passado. Os três elementos considerados podem ser detectados em filosofias as mais diversas, explicando-se ainda a especificidade de certas formas de filosofia por variações na contribuição de cada elemento. Há aquelas filosofias que se aproximam da arte, representadas pelo trabalho de artistas-filósofos como Nietzsche, Kierkegaard, e mesmo Heráclito. Há aquelas que se concentram mais nos espaços místico-teológico-éticos do triângulo, como o sistema spinoziano e as obras de Agostinho, São Bonaventura e também Kierkegaard. E há ainda outras que são mais fortemente dirigidas para o vértice da cientificidade, como o sistema aristotélico, o pensamento cartesiano, a teoria do conhecimento de Locke, as filosofias da linguagem de Frege e Russell etc. (Há também aqueles filósofos hostis a esse elemento, como Heidegger e Sartre, e ainda positivistas aversos ao modo de filosofar dos que sentem tal hostilidade, como Carnap ...). Há, por fim, o caso de obras que se situam de tal maneira sobrepostas a um dos vértices do triângulo, que se torna difícil decidir em que medida ainda pertencem ou se já deixaram de pertencer ao domínio da filosofia: considere-se, quanto à ciência, os exemplos de Freud e Marx, e, mais para além, os de Weber, Toynbee, Lévi-Strauss; quanto à arte, há os exemplos de Sêneca, de Novalis e Hölderlin, de Cioran; e quanto à religião, há os exemplos de místicos iluminados como J.

Böhme, de sincretismos filosófico-místicos, como o do *Corpus Hermeticum*.

Há também o registro de épocas históricas em que predominou a filosofia orientada para o elemento estético, como no breve período do romantismo filosófico (e mesmo no idealismo alemão); para o místico, como é o caso do pensamento medieval; para a razão científica, como no classicismo moderno. Ainda mais voltada para a ciência é a maior parte da filosofia contemporânea, que assim deve sê-lo como efeito do imenso sucesso e da impressionante ampliação dos domínios da ciência, mas que também pode sê-lo *dogmaticamente*, tanto por exigir premissas científicas (logo não-conjecturais) como ponto de partida, quanto em requerer em seu desenvolvimento a coibição dos outros elementos. Creio que a forma mais radical e algo fútil dessa tendência esteja exemplarmente contida no “quineísmo” de uma parte da filosofia norte-americana contemporânea, que parece ver no filósofo o ajudante-de-obras do cientista, ou mesmo o seu *enterteiner*. Que a filosofia atual não precisa ser de uma só maneira prova-o, talvez, a filosofia francesa contemporânea: Através de sua peculiar “retórica argumentativa”, também ela costuma orientar-se unilateralmente, mas para uma espécie de satisfação estética, que vive do sacrifício cotidiano do “mito da verdade”, comprazendo-se na fabricação de ilusões um tanto supérfluas, que, diversamente da arte, não são sem subterfúgios de bom grado admitidas como tais.

Com efeito, parece ser pelo fato de uma conjectura não ter se polarizado em nenhum dos vértices do triângulo que ela se mostra mais particularmente relevante como filosofia. Assim, Kant tinha preocupações científicizantes ao tentar esclarecer as condições de possibilidade da experiência, mas a sua revolução copernicana e as postulações metafísicas dela resultantes, e ainda os subsequentes mergulhos nas águas turvas do “oceano noumênico”, são reveladores de uma ambição totalizadora de ascendência mística. O Wittgenstein do *Tractatus* preocupou-se, junto a sua explicação das condições de representação linguística das ciências factuais, com o que transcende os seus limites de significação, o “indizível” ético, estético, místico. O monismo místico que é o sistema spinoziano orienta-se segundo o modelo de racionalidade dedutiva das ciências exatas, cuja ordem argumentativa adquire na *Ética* a mais elevada qualidade estética. O esteticismo de Kierkegaard, por sua vez, era essen-

cialmente místico, mas não necessariamente não-argumentativo, o mesmo acontecendo com o pensamento agostiniano, permeado de elementos estéticos e místicos. E a filosofia de Platão representou talvez algo próximo de um equilíbrio ideal entre as três preocupações. Procure-se (se possível) conceber como seria a produção de cada um desses filosóficos se nela fosse considerado apenas um único dos três elementos; nesse caso o que teríamos seria uma mutilação do produto, que ficaria privado daquilo que lhe dava um valor filosófico. De semelhantes considerações parece resultar, enfim, uma conclusão algo melancólica para os cultores da tradição: É que as conseqüências que uma era de esclarecimento científico total trará para a filosofia - ao menos em sua forma clássica e proeminente - haverão de ser negativas: junto ao colapso do papel da arte e da religião, os bons tempos da filosofia terão chegado ao fim. Ainda assim, como muitas das questões filosóficas tradicionais que se mantiveram vivas continuam tanto insolucionadas quanto indissolvidas, essa era pode não ser tão iminente quanto sugerem a inércia e o ceticismo de nossa imaginação.

7. As considerações precedentes permitem-se concluir com uma moral acerca da justificação prática da reflexão filosófica. Já se notou que uma boa justificativa para nos ocuparmos com o estudo da filosofia está em que todos nós, queiramos ou não, sempre possuímos uma - a própria decisão de não filosofar, como ensina o paradoxo do *Protrépticus*, é uma decisão filosófica -; sendo assim, é melhor que nossas concepções filosóficas não sejam ingênuas: que elas tenham passado pelo crivo da discussão em uma comunidade de idéias e mostrado resistência aos desgastes da história (15). Não obstante, no próprio fato de termos, queiramos ou não, uma filosofia, no fato de não podermos suspender seu exercício implícito, já se pressente a sua necessidade prática. Embora a filosofia não possua uma função prática externa e imediata, a evidenciação de uma dimensão cognitiva, antecipadora da ciência, acrescida de aspectos performativos, aponta para efeitos concretos. A filosofia que tivermos, mesmo que implicitamente, escolhido, terminará por orientar tanto a forma de nossas inquirições, quanto nossas disposições e atitudes gerais, influenciando, nessa medida, o curso de nossas ações (16). Se a filosofia não influi em nossas ações imediatas, ela terminará por influir no longo curso de

nossas existências, e assim, em última instância, em nosso próprio destino coletivo.

*Notas:*

1 Para uma bibliografia e exposição dessa concepção, no âmbito da filosofia analítica, ver Claudio F. Costa: *Filosofia Analítica*, (ed. TB) Rio 1992, cap. 1. Em contraste, a concepção que quero esboçar aqui não só evita restrições arbitrárias na extensão do conceito de filosofia, mas também não deixa de fazer juz à pretensão de centralidade de questões metafísicas e epistêmicas. Tal concepção pode ser vista como uma tentativa de integrar o que parece correto em várias outras.

2 Não me refiro a um dogmatismo aberto, mas matizado: não é “Eu tenho a verdade”, mas “Eu creio ter chegado a uma exposição aproximada da própria verdade”, o que o filósofo de tato dirá, quando o que ele deveria dizer é: “Eu suponho que cheguei a uma confusa, fantasiosa, simplificadora e altamente defeituosa aproximação da verdade”.

3 Ver C. F. Costa: “Wittgenstein: a semântica implícita”, in *O que nos faz pensar*, nº 5.

4 L. Wittgenstein: *Investigações Filosóficas*. col. *Os Pensadores*, Abril 1975, sec. 244. O argumento estende-se da sec. 244 a sec. 308 da parte I.

5 L. Wittgenstein: *Ibid.*, sec. 258.

6 L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 271. Baseio-me aqui na reconstrução de W. Stegmüller, in: *Filosofia Contemporânea*, Vol. I, São Paulo 1977 (Epu-Edusp), p. 492 ss.

7 L. Wittgenstein: *Ibid.*, §580.

8 Mais explicitamente: pelo seu primeiro argumento (§258), Wittgenstein deve ver-se compelido a rejeitar que qualquer linguagem, mesmo a nossa, possa ser usada para fazer referência a estados internos. Mas essa conclusão parece conduzir a um behaviorismo radical e à violentação de nossas intuições lingüísticas quanto ao uso de termos psicológicos. Wittgenstein rejeita tal behaviorismo, ad-



mitindo explicitamente a existência de estados mentais. O que não parece é que ele tenha conseguido fazer isso sem cair em contradição com seu próprio argumento. Comentadores como P. Geach tentaram evitar a contradição: “O que Wittgenstein quis negar”, diz Geach, “não foi a referência privada de expressões psicológicas - e.g. que ‘dor’ está para uma espécie de experiência que pode ser bastante ‘privada’ - mas a possibilidade de dar-lhes um sentido apropriado - e.g. de dar sentido à palavra ‘dor’ apenas por prestar atenção às próprias experiências de dor, um desempenho que seria privado e inconferível”. (*Mental Acts*, Oxford 1970, p. 4). Uma interpretação sensível, essa, mas que não salva o argumento da objeção de que não seria possível a referência a estados privado se para eles não pudéssemos formar regras de identificação.

9 “‘Filosofia’ poderia ser também chamado o que é possível antes de todas as novas descobertas e invenções”. (L. Wittgenstein: *Ibid.* §126).

10 Sobre a psicologia do filósofo acrescenta ainda Russell: “Assim como existem famílias na América que desde os tempos dos Pais Pilgrims em diante sempre imigraram em direção ao oeste, porque não gostavam da vida civilizada, os filósofos tem uma disposição venturosa e gostam de lidar com regiões em que ainda existem incertezas”. (B. Russell: *A Filosofia do Atomismo Lógico*, p. 141, col. *Os Pensadores* (ed. Abril), São Paulo 1974).

11 J. L. Austin: *Philosophical Papers* Oxford 1979, p. 232.

12 Sobre o caráter não-cognitivo da linguagem religiosa, ver J. Hick: *Filosofia da Religião*, (ed. Zahar) Rio 1970, p. 117 ss. A tese se aplica com não menos razão à linguagem da arte.

13 G. Deleuze e F. Guattari: *O que é a Filosofia?*, (ed. 34) Rio de Janeiro 1991, p. 10. “Parece-me”, diz Deleuze, “que a filosofia é um verdadeiro canto que não é o da voz, e que ele tem o mesmo sentido de movimento que a música” (*Conversações*, (ed. 34) Rio de Janeiro 1992, p. 202).

14. Esse esquema pode trazer à lembrança a chamada *lei dos três estágios* de A Comte (ver *Curso de Filosofia Positiva*, Col. *Os Pensadores*, XXXIII, (ed. Abril), S. Paulo 1973). Segundo Comte, a evolução dos saberes passa necessariamente por três fases: 1) o estágio *religioso*, que explica a realidade imaginariamente, pela intervenção de causas sobrenaturais absolutas; 2) o estágio *metafísico* intermediário, que substitui os deuses por causa recôn-

ditas absolutas, como é o caso da *substância*, sendo também produto do imaginário, e 3) o estágio *científico ou positivo*, em que a imaginação é substituída pela razão, que busca leis derivadas da observação de regularidade factuais, renunciando à descoberta de causas últimas e absolutas. Para Comte, a função dos dois primeiros estágios é tão somente preparar o advento do último ao manter vivo o interesse humano na investigação.

Inegavelmente importante, ao revelar uma certa tendência geral na evolução do saber, a “lei” comteana é apresentada em um contexto ideológico e rigidamente aplicada, desvalorizando os dois primeiros estágios em favor de um arriscado reducionismo positivista, que sintomaticamente acabou por reproduzir em si mesmo muito do obscurantismo que dogmaticamente condenara fora de si. Seu esquema dinâmico também difere do nosso por ser linear, não levando em conta a dimensão estética: religião → [filosofia] → ciência.

15 K. Popper: *Autobiografia Intelectual*, Cultrix, São Paulo 1976.

16 Exemplo disso é a discussão contemporânea em torno das teorias da verdade. A teoria que escolhermos, se correspondencial, coerentista, consensual, pragmática etc., pertence à filosofia teórica, mas ajuda a determinar a forma da filosofia prática a ser adotada, o que pode influir em todo o âmbito de nossos valores, atitudes e comportamentos.