

A síndrome da casa tomada: subjetividade, niilismo e filosofia

Prof. Dr. Eduardo Luft¹

RESUMO: Busco extrair conseqüências das teses desenvolvidas no artigo “Subjetividade e natureza” (E. Luft, 2012) para questões de metafilosofia. Que tipo de indagações metafilosóficas podem ser extraídas da radicalização da crise da subjetividade moderna? O que nos diz ainda a filosofia, após o aprofundamento de sua própria crise interna? Que tipo de ontologia emerge da possível superação do dualismo entre subjetividade e natureza? Estas e outras questões surgirão no correr do texto.

Subjetividade

O meu ponto de partida é o diagnóstico da crise de autointerpretação da subjetividade moderna, derivada da incompatibilidade entre o modo como o sujeito conceitua a natureza, quer dizer, como máquina determinada (Ashby, 1970), e sua própria autointerpretação como ser senciente, autolegislador e situado em um ambiente aberto a escolhas futuras, ou seja, como ser livre. Para enfrentar esta crise, a modernidade defronta-se com quatro opções distintas: a) reconstruir a teoria da subjetividade a partir da nova concepção determinista da natureza (*monismo da natureza*: Spinoza, Hobbes); b) reconstruir o conceito de natureza para reintegrá-lo em nossa autocompreensão (*monismo da subjetividade*: Berkeley, Fichte); c) optar pelo dualismo, quer dizer, assumir a incompatibilidade entre natureza e liberdade e tematizá-las em esferas ontológicas antagônicas (Descartes), ou em grades conceituais excludentes (Kant); d) propor a reconstrução dupla de subjetividade e natureza no contexto de um monismo não reducionista ou de um *monismo diferenciado* (Schelling, Hegel).

Das quatro respostas à crise oferecidas pela modernidade, o dualismo terá a influência mais duradoura. A força da posição dualista pode ser vista por sua pervasividade na filosofia, marcando mesmo posições monistas que, aparentemente, seriam vistas como suas rivais, como o monismo da subjetividade de Fichte, permeado pela tensão recorrente e inconciliável entre eu e não-eu. Este é o conhecido diagnóstico de Hegel², no escrito sobre a *Diferença dos sistemas de filosofia de Fichte e Schelling*: “Esta impossibilidade de que o eu se reconstrua a partir da oposição entre a subjetividade e o X, que emerge para o eu na produção inconsciente, e se unifique com sua aparição fenomênica, torna-se explícita no fato de que a mais elevada síntese indicada pelo sistema seja um *dever-ser*” (Hegel, W, v.2, p.68).

¹ Professor-Adjunto do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. Site: <http://www.eduardoluft.com.br/>

² Tendo a concordar, todavia, com Latour, que considera a própria filosofia hegeliana como permeada por oposições inconciliáveis (Latour, 1994, p.58; cf. tb. meu diagnóstico sobre a presença de um déficit estrutural no sistema hegeliano: Luft, 2010, p.95-96).

Ao estabelecer uma linha demarcadora entre ciências naturais e ciências humanas, proibindo seu intercâmbio, a Constituição Moderna (Latour, 1994), este acordo implícito que inaugura nossa era, ameniza o impasse entre os campos em disputa. Mas não vem sem ônus. O ganho do dualismo parece evidente: as ciências naturais não têm legitimidade para tematizar tópicos próprios à esfera da subjetividade, mas guardam para si o livre acesso ao conhecimento e à manipulação da natureza, sem restrições éticas; as ciências humanas perdem legitimidade quando o assunto é a tematização da natureza, mas ao menos retêm para si um objeto próprio de estudo e retardam o avanço das ciências naturais sobre o seu domínio. Mas o ganho é, na verdade, aparente e precário. O acordo é formal, enquanto *de fato* o dualismo é recorrentemente desmentido pela emergência do que Latour denomina “híbridos”, ou “quase-objetos”, fenômenos que não respeitam a pureza da linha demarcadora dualista, como a contínua fusão do humano com a máquina na realidade da ciência e na utopia dos futuristas (cf. Kurzweil, 2006). O avanço das ciências naturais sobre as ciências humanas segue seu curso sem qualquer restrição, gostemos ou não das conseqüências de tal *tomada de campo*³.

O meu foco no presente artigo, todavia, não é o impacto desta ruptura da barreira dualista sobre as ciências humanas, mas o papel exercido pela filosofia desde os primórdios deste grande jogo de cena, pois a crise de autointerpretação da subjetividade moderna está diretamente relacionada com a profunda e recorrente crise da filosofia em nossa época.

Nihilismo

No centro do campo de jogo do dualismo destaca-se o papel dúbio exercido pela filosofia. O ato de demarcação entre natureza e subjetividade, entre o campo de investigação próprio às ciências naturais e aquele próprio às ciências humanas, é concomitante ao estabelecimento de um *tribunal* (implícito ou explícito) *de validação* do uso dos conceitos. A partir deste ato fundador, torna-se ilegítimo o uso de conceitos próprios a um campo no âmbito do campo rival: toda transposição de conceitos de uma das esferas à outra é tratada, no mínimo, como um tipo de “erro categorial” (Ryle, 1976, p.17ss); no máximo, como um erro lógico (como no exemplo típico de uma falácia naturalista, com a derivação de normas a partir de fatos).

Agora vem a pergunta: a qual dos campos em disputa pertence o próprio ato de demarcação? A que tipo de saber tal ato deve ser atribuído? Se o *tribunal* deve mediar as partes em disputa, quem pode validar o próprio tribunal? A resposta é: ninguém! O ato de demarcação dos campos em disputa implica, ao mesmo tempo, o seu cancelamento, pois todo uso legítimo de conceitos, uma vez instaurado o tribunal, só pode ocorrer *dentro dos limites demarcados*. Todo uso legítimo dos conceitos só pode ser um uso no

³ Para um novo episódio desta disputa, cf. Pinker, 2013.

âmbito das ciências naturais ou das ciências humanas. Mas o tribunal ele mesmo, por definição, não pertence a nenhum dos campos em disputa.

A filosofia instaura o tribunal a partir de uma posição de totalidade, quer dizer, utilizando uma rede conceitual de aplicabilidade universalíssima, mas ao mesmo tempo tece as tramas de um discurso legitimador que nega validade ao discurso de máxima universalidade. A filosofia abre as cortinas da modernidade, saindo de cena... Ela instaura o jogo do dualismo a partir de uma posição de totalidade que deve, em seguida, abandonar. A posição dualista é, assim, inerentemente instável, e a filosofia só pode instaurá-la entrando em crise.

Em consequência, a filosofia perde sua pretensão de saber de totalidade, perdendo, na verdade, a si mesma. O que chamo de “síndrome da casa tomada”⁴ é justamente o resultado tardio deste deslocamento forçado. Ao perder sua posição original como saber de totalidade, a filosofia busca desesperadamente um tema próprio de pesquisa, a vida, a mente, a linguagem, mas a cada novo ato de refundação, as suas pretensões são novamente canceladas pelo avanço das ciências naturais: as filosofias da vida se dissolvem na biologia; as filosofias da mente, na ciência cognitiva; as filosofias da linguagem, nas teorias empíricas da linguagem; as filosofias normativas, em abordagens naturalistas em ética e epistemologia.

*

Gostaria de diferenciar dois níveis de manifestação desta atitude autocanceladora do saber filosófico, um mais superficial, outro mais profundo no que tange às suas consequências. A sua manifestação superficial encontra-se expressa na disputa entre as ciências naturais e as ciências humanas e seus respectivos “representantes” filosóficos. Os positivistas lógicos, por exemplo, posicionados ao lado das ciências naturais, recusam o saber de totalidade ao associá-lo a um discurso que opera no vazio, sem referente, seguindo o mote clássico de Schlick: “O sentido de uma sentença é o método de sua verificação” (1986, p.268). O que pode ser verificado pertence ou ao âmbito das ciências empíricas (cujas sentenças são decidíveis como verdadeiras ou falsas com apelo à observação) ou ao âmbito das ciências formais (cujas sentenças são decidíveis pelo apelo a regras da lógica ou da matemática). Toda reflexão filosófica como tal, quer dizer, toda pretensão de um saber de totalidade passa a ser associada a uma espécie de condição patológica do discurso (posição enfatizada por Wittgenstein), e a filosofia é rebaixada a um tipo de atividade cuja função primordial é o controle sobre as tendências especulativas do próprio pensamento filosófico.

⁴ Cf. E. Luft, 2012 e Marques, 2011.

A filosofia do positivismo lógico é associada, com razão, ao fisicalismo (cf. O. Neurath, 1983), posição que defende a redução de todo discurso (não formal) com pretensão de verdade à linguagem da Física; todavia, a abordagem positivista é construída a partir de uma disciplina normativa, a epistemologia. Na superfície, o positivismo se apresenta como um tipo de monismo da natureza; no fundo, ele carrega consigo a marca do dualismo. Trata-se de uma posição filosófica inerentemente instável, por assentar-se nesta estrutura paradoxal. Seguindo-se o próprio critério positivista de demarcação entre ciência e pseudociência, o critério de sentido, não apenas toda e qualquer teoria de totalidade, mas toda e qualquer ciência seria pseudociência (crítica de Popper à indução: 1994, p.3ss); e pior, o compromisso com o método de verificação implica a dissolução da esfera normativa - já que sentenças normativas são igualmente indecidíveis à luz do critério positivista de significado - e conduz à inviabilidade da própria epistemologia positivista, já que a teoria positivista do método não é apenas uma descrição do que de fato fizeram e fazem os cientistas naturais, mas uma *prescrição* acerca do que eles *devem fazer* se pretendem continuar produzindo, supostamente, conhecimento verdadeiro. Ao menos no caso dos positivistas, a tentativa de dissolver a filosofia se autorrefuta cedo demais...

*

O exemplo oposto que trago à tona é o da pragmática universal de Habermas. A posição habermasiana não é nem de perto tão drástica, nem tão diretamente autocontraditória quanto a atitude positivista, mas o movimento a ela subjacente vai na mesma direção do ocultamento do que está realmente em jogo na crise de autointerpretação da subjetividade moderna. O dualismo moderno reaparece em Habermas sob a forma da oposição entre sistema e mundo da vida (Habermas, 1995, v.2, p.171ss), um contraste que encontra ressonância nas duas tarefas centrais que o autor atribui à filosofia que queira superar sua situação de crise: de um lado, ela deveria ser uma “guardadora de lugar para teorias empíricas com fortes pretensões universalistas” (Habermas, 1996, p.23) - quer dizer, aliar-se às pretensões universalizantes das ciências empíricas, desde que pensadas sob o estrito limite exercido pelo caráter atemático do mundo da vida a partir de qualquer atitude objetivizante -, de outro, ela poderia “atualizar sua referência à totalidade em um papel de intérprete voltado ao mundo da vida” (1996, p.26). Postada ao lado das ciências humanas, a teoria habermasiana busca reconstruir a filosofia como um saber cuja tarefa é preservar o vazio da posição de totalidade - que, caso assumida, envolveria justamente a superação do dualismo entre natureza e subjetividade, entre sistema e mundo da vida -, sem permitir que ele seja ocupado por qualquer um dos campos em disputa. A filosofia seria, assim, apenas uma “guardadora de lugar e intérprete”, como reza o título do célebre ensaio de Habermas. É sustentável uma tal posição?

Na verdade, a própria oposição entre sistema e mundo da vida é reconstruída por Habermas a partir do solo de uma teoria da ação comunicativa incapaz de refletir sobre os seus próprios pressupostos ontológicos. A pergunta que deveríamos fazer a Habermas é muito semelhante àquela que caberia fazer a Brandom: qual o *locus* ontológico da ação comunicativa (Habermas) ou das práticas inferenciais (Brandom)⁵? Habermas não pode enfrentar este desafio, porque a elaboração de uma teoria ontológica, em seu sentido pleno, implicaria a ruptura com o dualismo que sua própria abordagem teórica estabelece como ponto de partida.

*

Podemos agora explicitar o nível mais profundo de manifestação da crise da filosofia. O verdadeiro enfrentamento do dualismo se dá neste âmbito, no confronto com as posições de Kant e Wittgenstein, pois só aqui a figura paradoxal da modernidade encontra seu zênite. Em sua face mais autêntica, o dualismo não surge propriamente como uma contraposição entre ciências rivais - ciências humanas e naturais -, mas entre ciência e não-ciência, entre o que pode ser conhecido e o que não pode ser conhecido ou, mais radicalmente, entre o que pode ser dito e que não pode ser dito. A filosofia realiza o ato fundador da modernidade demarcando o que pode ser expresso - tudo o que cabe às ciências propriamente ditas -, e o que de modo algum pode ser revelado - a tomada de posição filosófica de origem.

Disso resulta o caráter *por princípio irreflexivo* da abordagem dualista, e podemos entender por que a *Crítica da Razão Pura* de Kant e o *Tractatus* de Wittgenstein podem ser considerados os seus casos paradigmáticos: “O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, a não ser o que pode ser dito, portanto, proposições da ciência natural - algo que não tenha nada a ver com a Filosofia - e depois, sempre que alguém quisesse dizer algo metafísico, indicar-lhe que a alguns sinais contidos em suas proposições não foi dada uma denotação” (*Tractatus*, 6.53). A posição assumida por Wittgenstein poderia ser compreendida, como no caso dos positivistas, como um tipo de fisicalismo, quer dizer, como a defesa de uma posição semelhante à primeira das quatro tentativas de resposta à crise de autointerpretação da subjetividade apresentadas ao início deste ensaio, já que o autor identifica a esfera do dizível e a esfera de aplicação legítima dos conceitos da ciência natural. Mas esta interpretação é obviamente errônea, pois o que interessa primordialmente a Wittgenstein é justamente *demarcar* a esfera das ciências naturais e a

⁵ Esta pergunta emerge das considerações críticas de Dennett ao “Making It Explicit”, de Brandom (1998): “as normas sociais conceituais não estão aí meramente dadas; elas são o pré-requisito para um sistema de comunicação que funcione. Nós, como espécie, não nos comunicamos apenas por prazer – embora a comunicação seja de fato divertida, o que também não se dá por acaso” (Dennett, 2006).

esfera, muito mais importante para ele, embora por princípio enigmática, das disciplinas propriamente filosóficas - sobretudo metafísica e ética (Margutti Pinto, 1998).

Em Kant, a oposição algo mais tênue entre o que se pode *conhecer* e o que se pode *pensar*, entre nosso discurso sobre objetos nas ciências naturais e nosso metadiscurso sobre normas de validação do discurso teórico e prático desemboca, ao final, em uma contraposição tão ou mais radical do que a defendida por Wittgenstein, quer dizer, a oposição excludente entre a clareira relativa do discurso manifesto - seja como discurso de objetos ou metadiscurso - e o ocultamento radical em que submerge *quem* ou *o que* ou *aquilo* que discursa. Como viu tão bem Kulenkampff, “há, em sentido estrito e a partir dos fundamentos da doutrina de Kant, dois conceitos de coisa-em-si (...): incognoscível seria o em-si no sentido do objeto, enquanto independente do espaço e do tempo (...). Mas incognoscível (...) é também o que, ‘no espírito’, precede aos objetos enquanto fenômenos; seu determinante formal. (...) A reflexão simples não reflete sobre si mesma, ela se desvia de si mesma e de seu próprio em si; ela afasta o olhar disso” (Kulenkampff, 1970, p.99).

O segundo conceito de coisa-em-si, referido não ao em si da realidade externa, mas ao em si da própria subjetividade remete ao “problema do mundo interior”, assim descrito por M. Gabriel: “Para Kant, a estrutura inquietante da fugacidade do eu, i.e., o nada do sujeito, abre em última instância espaço para o consolo e a esperança (...). [Todavia,] se Kant efetivamente estava certo sobre a finitude epistemológica, i.e., se nós nada podemos saber sobre o em si, então este poderia ter qualquer estrutura, ou mesmo não ter estrutura alguma. A verdade sobre o em si poderia parecer tão inverossímil quanto um roteiro de ficção científica ou um experimento literário. Partindo de premissas estritamente kantianas, não há motivo algum para o otimismo transcendental; e certamente, não o otimismo moral que Kant tem em mente” (Gabriel, 2012, p.57).

*

Precisamos, portanto, diferenciar dois modos de manifestação do dualismo. A sua manifestação superficial no contraste entre ciências humanas e naturais, alvo preferido do ataque lançado por Latour (1994), e sua manifestação profunda na contraposição entre pensável e não-pensável, dizível e não dizível. Toda a filosofia de Schopenhauer, por exemplo, pode ser vista como uma longa exploração desta face invisível do idealismo transcendental kantiano. E a mesma ênfase nos limites do pensamento será explorada pelo Schelling tardio e por pensadores contemporâneos sob sua influência, como o próprio Heidegger. No coração da filosofia de Kant, este mestre do pensamento iluminista, reside o germe do anti-iluminismo, pois a linha demarcadora entre o pensável e o não pensável não pode, por óbvio, ser acessível ao próprio pensamento. O dualismo, assim radicalizado, desemboca no niilismo.

Filosofia

Como responder à alternativa dualista e sua radicalização niilista? O caminho, a meu ver, continua sendo o inaugurado pelo jovem Schelling: é preciso um monismo diferenciado, uma nova concepção de ontologia que permita reintegrar a subjetividade na natureza. Que a ontologia tenha de envolver uma teoria do sujeito pensante é uma consequência direta de seu caráter reflexivo, pois a teoria do ser enquanto ser tem de se aplicar a tudo, inclusive ao pensador que a formula.

Nesse sentido, a posição assumida atualmente por Žižek parece-me ir na direção correta: só a reinserção do sujeito no coração da ontologia pode oferecer uma resposta ao dilema da modernidade. Mas o modo como Žižek realiza esta exigência não responde ao problema do dualismo, pelo contrário, o reintroduz no cerne mesmo da filosofia, ao projetar as antinomias kantianas, relidas sob a figura própria da *paralaxe*, na esfera ontológica (Žižek, 2008). O que pode emergir desta projeção não é mais do que uma *ontologia negativa*, qual seja, uma teoria do Ser que nasce da tese da impossibilidade da instauração da totalidade ou do próprio Ser, uma teoria de uma realidade fraturada ou inconsistente⁶.

Penso existir um caminho mais promissor: em vez de compreender-se como o reflexo de uma substância fraturada, a subjetividade pode conceber-se como a atividade pensante aberta aos potencialmente infinitos modos de realizar a coerência em si mesma, contrapartida simétrica dos potencialmente infinitos modos de manifestação da coerência em toda e qualquer rede ontológica, e no universo como um todo. Liberdade e natureza coincidem na efetivação múltipla de uma e a mesma ideia da coerência.

Referências Bibliográficas

- ASHBY, W. R. *Introdução à cibernética*. Tradução Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- BRANDON, R. *Making it Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- CAREW, J. The Grundlogik of German Idealism: The Ambiguity of the Hegel-Schelling Relationship in Žižek. *International Journal of Žižek Studies*, v. 5, n. 1, 2011.
- DENNETT, D. *The Evolution of "Why?"*. 2006. Disponível em: <<http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/Brandon.pdf>>. Acesso: 11/08/2013.
- GABRIEL, M. O ser mitológico da reflexão - Um ensaio sobre Hegel, Schelling e a contingência da necessidade. In: GABRIEL, M./ŽIŽEK, S. *Mitologia, loucura e riso. A subjetividade no idealismo alemão*. Tradução Silvia Pimenta Velloso Rocha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 29–165.
- HABERMAS, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. 6. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. 2 v.
- HEGEL, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. 20v

⁶ Como afirma Carew, interpretando Žižek: “A autodisrupção da substância é a condição de possibilidade do sujeito” (2011, p.5).

- KULENKAMPFF, A. *Antinomie und Dialektik. Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie*. Stuttgart: Metzler, 1970.
- KURZWEIL, R. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Penguin, 2006.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LUFT, E. Subjetividade e natureza . In: UTZ, K.; BAVARESCO, A.; KONZEN, P. R. (Eds.). *Sujeito e liberdade II: investigações a partir do idealismo alemão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2012. p. 205–219.
- _____. Ontologia deflacionária e ética objetiva: em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento. *Veritas*, v. 55, n. 1, p. 82–120, 2010.
- MARGUTTI PINTO, P. R. *Iniciação ao silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.
- MARQUES, V. X. Contra a síndrome da casa tomada: ciência, filosofia e naturalismo dialético. In: VII SEMANA ACADÊMICA DO PPG EM FILOSOFIA DA PUCRS. *Anais...* Porto Alegre: Edipucrs, 2011.
- NEURATH, O. Physicalism: The Philosophy of the Vienna Circle. In: COHEN, R. S.; NEURATH, M. (Eds.). *Philosophical Papers 1913–1946*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983. p. 48–51.
- PINKER, S. Science Is Not Your Enemy An impassioned plea to neglected novelists, embattled professors, and tenure-less historians. *New Republic*, 2013.
- POPPER, K. *Logik der Forschung*. 10. ed. Tübingen: Mohr, 1994.
- RYLE, G. *The Concept of Mind*. New York: Penguin Books, 1976.
- SCHLICK, M. *Philosophische Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus [Tractatus]*. In: SCHULTE, J. (Ed.). *Werkausgabe in 8 Bänden*. 11. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- ŽIŽEK, S. *A visão em paralaxe*. Tradução Maria Beatriz De Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.