

FILOSOFIA, CIÊNCIA E HISTÓRIA

*Claudio Ferreira Costa**

“Infame, informe liberdade
Romântica, ignorante dos cinco poliedros
únicos e perfeitos/
ignorante das jaulas da geometria divina,
Feliz prisão da retina,
Ignorante do prazer contínuo das impiedosas
e rigorosas redes/
Doce contração do cérebro
Ligamento desejado,
Paliçada, entrelaços gloriosos, limite dourado,
Corbeille, coroa arminhada.”

Salvador Dalí

Resumo:

Esse ensaio tematiza a absorção do domínio da imaginação filosófica pelo da investigação científica, considerando duas maneiras de ver contrastantes: a concepção de A. Comte, segundo a qual a metafísica faz parte de um estágio intermediário da evolução do saber situado entre religião e ciência, e a opinião de A. Kenny de que ao menos em seus temas centrais a filosofia há de permanecer para sempre irredutível à ciência. Em minha conclusão favoreço Comte contra Kenny. De um lado, esse último não consegue apresentar um suporte satisfatório para as suas idéias; de outro, basta uma breve olhada no vertiginoso e cada vez mais abrangente progresso contemporâneo da ciência, para nos apercebermos de que certas idéias defendidas por Comte merecem reavaliação. Ele estava apontando para a direção certa, ainda que pudesse enganar-se seriamente quanto às dimensões e à natureza do território a ser percorrido. A novidade desse trabalho não está, todavia, em seu argumento

*Doutor em Filosofia, professor do Departamento de Filosofia da UFRN.

geral, mas na tentativa de uma análise da natureza dos conceitos metafísicos com base em Comte (seção 4).

Como se relacionam filosofia e ciência, do ponto de vista de seu desenvolvimento histórico? Essa é uma questão complexa e necessariamente especulativa, posto que a sua resposta envolverá a inevitável admissão de pressupostos problemáticos acerca da natureza da filosofia e da própria ciência.

Sobre o relacionamento histórico entre filosofia e ciência, uma constatação fundamental é a de que a filosofia, como escreveu A. Kenny, é a mãe das ciências, melhor dizendo, “o útero” no qual elas foram preparadas para o seu nascimento¹. Essa não é tanto uma hipótese quanto a constatação de um fato histórico, que foi impressivamente exposto por J. L. Austin em uma analogia na qual ele comparou o destino da filosofia com o de um sol central e inicial, seminal e tumultuoso, do qual de tempos em tempos é lançado fora um planeta frio e bem regulado, uma ciência, que a partir de então progride com segurança rumo a um estado final distante².

Passando da analogia aos fatos, podemos começar lembrando que ainda na obra de um filósofo como Aristóteles a palavra ‘filosofia’ aplicava-se indiferenciadamente a todo o saber humano, tendo sido o seu domínio de aplicação progressivamente restringido no curso da história. Que tudo fosse filosofia era entre os gregos justificado, pois o que já existia em termos de ciência era inicial e fragmentário. Aos poucos, porém, as ciências básicas foram se destacando da filosofia. Considere-se o caso da matemática. Embora esta tenha sido a primeira ciência a diferenciar-se da filosofia, sabemos que os filósofos pitagóricos ainda mantinham uma compreensão metafísica de sua natureza, considerando os números e os elementos deles constitutivos como sendo o princípio supremo, delimitante e determinante de todas as coisas. Não obstante, o tratamento metafísico-especulativo de questões que são de fato pertencentes à matemática cedo deixou de ocorrer na filosofia de forma im-

¹ A. Kenny: *Aquinas on Mind*, London 1993, p. 4.

² J. L. Austin: *Philosophical Papers*, Oxford 1979, p. 232.

portante. Algo semelhante aconteceu com a física. Ela só passou a ser geralmente entendida como uma ciência independente após Galileu. Antes disso o seu lugar epistêmico costumava ser ocupado pela física aristotélica, ao menos na medida em que esta continha uma especulação filosófica acerca da natureza do mundo físico. Mais tarde a química, especialmente a partir de Lavoisier, tornou-se uma ciência independente de teorias místicas ou especulativas sem real poder preditivo, o mesmo ocorrendo com a biologia. A psicologia filosófica teve origem em livro com *De Anima* de Aristóteles, e filósofos como Descartes e Spinoza produziram minuciosas análises das faculdades da mente. Partes importantes da psicologia filosófica começaram a deixar de pertencer à filosofia na segunda metade do século passado, quando o método tipicamente introspeccionista dos filósofos começou a ser substituído, por um lado, pela psicologia resultante do uso de métodos psicoterapêuticos (o que conduziu ao desenvolvimento das teorias psicanalíticas), por outro lado, pela psicologia experimental (o que permitiu o desenvolvimento da teoria do condicionamento e mais tarde da teoria do reforço). Também desde o final do século passado o desenvolvimento da lógica simbólica permitiu uma enorme ampliação das possibilidades do cálculo lógico, o que impôs restrições à credibilidade da especulação filosófica antes realizada no terreno da ignorância lógica (e.g.: as diabruras da “lógica dialética”). J. L. Austin pretendeu ele próprio separar da multidirecionada massa de indagações filosóficas uma nova “ciência da linguagem”, caracterizada pela sua teoria dos atos ilocucionários, hoje pertencente à pragmática. Também a neurofisiologia, a psicologia cognitiva e os diversos domínios de questionamento de uma emergente ciência da mente deverão, assim se espera, abarcar certos domínios que já pertenceram exclusivamente à especulação filosófica, restringindo-a ainda mais.

Com efeito, que as ciências básicas tenham nascido após um período mais ou menos longo de especulações de caráter filosófico em um domínio correspondente, mas ainda indistinto e confundido com outros, é um fato dificilmente recusável. Por isso a filosofia pode ser considerada, ao menos em certa medida e em certos domínios, como

uma antecipação especulativa e freqüentemente equivocada da ciência que ainda está por nascer: uma forma de *protociência*.

A reflexão em torno disso conduz a questões filosóficas de interesse, como: “Como se daria essa passagem?”; “Quais são os critérios que usamos para distinguir a filosofia da ciência?” “Irá a filosofia, ao final, ser completamente absorvida pela ciência, deixando de constituir um domínio diverso de investigação?” “Possui a filosofia um objeto próprio de investigação, independente dos objetos das ciências particulares?”

Tentei responder a algumas dessas questões em outro lugar³. Quero aqui considerar apenas duas respostas que os filósofos deram a elas, com o intuito de fazer algumas reflexões comparativas que possam melhorar a nossa compreensão das relações entre filosofia, ciência e história.

A primeira concepção a ser considerada constitui-se em todo um sistema filosófico, em parte determinado pela percepção do fato histórico acima resumido. Trata-se da doutrina positivista da evolução da mente e da cultura humana, desenvolvida por Auguste Comte em seu *Curso de Filosofia Positiva* e em alguns outros trabalhos. A filosofia de Comte tem sido muito facilmente desmerecida, não faltando razões para isso. Sem dúvida, a qualidade de suas idéias é bastante variável; muito do que ele escreveu é incorreto ou perdeu a atualidade; há uma visão reducionista das questões e uma disposição dogmática, que transparece nos desdobramentos da doutrina. Parece que Comte, em parte devido a acontecimentos de sua vida pessoal, sofreu uma progressiva *recaída* no obscurantismo e dogmatismo metafísico-religioso que a lógica de seu pensamento o obrigaria a combater, terminando por criar uma curiosa e estranha religião secular: a *religião da humanidade*, cujo objeto de culto não era um Deus transcendente, mas a humanidade essencial, representada pela obra e exemplo dos grandes homens. Um filósofo como Sartre chegou a dizer que a espécie comteana de humanismo conduz ao

³C. Ferreira Costa: “A conjectura filosófica”, in: *A Linguagem Factual* (Tempo Brasileiro), Rio de Janeiro 1996. O presente ensaio é um estudo específico, objetivando apoiar a teoria esboçada no artigo citado.

fascismo⁴. Isso é injusto. Não obstante, um culto elitário, que supervalorizasse o social em detrimento do indivíduo ignorando a democracia, poderia mais facilmente conduzir a alguma forma desumana de totalitarismo. Nada disso, no entanto, deve desencorajar-nos da tentativa de ler Comte sem preconceitos, retirando de seus textos os *insights* plausíveis para pô-los em diálogo com a perspectiva contemporânea.

1. A CLASSIFICAÇÃO COMTEANA DAS CIÊNCIAS

Comte relaciona a filosofia à ciência através da assim chamada *lei dos três estágios*⁵. Como a aplicação dessa lei só é adequadamente compreendida à luz da classificação das ciências fundamentais por ele adotada, quero expor as duas, a começar pela última.

Comte utiliza como critério para a sua classificação a *generalidade e complexidade* de cada ciência. Complexidade e generalidade estão em proporção inversa: a maior complexidade no conteúdo das teorias de uma ciência vem acompanhada de uma menor extensão, de uma menor generalidade. Tal oposição não é casual, mas intrínseca: é ele quem nota que os fenômenos, para serem mais gerais, não podem implicar-se com situações particulares, precisando ser por isso mesmo mais simples⁶.

Aplicando tal critério, as ciências fundamentais são a matemática, a astronomia, a física, a química, a biologia e a sociologia⁷. A *matemática* é a mais geral, aplicando-se simplesmente a tudo o que existe. Em uma consideração mais detida, ela não é propriamente uma ciência,

⁴J. P. Sartre: "O existencialismo é um humanismo", in: *Os Pensadores* (Abril Cultural), São Paulo 1973, p. 27.

⁵Traduzo a palavra 'état' por 'estágio' ao invés de 'estado', de modo a fazer juízo ao caráter dinâmico dos processos denotados pelo conceito comteano.

⁶A. Comte: *Cours de Philosophie Positive, Oeuvres*, Paris 1968 (1830-1842), tomo 1, p. 71 (uma tradução portuguesa de capítulos sobre as questões aqui consideradas, também do *Discours sur l'Esprit Positif*, encontra-se na Coleção *Os Pensadores*).

⁷A. Comte: *ibid.*, pp. 70 e ss.

por não investigar seres concretos, mas um método comum às diversas ciências. A próxima ciência é a *astronomia* ou física celeste. A seguir vem a física terrestre, que contém a *física* propriamente dita, que se ocupa do estudo das leis gerais da matéria, vindo depois dela a *química*, mais complexa e menos geral, ocupando-se dos fatos químicos. Em nível de complexidade maior do que o da química e dizendo respeito a uma porção ainda mais restrita do universo temos a *biologia*, que estuda as leis gerais da vida. Por fim chega-se à mais específica e mais complexa das ciências, que Comte chama de física social ou *sociologia*, a qual estuda o homem como ser social. Segundo Comte, à ordenação das ciências da mais simples para a mais complexa corresponde a seqüência de seu surgimento no curso da história; e essa ordem de seu desenvolvimento é natural e necessária, posto que o conhecimento das ciências menos gerais *pressupõe* o conhecimento das mais gerais. Por isso a sociologia só emergiria como ciência no alvorecer do século XIX, em parte por obra do próprio Comte.

Uma primeira questão acerca dessa hierarquia é a da ausência da psicologia, que aparentemente deveria encontrar-se entre a biologia e a sociologia. A resposta é que Comte não inclui a psicologia em sua classificação porque por isso ele entendia a psicologia introspeccionista (filosófica) de sua época. A psicologia não é para ele possível, na medida em que a introspecção não é verdadeiramente possível: a mente não pode dividir-se em duas, uma que raciocina e outra que observa o seu raciocinar. Comte também não inclui a filosofia em sua classificação. A filosofia, em um sentido afirmativo da palavra é, para Comte, a *filosofia positiva*, vista como uma ciência suprema, cuja principal função teórica é a de classificar as ciências, determinar os seus limites, julgar os seus progressos. Enquanto tal, a filosofia se aproxima do que hoje chamaríamos de uma *teoria das ciências*. Mas o que diria Comte da maior parte daquilo que normalmente chamamos de 'filosofia'? Isso ele anatematizaria sob a rubrica de *metafísica*: uma forma de pensamento pertencente a um estágio pré-científico e temporário do desenvolvimento da mente humana.

A classificação comteana das ciências é também em outros pontos questionável. É obviamente enganosa a oposição entre física celeste e física terrestre. A astronomia é na verdade uma ciência aplicada, que faz uso de outras ciências, especialmente da física. A física, por sua vez, é uma ciência pura, a mais geral das ciências empíricas, bem mais do que a astronomia, pois se aplica genericamente a tudo o que é de natureza material, incluindo nisso os corpos celestes... E a exclusão da psicologia do domínio das ciências empíricas perdeu hoje todo o sentido, uma vez que o método introspectivo, criticado por Comte, há muito deixou de ser vital à investigação psicológica.

Também se pode objetar que o critério pelo qual reconhecemos a complexidade/simplicidade de uma ciência não é claro. Em que sentido, afinal, pode-se dizer que a física é mais simples que a biologia? Há vários. Primeiro, há a maior *variedade* do que é compreendido pela biologia. Se considerarmos a multiplicidade dos fatos que precisam ser conhecidos como fazendo parte do domínio científico, parece claro que a biologia é bem mais complexa do que a física. Segundo, há uma maior complexidade em termos de *regularidades* a ser consideradas. Se admitirmos um sentido suficientemente fraco para o conceito de lei, como regularidades a ser consideradas, então devemos também admitir que as leis físicas são poucas em comparação com a grande variedade das leis (regularidades) biológicas a serem consideradas. Terceiro, pode-se medir a complexidade em termos de fatores intervenientes. Se considerarmos as leis em um sentido forte (exigindo universalidade etc.), o número de leis biológicas deve ser bastante reduzido em número. Mas talvez se deva então dizer que essa ciência é mais complexa do que a física, no sentido de que a aplicação de suas leis está sujeita a uma maior variedade de fatores intervenientes que podem favorecê-la, modificá-la ou suspendê-la; “enunciar” tais leis considerando os principais fatores intervenientes mais relevantes pode tornar-se então uma tarefa extraordinariamente complexa, embora necessária. A variedade de fatores intervenientes em qualquer generalização parece praticamente inesgotável, se considerarmos o caso da sociologia. Em qualquer das três maneiras aqui sugeridas de se usar a noção de ‘complexidade’, a classificação das ciências fundamentais pelo critério de graus de complexidade crescentes mantém-se razoavelmente plausível.

Quanto ao critério de generalidade decrescente, trata-se de um lugar-comum irrecusável⁸. É evidente que a física é a mais geral das ciências empíricas, por aplicar-se a tudo o que existe no mundo empírico. Já a química aplica-se apenas àquela parte do mundo físico formada de átomos e moléculas em suas combinações possíveis, e a biologia possui uma aplicação ainda mais estrita que a química, reduzindo-se ao âmbito dos organismos vivos. A psicologia, uma vez admitida como ciência fundamental, se aplica apenas aos seres vivos conscientes. E a sociologia, por fim, constitui o domínio de aplicação mais restrito de todos, pois só pode ser aplicada a seres vivos conscientes e capazes de se organizar socialmente. Outras ciências não seriam mais básicas ou fundamentais; elas resultariam da aplicação das ciências empíricas fundamentais a específicas constelações de fenômenos (exemplos: a astronomia, a neurofisiologia, a psicologia social).

Também faz sentido a idéia de Comte de uma *subordinação* entre as ciências. A matemática é um pressuposto necessário para o desenvolvimento das ciências. É difícil imaginar que a fisiologia ou a biologia pudessem ter-se desenvolvido se nada soubéssemos de física. Pense-se, por exemplo, na mensuração do consumo calórico dos organismos vivos ou na invenção do microscópio... Também a psicologia experimental não seria certamente possível sem uma base mínima de conhecimentos fisiológicos ou biológicos. Descontando-se inadequações que hoje nos parecem evidentes, concluímos que a classificação comteana das ciências, embora exigindo correções, apóia-se em princípios perfeitamente válidos, cuja vaguidade é adequada ao caráter difuso da matéria à qual se aplicam.

2. A LEI DOS TRÊS ESTÁGIOS

A lei dos três estágios é uma ordenação do trajeto percorrido pela mente, que vai da superstição à ciência. Ela não é criação de Comte.

⁸ D. L. Hull: *Filosofia das Ciências Biológicas* (título original: *Philosophy of Biological Science*), trad. ed. Zahar, Rio de Janeiro 1974, p. 15.

Outros autores já haviam tido pensamentos semelhantes. Sobre isso basta dizer que, já em 1750, A. Turgot havia constatado que o conhecimento possui três estágios de desenvolvimento, passando da religião à metafísica e da metafísica à ciência⁹. Somente Comte, porém, percebeu e explorou a idéia em todas as suas possibilidades. Ele a desenvolveu em maiores detalhes, adicionando uma grande quantidade de material confirmador proveniente de seus estudos de história da ciência e da cultura e, por fim, generalizou-a à altura de uma lei quase que “metafísica” (que ele considerava empiricamente evidente), presidindo o desenvolvimento comum do saber, da mente individual e da própria história social do homem.

É como uma lei genérica acerca do desenvolvimento do saber ou da cultura humana que a lei dos três estágios é mais importante. Para Comte, cada domínio de nosso saber passa necessariamente, primeiro pelo estágio *teológico* ou *fictício*, em seguida por um estágio *metafísico* ou *abstrato*, chegando finalmente a um definitivo estágio *científico* ou *positivo*.

Começamos pelo estágio teológico ou fictício. Ele constitui o ponto de partida necessário para a evolução da mente. Nele o homem pretende explicar os fenômenos do mundo circundante recorrendo a *causas essenciais* (primeiras ou finais), *originadas da vontade de seres pessoais sobre-humanos*: os *deuses* ou o *Deus*. O conhecimento obtido nesse primeiro estágio pretende-se *absoluto*. E o saber assenta-se como produto da *imaginação*, não da razão.

O estágio teológico assume para Comte três formas subseqüentes: as do *fetichismo*, do *politeísmo* e do *monoteísmo*¹⁰. No fetichismo está presente uma mentalidade animista, que concebe os objetos físicos como sendo vagamente dotados de vida, de paixões e de vontade. Como exemplo temos a adoração dos astros pelos povos antigos. Com o transcorrer do tempo, as forças que animavam imanentemente os objetos são misteriosamente transportadas para seres fictícios, os deuses. Com isso che-

⁹ Cf. Anne-Robert-Jacques Turgot: *Réflexions sur la Formation et la Distribution des Richesses*, Heidelberg 1913 (1750), p. 10 ess.

¹⁰ A. Comte: *Discours sur L'esprit Positif, Oeuvres*, Paris 1968 (1844), tomo XI, pp. 2 ess.

gamos ao politeísmo, típico da Grécia antiga. Mais adiante, as divindades da religião politeísta são fundidas em uma só, chegando-se então ao subestágio do monoteísmo, presente nas religiões judaico-cristãs. Há nesse movimento um progresso da mente dentro da ordem teológica, o qual, tendendo à abstração e à redução do número das causas na explicação dos fenômenos, principia o processo de substituição da imaginação pela razão.

O segundo estágio é o metafísico. Ele representa um notável progresso, pois, embora se continue a procurar por causas essenciais, o princípio ou explicação não se encontra mais em presumíveis realidades divinas, mas de algum modo *na própria natureza*. O princípio explicativo é posto nas próprias coisas, na medida em que estas encerram ou atuam de acordo com “propriedades essenciais”, “entidades abstratas”, “poderes naturais”. Tais entidades (como o éter e os espíritos vitais) são, contudo, ficções inefetivas, que funcionam de maneira mais ou menos semelhante aos deuses no estágio teológico. Elas servem somente à satisfação de necessidades psicológicas, e o seu caráter é fundamentalmente *equivoco*: elas são inerentes aos corpos físicos, mas ao mesmo tempo inobserváveis e diversas deles; elas não são seres sobrenaturais, mas também não chegam a fornecer explicações verdadeiramente naturais para os fenômenos. E precisam permanecer suficientemente vagas e obscuras para permanecerem fora do alcance da crítica.

No estágio metafísico o conhecimento continua a ter um caráter absoluto, na medida em que as “entidades” ou “propriedades”, embora devendo pertencer à própria realidade, possuem em geral *imutabilidade e necessidade*, estando livres da contingência e relatividade de cada coisa em concreto. Não obstante, a redução das causas transcendentais e sobrenaturais a princípios naturais e interiores às próprias coisas significa uma certa “racionalização” na explicação do conhecimento. Ainda aqui, contudo, o saber continua a assentar-se no poder da imaginação, ou melhor, no uso abusivo de uma razão que se deixa guiar mais pela imaginação do que o apoio observacional o permite.

O estágio metafísico é, não obstante, intermediário e provisório, não passando de uma longa e laboriosa preparação para a emergên-

cia do estágio positivo, que é aquele no qual o saber se afirma como ciência. Para Comte, o estágio positivo é instaurado com o abandono das indagações teológicas e metafísicas, evidenciadas como irrespondíveis e estéreis. O conhecimento procurado não é mais absoluto, mas *relativo* à condição e situação humana. Aqui não é mais a imaginação que explica os fenômenos, mas a razão entendida como adesão ao dado, orientada para a ação operativo-instrumental. Essa é a razão científica, que não busca mais uma causa essencial das coisas, mas a descoberta de *leis*, ou seja, a verificação observacional da vigência de certas *regularidades entre os fenômenos*. O conhecimento dessas regularidades nos permite fazer *previsões* e, em certa medida, *dominar* a natureza. Através disso as ciências tornam-se um instrumento a serviço das necessidades humanas reais, em consonância com os interesses e fins da sociedade.

Para Comte, a função efetiva dos dois primeiros estágios é apenas a de preparar o caminho para o estágio positivo: somente através dos estágios teológico e metafísico a mente humana reúne forças para a perseverante observação dos fatos que acaba por conduzir à ciência. Um exemplo muito claro disso foi a passagem da astrologia à astronomia: a contínua observação dos astros, com vistas a auscultar o destino humano acabou por conduzir a uma mensuração matemática dos fenômenos celestes, a qual criou condições para o surgimento das teorias astronômicas.

A lei dos três estágios também se aplica ao nível do desenvolvimento individual dos seres humanos, o que evidencia a sua raiz biológica. Comte nota que somos teólogos na infância, pois vivemos em um mundo imaginário, acreditando em seres míticos; somos metafísicos na adolescência, quando, tendo desenvolvido o uso da razão, tornamo-nos capazes de especular, passando a extrair conclusões de premissas as mais incertas; por fim, quando atingimos a idade adulta - na medida em que realmente a atingirmos - tornamo-nos físicos, admitindo somente o saber positivo, firmado e confirmado pela ciência.

Por fim, a lei dos três estágios também vem a se revelar ao nível da organização e funcionamento da sociedade. Para Comte, o estágio teológico durou até o fim da Idade Média, sendo constituído por uma

sociedade autoritária e militarista, dominada por sacerdotes e reis; da reforma protestante até à revolução francesa, as idéias metafísicas passaram a adquirir predominância na orientação da sociedade, instaurando-se o império da lei e dos direitos abstratos; mas foi só com a revolução industrial que se tornou possível o desenvolvimento de uma sociedade pacífica, na qual a vida econômica do homem passou ao centro das atenções. Nessa sociedade a ciência está destinada a exercer papel determinante na vida social, a qual acabará por ser organizada e regulada por uma elite de cientistas.

3. AVALIAÇÃO DA LEI DOS TRÊS ESTÁGIOS

A lei dos três estágios sempre foi objeto de críticas. Responderei brevemente a elas, pois parece-me claro que a história a tem confirmado, e que essa lei exige apenas correções de detalhes.

Há, primeiramente, objeções provenientes de teorias alternativas. Como essas objeções são externas e essas teorias não são muito plausíveis¹¹, não será preciso discuti-las aqui. Quanto às objeções inter-

¹¹ Um exemplo é a crítica de M. Scheler em "Probleme einer Soziologie des Wissens" (in: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1920). Scheler sugeriu a existência de diversos interesses e atividades culturais independentes, que, embora surgindo de um pré-estágio mítico comum, evoluem historicamente de forma independente e paralela. Sendo assim, Comte estaria confundindo um processo de diferenciação do espírito com um processo de desenvolvimento em estágios, quando o que realmente se dá é um processo de diferenciação, no qual se desenvolvem três diferentes funções ou finalidades: a do saber do sagrado (religião), a do saber cultural (metafísica) e a do saber de domínio (a ciência positiva) - saberes esses que originariamente estariam fundidos em uma religiosidade primitiva e mítico-mágica. Para Scheler, o conflito entre esses domínios do saber só surge quando um deles passa a abarcar indevidamente o domínio do outro.

Essa parece ser, contudo, uma alternativa claramente desconfirmada pela história mais recente, que fala a favor do ponto de vista comteano. O que Scheler sugere pode, ademais, ser explicado sob uma perspectiva comteana: o surgimento de uma nova ciência modifica a metafísica e a religião, que devem acomodar suas concepções a um novo corpo de evidências para reaver a sua plausibilidade. Isso suscita a impressão de um desenvolvimento autônomo da religião e da metafísica, quando na verdade com elas se dá algo semelhante ao que ocorre com um regimento militar que, no intervalo de uma batalha na qual sofreu severas perdas, vê-se na necessidade de reagrupar o seu contingente.

nas, há duas mais importantes. Uma primeira, salientada por Habermas¹², é a de que a lei dos três estágios é, ela própria, *metafísica*, pois não se baseia em fato observacional. A resposta é que isso seria correto se precisássemos adotar uma concepção reducionista do fenômeno ou fato social ou cultural básico, como se este devesse ser algo observável ao nível da percepção individual. Mas, primeiro, é o próprio Comte quem denuncia a concepção reducionista da ciência positiva, rejeitando-a sob o epíteto de empirismo. Segundo, parece-me perfeitamente razoável conceber a lei dos três estágios como uma *inferência para a melhor explicação*, resultante da consideração de uma grande diversidade de fatos sócio-culturais básicos em sua progressão histórica. É por dar coerência à multiplicidade desses fatos que essa explicação nos parece a primeira vista verossímil.

A segunda objeção é a de que a lei dos três estágios, quando aplicada à sociedade, contradiz flagrantemente a ordem de surgimento das ciências. Afinal, a matemática já existia entre os gregos, em pleno estágio teológico; e a astronomia e a física já existiam como ciências no estágio metafísico, antes da revolução francesa e da instauração do estágio positivo.

Contudo, Comte estava perfeitamente consciente disso¹³. Com base nele podemos dizer que, considerados do ponto de vista da ordem social predominante, os estágios *sobrepõem-se parcialmente* uns aos outros, melhor dizendo, elementos culturais de um estágio persistem em outros, ficando a identificação de uma ordem social como pertencente a um certo estágio dependente da *predominância relativa* de seus elementos. Assim como no adulto alguns traços do adolescente e da criança podem persistir, e também no adolescente, e mesmo na criança, alguns traços do pensamento adulto podem precocemente surgir, o mesmo se dá com o desenvolvimento da civilização. A sociedade, em seu estágio positivo, só pode resultar de uma situação na qual as ciências fundamentais já se encontram em geral estabelecidas, tornando-se pois com-

¹² J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1973, p. 92.

¹³ Cf. excertos em Evaristo de M. Filho (ed.): *Comte*, S. Paulo (Ática) 1989, p. 149.

preensível que ciências mais gerais que surgiram muito antes, como a matemática na Antigüidade e a física no Renascimento, não pudessem deflagrar o estágio positivo ao nível social. A ordem hierárquica vigente entre as ciências explica, pois, o caráter escalonado da positivização da cultura. Essa dissincronia entre o desenvolvimento de idéias científicas e o da sociedade também ajuda a explicar a falta de assimilação de certas descobertas científicas na Antigüidade (*e.g.* a teoria heliocêntrica), as quais, não podendo encontrar a recepção adequada, acabaram sendo rejeitadas ou esquecidas.

Poderíamos acrescentar que se quisermos admitir a existência de leis gerais do desenvolvimento sócio-histórico-cultural, precisaremos estabelecê-las de maneira suficientemente vaga e flexível para que elas façam jus à própria complexidade e variedade incoercíveis deste domínio da investigação. Isso significa que o modelo a ser considerado não deve ser o das generalizações universais, mas algo cuja vaguidade lembra as leis estatísticas. Elas devem, pois, ser entendidas em um sentido meramente *tendencial*, entendendo-se por isso correlações de fenômenos necessariamente genéricas e incertas, o que se dá devido à indefinida variedade de fatores imprevisíveis que podem intervir em sua aplicação. É apenas nesse sentido que se pode falar de uma “lei” dos três estágios. Além disso, a ocorrência dos três estágios não seria acidental, pois dela se depreende que se uma outra civilização, constituída de seres humanos como nós, se desenvolvesse até a aquisição do conhecimento científico, dado à própria natureza desses seres, ela passaria *provavelmente* por fases de explicações mitológico-religiosas, seguidas de fases de explicações especulativas, para só então chegar a explicações científicas. E essa é uma idéia razoável.

Minha sugestão é, pois, a de que, no essencial e em uma interpretação suficientemente flexível, a lei dos três estágios se sustenta. No que se segue pretendo ir um pouco além, entrando em detalhes sobre a medida e a maneira como as concepções filosóficas poderiam ser explicadas a partir da descrição comteana do estágio metafísico.

4. APROFUNDAMENTOS E APLICAÇÃO METAFILOSÓFICA DA LEI DOS TRÊS ESTÁGIOS

Começando com o estágio teológico, parece evidente que a mais primitiva ou originária forma de explicação dos fenômenos baseia-se em uma concepção animista de suas causas, resultante de uma projeção de características próprias dos seres humanos no mundo externo. Sem dúvida, para os povos ditos primitivos, catástrofes naturais, pestes, uma boa ou má colheita, tudo era explicado pela intervenção dos deuses. Isso é patente na mitologia grega e em um poema épico bem conhecido como a *Ilíada*: quando o dardo de Aquiles não acerta o adversário, não é sua a irrisão; é que algum deus do partido oposto interferiu, segurando o dardo no ar e desviando-o de seu alvo.

Um ponto a ser notado, entretanto, é que o estágio teológico possui funções bem mais amplas do que a de preparar o caminho para o aparecimento da ciência. Após Comte, outros pensadores tornaram mais claras as funções sociais e, digamos, psicológico-afetivas da religião. Do lado psicológico-afetivo, há a função de diminuir a enorme insegurança individual e coletiva que a aquisição da consciência de ser um animal mortal, vivendo em um mundo ameaçador que encerra perigos constantes, sobre os quais ele não possui o menor controle, deve ter suscitado no ser humano; a religião diminui essa insegurança, sugerindo que as limitações da condição humana possam ser superadas pela troca de favores com o Deus ou os deuses, entre eles a sobrevivência à própria morte (Freud). Do lado sociológico, há a função de garantir o funcionamento e a preservação de comunidades sociais, na medida em que a divindade comum reforçaria os vínculos sociais, unificando os membros de uma comunidade em torno de valores, obrigações e ideais comuns (Durkheim)... O que Comte salientou foi, portanto, apenas o papel psicológico-cognitivo da crença religiosa, o de estabelecer uma maneira de conceber o mundo ao nosso redor, a qual seja capaz de organizá-lo e explicá-lo, ainda que só na aparência.

O ponto mais importante a ser esclarecido é o da natureza dos agentes causais sobrenaturais referidos no estágio teológico. De manei-

ra geral podemos caracterizá-los como possuindo uma natureza mental, mas em um sentido *hipostasiado*, *i.e.*, como *uma ficção falsamente considerada como real*. Para se entender melhor em que consiste o que queremos chamar de hipostasia do mental, podemos caracterizá-la de modo suficientemente genérico pela atribuição às entidades hipostasiadas de certas supostas propriedades, que podem resumir-se em:

- (i) a propriedade de serem *hipermentais*, no sentido de que seus poderes mentais são alterados e/ou potencializados, freqüentemente ao infinito;
- (ii) a propriedade de serem *mentais-transcendentes*, no sentido de que se trata de mentes geralmente consideradas como existindo independentemente do mundo físico-material.

Assim, as divindades e fatores anímico-mágicos, resultantes de projeções antropomórficas, podem ser por nós entendidas em termos de uma alteração e potencialização do mental, além de sua transcendentalização com relação ao físico; é o mental que, projetado, passa a possuir funções mágicas, que devem ir além do que conhecemos da ordem natural.

Há, por fim, ainda uma outra propriedade que pode ser útil na caracterização:

- (iii) a propriedade de serem *hiperfísicas*, ou seja, fisicamente alteradas e/ou potencializadas, ou de deterem poderes hiperfísicos.

Do mesmo modo que a hipermentalidade é uma hipostasia do mental, a hiperfísica é a hipostasia do físico. Introduzo essa última categoria em parte com o objetivo de contemplar a idéia de filósofos materialistas, como Epicuro e Hobbes, que supunham serem os deuses ou o Deus constituídos de uma tênue e indestrutível forma de matéria. Enquanto entidades físicas, ou pela sua forma de interação com o mundo físico, esses agentes também podem ser hipostasiados, desta vez como sendo hiperfísicos, no sentido de que suas naturezas e ações físicas são alteradas e/ou potencializadas, por serem e por realizarem algo que está

fora e além daquilo que a natureza física, inclusive a do ser humano, é e é capaz de fazer.

É preciso notar que, embora uma mesma propriedade possa ser hiperfísica e também hipermental, uma mesma propriedade não pode certamente ser hiperfísica e mental-transcendente. Não obstante isso, uma entidade composta de propriedades poderia ter algumas propriedades hiperfísicas e outras hipermentais e mentais-transcendentes, sem contradição. A dificuldade encontrada pelo materialismo metafísico que exclui o mental-transcendente, geralmente justificando o hipermental pelo hiperfísico, é que, só admitindo entidades materiais, é facilmente levado a contradição quando se obriga a dotar as divindades, não só de propriedades hiperfísicas, como também de propriedades que parecem só poder pertencer ao domínio único do mental-transcendente, tais como as da eternidade e imutabilidade. Com essa limitação, o discurso filosófico materialista acerca do hiperfísico tende a tornar-se uma especulação livre acerca da natureza oculta do mundo físico, coisa que realmente foi feita pelos atomistas antigos (o que aponta, como em breve veremos, para uma limitação na idéia de que a especulação filosófica deva necessariamente conter elementos antropomórficos).

Consideramos até agora entidades mentais hipostasiadas. Podemos também considerar as palavras e conceitos que as nomeiam, e que povoam o universo do homem primitivo. Embora essas palavras e conceitos objetivem fazer referência principalmente ao mental hipostasiado (ao hipermental, ao mental-transcendente), como o que se tem como modelo efetivamente apresentado à experiência é apenas o mental e o físico, tal como eles se nos apresentam no mundo em que realmente vivemos, é só indiretamente, através de nosso conhecimento de nós mesmos e do mundo físico, que essa referência pode ser pretendida e intersubjetivamente aceita, mesmo na falta de bases reais para a sua aceitação.

As três categorias que acabamos de introduzir – hipermentalidade, transcendência do mental e hiperfísicaidade - podem parecer agora uma complicação supérflua. Mas elas evidenciarão a sua utilidade no que se segue, posto que serão usadas na elucidação da natureza dos conceitos metafísicos em geral.

Consideremos agora o estágio metafísico. Nele ocorre um afastamento do antropomorfismo explícito. Mas não havendo ainda ciência, o passo adiante não encontra um solo firme que o suporte. Então a explicação dos fenômenos passa a depender da suposição da existência do que Comte chamou de *princípios* ou *essências ocultas*. Apela-se geralmente a entidades e princípios metafísicos *ambíguos*, de um lado sendo como se pertencessem à ordem natural, mas de outro comportando-se misteriosamente, como se mantivessem ainda algo dos atributos das projeções antropomórficas do estágio anterior. Ao exemplificar, Comte costumava ter em mente forças, atrações e repulsões, que eram tidas como princípios, referindo-se geralmente a formas de pseudo-ciência imediatamente anteriores às ciências, e de modo apenas alusivo à metafísica tradicional (provavelmente por desconhecê-la e subestimá-la). Contudo teria sido muito mais interessante se ele tivesse dado maior atenção a uma análise dos princípios explicativos não-observáveis que a metafísica tradicional postula, pois esses seriam os princípios ou essências mais característicos do estágio metafísico.

Tentemos, pois, estender as sugestões de Comte aos conceitos e princípios que caracterizaram grande parte da filosofia tradicional. No que concerne à cultura, é muito claro que na civilização ocidental o estágio metafísico teve as suas primeiras manifestações entre os filósofos pré-socráticos. Foram eles que, insatisfeitos com as explicações mitológicas, substituíram os Deuses por entidades que deveriam atuar como *princípios* últimos – entidades que, tal como eles o entenderam inicialmente, eram entidades que deveriam reger a origem e o fim das coisas, além de sustentá-las em seu ser¹⁴. Quais as razões dessa substituição? Ao que parece, com o acúmulo de novos conhecimentos empíricos e técnicos, com o desenvolvimento fragmentário de explicações científicas, com a relativização das crenças proveniente do contato com outras culturas, as explicações com base na vontade dos deuses perderam o poder de convicção entre os pensadores gregos, enquanto, por outro lado,

¹⁴ G. Reale: *História da Filosofia Antiga*, São Paulo (trad. port. ed. Loyola) 1993, vol. I, p. 48.

faltava em quase todos os domínios a possibilidade de se recorrer a explicações que possuíssem um verdadeiro poder explicativo e preditivo, tal como ocorre na ciência. Ora, embora não se podendo saber como as coisas realmente são, é sempre possível tentar saber como em geral elas poderiam ser. Assim, movidos principalmente pela curiosidade intelectual, esses primeiros filósofos tentaram, seguindo o modo de constituição das explicações naturalistas, instaurar algum princípio necessariamente vago e obscuro, de fato só alcançável pela intuição filosófica bem direcionada. Tal princípio é concebido como a suposta base explicativa para os fenômenos, uma base explicativa em si mesma talvez inescrutável. Com esse fim, esses filósofos recorreram inicialmente a entidades observáveis, como a água, o fogo, o ar, tomando-as como princípios; mas logo eles os substituíram por princípios inobserváveis, como o infinito, o número, o ser, os átomos, estabelecendo com isso um modelo de explicação que é importante porque foi de um ou de outro modo repetido em toda a tradição filosófica.

Comte sugere que uma análise dos conceitos metafísicos evidencia que eles dependem, para se fazer inteligíveis, da ambigüidade incoerente acima aludida (razão pela qual ele chama tais princípios de equívocos ou contraditórios). Fixando algumas distinções, podemos dizer que esses *conceitos* metafísicos referem-se a *entidades* metafísicas e aos seus *modos de ação*, ou seja, à sua atuação como *princípios*. No que concerne às entidades referidas por tais conceitos, elas precisam em geral representar algo que deve ficar *a meio caminho entre entidades anímicas hipostasiadas e entidades naturais, sejam elas físicas ou mentais* – as últimas sendo entidades admitidas pelo senso comum (como estados mentais, no último caso, e eventos físicos observáveis, no primeiro) ou justificadamente postuladas pela ciência (como mentes, disposições, atitudes etc., estudadas pela psicologia científica, e corpúsculos e ondas, estudados pela física). Enquanto tais conceitos referem-se também a *princípios de ação*, ou seja, a modos de ação ligados às entidades por eles referidas, os referidos princípios devem encontrar-se a meio caminho entre *a ação de entidades anímicas hipostasiadas e formas de causação natural*, a serem explicadas pela lei científica. Sob uma perspectiva referencial, tais entidades e princípios, ou entidades-princípios, são

certamente ficções incapazes de se dar à experiência, só podendo o discurso acerca delas ser tornado intersubjetivo na medida que os conceitos metafísicos a elas referentes, da mesma forma que os conceitos das divindades transcendentais, forem construídos de maneira indireta, por metáforas ou analogias irresgatáveis, feitas do material semântico retirado do conhecimento que temos do mental e do físico tal como habitualmente os experienciamos. A inaceitabilidade científica dessas entidades e princípios não repousa, porém, em sua inexperienciabilidade. Se fosse só isso, essas entidades e princípios poderiam adquirir um *status* similar, digamos, ao dos corpúsculos e ondas descritos pela microfísica. Ocorre que essas entidades e princípios são ficções que, ao contrário de entidades postuladas pela ciência, não possuem poder explicativo ou preditivo capaz de legitimar a sua postulação: elas se assemelham mais ao éter da física clássica ou ao flogisto da química pré-Lavoisier do que, digamos, às partículas subatômicas. A questão não é, pois, a da irresgatabilidade das metáforas, mas a de sua utilidade em termos de poder explicativo e preditivo.

Para fazer jus à ambigüidade essencial dos conceitos metafísicos, podemos recorrer, pois, a um duplo conjunto de características identificadoras. De um lado, consideraremos:

- (a) As categorias empregadas na caracterização das divindades, com a suposta referência do conceito metafísico ao domínio do mental, entendido como *mental-transcendente* (i.e. do mental pretensamente transcendente, como se admite quando se recorre a divindade), ao *hipermental* (i.e., a poderes mentais transformados), e mesmo ao *hiperfísico* (i.e., a poderes físicos que a natureza não oferece realmente à experiência).

Do outro lado:

- (b) O *mental-natural* e, notadamente, o *físico-natural*, tal como se pretende quando se recorre à lei natural.

Segundo essa perspectiva, o conceito metafísico é uma espécie desconfortável de amálgama, referindo-se em proporções variáveis às espécies de característica apresentadas em (a) e em (b), ou então, como veremos, a algo que nem é (a) nem (b), mas que também não pode ser realmente outra coisa.

Essas caracterizações mostram a sua utilidade quando considerarmos os exemplos. Consideremos o caso da água como princípio explicativo em Tales, o primeiro dos filósofos da tradição ocidental. Ele afirma que o princípio (a causa, o sustento e o fim) de tudo é a água, dando a entender que o momento do princípio-água é vivo e animado; como tudo é penetrado pela água, tudo é repleto de deuses. Assim, o princípio-água é visto não só como uma entidade física natural, mas também de algum modo hipermental e hiperfísica, se considerarmos o naturalismo da escola jônica, a teoria dos quatro elementos etc. Como não se apela aqui a deuses pessoais, tenta-se ao mesmo tempo uma explicação naturalista, que, embora excessivamente vaga para permitir comprovação prática, satisfaz nosso desejo de obter compreensão especulativa de como, de um modo geral, as coisas poderiam ser eventualmente esclarecidas. Se não se obtém uma explicação concreta, há ao menos a *direção* desta, a *forma* de uma explicação. Essa ambigüidade dos princípios com os quais se tenta a aproximação de uma explicação naturalista, geralmente sem se libertar por completo do recurso à explicação que se vale de elementos mágico-anímicos, está em maior ou menor medida também presente em outros princípios dos filósofos pré-socráticos, como, muito claramente, no infinito (*ápeiron*) de Anaximandro - que é divino - e no ar de Anaxímenes - material do qual as almas são feitas.

Ainda outro exemplo, importante porque extremamente influente, é o do *ser* dos filósofos eleatas. Para Parmênides o ser, embora pertencendo à *physis*, só se revela ao pensamento (*noús*), devendo pois ser hiperfísico, o que seria mais coerente, ou mental-transcendente, o que seria mais compreensível, na medida em que ele é explicitamente concebido como incriado, incorruptível, perfeito, eterno, possuindo, dessa maneira, algumas características do Deus das religiões monoteístas. Mas

o Ser parmenídico, ao menos, também possui aspectos claramente naturais: ele é considerado redondo e finito, tal como os objetos que se situam no espaço, embora aqui também em um sentido hiperfísico, posto que não se revela aos sentidos, não sendo encontrável em lugar algum.

Desde os gregos, o recurso a certas essências inobserváveis, às entidades metafísicas em maior ou menor medida incognoscíveis, que funcionam como princípios explicativos fundamentais que tendem a ser em alguma medida dotadas de traços antropomórficos, passou a desempenhar um papel fundamental em toda a história da filosofia ocidental, tendo essa tendência durado até o início de nosso século. Em razão disso, a mesma forma de análise recém sugerida pode ser geralmente aplicada a outras entidades metafísicas que agem como princípios e que povoaram a história da metafísica. Esse é o caso da idéia do *ser* em Parmênides, do *bem* em Platão, da *causa primeira* de Aristóteles e do assim chamado *Deus* dos filósofos, do *Uno* plotiniano, do *Deus* abstrato presente na filosofia medieval e moderna, da *substância-natureza-Deus* de Spinoza, da *coisa em si* kantiana e do *eu transcendental*, do *sujeito absoluto* do idealismo alemão, da *vontade* schopenhaueriana, do *indizível* do primeiro Wittgenstein, e, de forma um tanto extemporânea, do *ser* heideggeriano (em muitas passagens substituível pela palavra ‘Deus’ sem perda de sentido). Como a lei dos três estágios deve aplicar-se de forma difusa e tendencial, e como os estágios fatalmente se sobrepõem, que manifestações do estágio metafísico tenham e precisem ter vida tão longa torna-se algo compreensível.

Como já foi notado, do ponto de vista referencial, a alusão, mesmo que metafórica e equívoca, ao domínio do mental e do físico naturalmente dados é um elemento necessário à própria significatividade e compreensibilidade dos conceitos metafísicos. Considerando isso, uma análise dos conceitos metafísicos como os acima aludidos nos sugere que eles possam ser apresentados sob duas formas básicas: a da *hibridez (forma inflacionada)* e a da *elusividade (forma deflacionada)*. No primeiro caso, o conceito metafísico é mais ou menos rico, referindo-se pretensamente a uma variedade de supostos elementos hipostasiados (mental-transcendentes, hipermentais, hiperfísicos), além da referência ao mental e ao físico, tal como eles são habitualmente ou cientificamen-

te conhecidos por nós. Isso é provavelmente incoerente, problema que se tenta resolver apelando para intuições de natureza mais ou menos duvidosa. Isso seria bem exemplificado por conceitos metafísicos dos filósofos pré-socráticos, como o de água em Tales, cujo momento é anímico, hipermental. No caso da forma elusiva ou deflacionada, pretende-se resolver a incoerência pela negação de que possamos ter acesso experiencial, mesmo que indireto, à entidade metafísica cuja existência é proposta. Pretende-se assim que o conceito metafísico seja significativo sem alusão ao nosso conhecimento do físico e do mental pertencentes à ordem natural, ainda que isso rigorosamente não chegue a fazer sentido. O exemplo mais notório a esse respeito é o conceito kantiano de coisa em si. O esquema seguinte resume essa divisão:

Conceitos metafísicos Entidades postuladas:	HÍBRIDOS (inflacionados)	ELUSIVOS (deflacionados)
	(a) Entidades mentais e eventualmente físicas, concebidas de forma <i>hipostasiada</i> (entidades anímicas com atributos divinos etc.) e os seus <i>modos de ação</i> .	São semanticamente dependentes da pretensa designação dessas entidades.
(b) Entidades físicas e eventualmente mentais normalmente aceitas como pertencentes à <i>ordem natural</i> , além das <i>leis naturais</i> que regem o seu comportamento.	São semanticamente dependentes da designação dessas entidades.	Não devem sê-lo.

Um rápido exame mostra que essa divisão dos conceitos metafísicos em híbridos e elusivos é realmente aplicável.

Casos de conceitos metafísicos hibridizantes são o da substância infinita em Spinoza, que também merece o nome de Deus, embora não deva ser sobrenatural; essa substância é também natureza, que procede segundo as leis naturais, nela persistindo, ainda, o traço antropomórfico de se tratar de uma atividade “viva”, que se ama a si mesma com um amor intelectual infinito¹⁵. Há também o caso das idéias platônicas: não se pretende que elas sejam nem mentais nem físicas, mas ao se tentar explicá-las recorre-se necessariamente a um material de metáforas e explicações que retiram o seu sentido da alusão ao físico e ao mental tal como normalmente são compreendidos (por exemplo: elas devem ser encontradas em enorme quantidade em um lugar que não é lugar, o hiperurânio, sendo intuídas por uma espécie de visão intelectual; embora sejam somente inteligíveis, delas depende o ser das coisas visíveis etc.). O mundo das idéias é assim supostamente esclarecido por meio de um sistema de alusões ao mundo dos sentidos. Contudo, à diferença de outros conceitos introduzidos por analogia, o conceito platônico de idéia sempre resistiu a uma explicação em termos não-analógicos, e como há razões para se pensar que a sua suposição seja supérflua, há também razões para descrever de sua existência (esse é o argumento do capítulo 8 deste livro).

Um conceito metafísico pode certamente fazer referência mais ao mental ou ao físico, como é o caso do Deus cartesiano, que é sumamente bom, como um Deus pessoal, mas que tem uma função de lei ao promover a realidade objetiva de nossas idéias (como o Deus dos filósofos medievais, ele é princípio metafísico e Deus religioso ao mesmo tempo). Exemplos melhores do que esse (posto que o fato do Deus dos filósofos ser o Deus judaico-cristão é contingente) são a vontade de Schopenhauer (entendida como constitutiva do mundo *noumênico*) e as mônadas de Leibniz, que hipostasiam essencialmente o domínio do psicológico (todas as mônadas devem possuir algum grau de consciência).

¹⁵ B. Spinoza: *Ethica*, livro V, prop. 35.

Do lado oposto, os átomos de Demócrito e de Epicuro hipostasiam em certa medida o domínio do físico.

Há também limites para a construção de conceitos metafísicos. Eles não podem pretender designar somente sob uma perspectiva, seja ela hipostasiante (a) ou naturalista (b), sob pena de recair, ou no ponto de vista religioso (perspectiva hipostasiante), ou em uma visão naturalista do mundo, físico ou mental, apoiada no senso comum (perspectiva naturalista). No último caso não teremos mais metafísica no sentido mais característico, mas ainda assim parece que poderíamos ter especulação filosófica antecipadora da ciência. Essa poderia ser, aliás, uma raiz oculta da distinção moderna entre metafísica e filosofia: a metafísica trabalha mais com conceitos que combinam a perspectiva hipostasiante e a naturalista (a exemplo de Descartes); já a filosofia não metafísica deveria permanecer mais no domínio de uma especulação naturalista (a exemplo de Locke).

Vejamos agora casos de conceitos metafísicos deflacionados ou elusivos. Tais conceitos são esvaziados, tanto quanto possível, de relações com o mundo mental ou físico. Esse já era o caso do *Uno* ou *Deus* plotiniano, que era inefável, dele nada sendo possível predicar, a não ser o que ele não é (o *Uno* plotiniano está na origem da teologia negativa). Semelhante recurso é também utilizado por Kant com os conceitos intrinsecamente incognoscíveis de coisa em si, do eu transcendental e de todo um mundo noumênico inacessível à experiência. No século XX o mesmo recurso foi utilizado por Wittgenstein, com o conceito do *indizível* (que a linguagem apenas “mostra”), e por Heidegger com o seu conceito de ser, cujo “mistério” pode ser desvelado, mas não efetivamente explicado, através de uma metáfora que só os meios da linguagem poética logram propiciar. O recurso a tais noções metafísicas deflacionadas evita incoerências em seu conteúdo, mas ao preço da vacuidade semântica, da esterilidade teórica e da substituição do argumento pela retórica.

Do que foi considerado parece deixar-se concluir que a filosofia especulativa (ao menos em sua forma tradicional) só tem razão de ser na medida em que ainda não estiver presente a possibilidade de compreensão científica da natureza, sendo essa falta por ela preenchida pelo recurso místico a entidades anímicas hipostasiadas ou pelo recurso

especulativo ao desconhecido natural, que apenas direciona o pensamento. A mente especulativa manobra sempre no sentido de tentar alcançar, e em alguns casos de dar a impressão (quem sabe não ilusória) de ter alcançado, mais do que concretamente é capaz. Diferentemente do que Comte possa ter pensado, essa não precisa ser uma atividade primitiva nem obscurantista: a especulação metafísica é como uma aposta em uma situação na qual pouco ou nada se pode fazer além de apostar. Sempre é possível que a aposta seja ganha, que ao menos a direção apontada seja certa, que as metáforas abram o caminho para um conhecimento mais seguro, ou que a sua rejeição nos aponte melhores alternativas. O esforço metafísico-especulativo imiscui-se a necessidades psicológicas do ser humano, como a de dirimir ansiedades através da organização de uma imagem racional do mundo, mas ele responde também – e talvez seja isso o que importa – ao exercício inteiramente legítimo da curiosidade intelectual própria do ser humano.

Quanto ao último estágio, que marca a instauração da ciência positiva, trata-se daquele no qual a explicação dos fenômenos é feita não mais pela imaginação, visando a um controle da realidade que no fundo é meramente imaginário e que satisfaz necessidades meramente psicológicas, mas pela razão científica, que promove um controle efetivo sobre a realidade independente de nós. A diferença entre ciência e pré-ciência é, pois, *qualitativa*. No caso paradigmático da física, por exemplo, temos (sem querer polemizar com o claro anti-realismo comteano) a investigação das medidas de massas, de forças, de relações espaciotemporais entre elas, da combinação disso em estruturas (partículas, ondas) cujo comportamento é regulado por *leis* impessoais... E o efeito da aplicação dessas leis nada tem de psicológico. Elas demonstram a sua adequação ao permitir-nos fazer *previsões* suficientemente precisas e objetivas, sejam essas previsões verdadeiras ou não; e tais resultados podem ser intersubjetivamente aceitos em um contexto crítico, capaz de prevenir a influência sub-reptícia de interesses ideológicos escusos. O poder preditivo ainda é - hoje como sempre – universalmente aceito pelos cientistas como a característica mais marcante da investigação científica. Que a epistemólogos da ciência isso possa não parecer mais tão

óbvio deve-se à acumulação excessiva de contra-argumentos relativizadores, que acabou por turvar o bom senso de alguns¹⁶.

Parece lícito concluirmos que Comte acertou no atacado - mostrando a grosso modo o que acontece - ainda que tenha errado no varejo - por vezes confundindo, reduzindo e rigidificando o processo. Ele errou ao crer que a sua época estaria assistindo aos momentos finais da formação e ramificação das ciências, e esse erro encorajou-o em direção ao reducionismo sociolatrasta que deu ao seu positivismo um sentido pejorativo, em certa medida merecido. Mas hoje, quando sabemos às portas de um mundo esclarecido e potencialmente domesticado pela ciência, parece que devemos reconhecer em Comte o seu mais destacado profeta.

5. A. KENNY: UMA POSIÇÃO ALTERNATIVA

A lei dos três estágios sugere que ao estágio metafísico deve seguir-se inexoravelmente a ciência, e que a filosofia (no sentido tradicional que estivemos considerando) deve esgotar-se na ciência e na filosofia da ciência. Há filósofos, porém, que, mesmo admitindo que as ciências tenham nascido após um período mais ou menos longo de reflexão filosófica correspondente, continuam a defender que ao menos certos domínios da filosofia continuarão para sempre filosóficos: o sol seminal e tumultuoso de que falava Austin, embora perdendo grande parte de sua massa original, possui um núcleo que é permanente e irreduzível. Esse é o caso de A. Kenny, no prefácio de seu livro sobre a filosofia da

¹⁶ A estratégia básica, pela qual a crítica ao racionalismo metodológico tenta relativizar a ciência, consiste, como sugeriu Popper, em *exagerar dificuldades e impossibilidades* (Cf. "Normal Science and Its Dangers", in: I. Lakatos e A. Musgrave: *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1974). Pretender que a astrologia, a alquimia e o curandeirismo possam estar em pé de igualdade com, digamos, a astronomia, a química e a medicina, como quis Feyerabend, é fazer uma concessão arriscada à ignorância e ao engodo. Para Comte a diferença não só existe, mas é *qualitativa*. No primeiro caso nada se obtém, alfora meros efeitos psicológicos e sócio-comportamentais; no segundo obtém-se previsões objetivas, sobre as quais pode reger um consenso desinteressado.

mente em Tomás de Aquino, quando tenta justificar a atualidade das reflexões filosóficas deste último sobre a natureza e faculdades da mente¹⁷. Kenny começa fazendo algumas observações acerca do que distingue a filosofia da ciência. Se considerarmos a história da filosofia, diz ele, podemos dizer que uma disciplina permanece filosófica enquanto seus conceitos permanecerem não clarificados e enquanto os seus métodos forem controversos. Pode ser verdade que mesmo nas ciências estabelecidas isso também aconteça. “Contudo”, prossegue ele, “quando problemas podem ser colocados de maneira não ambígua, quando conceitos são apropriadamente estandarizados, e quando o consenso quanto à metodologia de solução emerge, então nós temos uma ciência independente, mais do que um ramo da filosofia”¹⁸. A isso podemos acrescentar que a diferença básica não está somente na falta de consenso metodológico, mas notadamente na impossibilidade de se chegar a um consenso quanto aos *resultados* obtidos: diversamente da ciência, a filosofia tem um caráter inevitavelmente especulativo, no sentido de que é praticamente impossível que filósofos cheguem a uma concordância acerca da verdade do que quer que seja que considerem merecedor de discussão¹⁹.

Nesse mesmo texto, Kenny expõe a maneira como para ele a filosofia dá luz à ciência: por um processo que ele chama de *parturição* ou *fissão*. Isso é ilustrado pela exposição do problema do inatismo. O problema inicial teria sido: quais de nossas idéias são inatas e quais são adquiridas? Essa questão dividiu-se em dois problemas, um psicológico e outro epistemológico. O problema psicológico era: o que devemos à hereditariedade e o que devemos ao ambiente? Enquanto o problema epistemológico era: quanto de nosso conhecimento é *a priori* e quanto é *a posteriori*? A primeira questão foi passada à psicologia experimental, não pertencendo hoje mais à filosofia. A questão de quanto de nosso

¹⁷ A. Kenny: *Aquinas on Mind*, op. cit.

¹⁸ A. Kenny: *Aquinas on Mind*, Ibid. p. 4.

¹⁹ C. Ferreira Costa: *A Linguagem Factual*, op. cit. p. 12 ess.

conhecimento é *a priori* e quanto é *a posteriori* não era uma questão acerca da aquisição, mas acerca da *justificação* de nosso conhecimento, e isso permaneceu, ao menos inicialmente, no domínio da filosofia. Mas essa última questão também sofreu um processo de fissão. Ela subdividiu-se em um conjunto de questões que são filosóficas e em um conjunto de questões que não o são. As noções filosóficas de um *a priori* e de um *a posteriori* ramificaram-se e refinaram-se em um número de questões, uma delas sendo “quais são as proposições analíticas e quais são as sintéticas?”, sendo dada à noção de analiticidade (segundo Kenny) uma resposta mais precisa nos termos de lógica matemática. Restam, todavia, questões residuais acerca da natureza e justificação de verdades analíticas. Começamos, pois, com uma questão filosófica inicial confusa, que no seu esclarecimento se ramifica, cedendo partes à ciência e deixando um resíduo à filosofia.

A questão fundamental que Kenny finalmente se coloca é se ao final desse processo nada mais será deixado para ser abordado pela filosofia; se todo o questionamento não passará finalmente ao domínio de ciências independentes. De fato, escreve ele, se lançarmos o olhar às obras de Aristóteles, por exemplo, veremos que a grande maioria daquilo que ele escreveu pertence hoje a disciplinas que não são mais consideradas filosóficas. Considere-se a física, a biologia, a meteorologia, que, entendidas como tais, são hoje matéria de história das idéias e da pré-história das ciências. O que ainda permanece merecendo estudo filosófico é a sua ética, a sua filosofia da mente, a sua metafísica e a sua epistemologia. A pergunta crucial é: será que também essas matérias deixarão de pertencer à filosofia?

Kenny acredita que não. Ele crê que a teoria do significado, a epistemologia, a ética e a metafísica permanecerão para sempre filosóficas. Mesmo que novos problemas não-filosóficos sejam gerados pelo estudo dessas disciplinas para serem resolvidos por intermédio de métodos não-filosóficos, permanecerá sempre um *cerne* irreduzível, que somente a filosofia é capaz de abordar, razão pela qual o estudo de um filósofo como Tomás de Aquino continua a valer o esforço.

Kenny não expõe razões para essa opinião. Mas algumas páginas adiante²⁰ ele tenta fundamentá-la indiretamente, ao sugerir uma concepção alternativa da natureza da filosofia, diversa da apresentada acima e em certa medida oposta a ela. Trata-se da idéia de que a filosofia é algo semelhante a uma forma de arte, e, como tal, produto do gênio de alguns indivíduos excepcionais. Se tal for o caso, não há progresso em filosofia, nem a questão da passagem da filosofia para a ciência se coloca: nesse caso, Kant não é superior a Platão, assim como Shakespeare não é superior a Homero.

Kenny reconhece o exagero dessa concepção - sem dúvida, em praticamente todos os domínios da filosofia temos hoje muito mais a dizer do que há alguns séculos. Mesmo assim, ele a considera essencialmente válida, ao menos com respeito ao que ele chama de *resíduo* filosófico, *i.e.*, no tocante às indagações metafísicas, epistemológicas, éticas...

Como razão para a adoção dessa concepção, ele observa que a filosofia em si mesma não é questão de conhecimento, de aquisição de novas verdades, mas de *compreensão* (*understanding*), no sentido de ser uma questão de *organização do que já é conhecido*. A filosofia deve oferecer o que Wittgenstein chamava de *übersichtliche Darstellung*: uma representação sinóptica, capaz de esclarecer e unificar nossa compreensão das coisas²¹. E isso requer, para Kenny, a intervenção do gênio: “A filosofia é tão abrangente em seu objeto, tão vasto é o seu campo de operação, e a aquisição de uma visão filosófica sistemática do conhecimento humano é algo tão difícil, que somente uma mente excepcional pode perceber as conseqüências mesmo do mais simples argumento filosófico, quando para nós a maneira que resta para compreender a filosofia é estudando algum grande filósofo do passado”.²²

Se Kenny está certo, então a lei dos três estágios, ao menos no que ela diz acerca da passagem do estágio metafísico para o estágio científico, é essencialmente incorreta: o que a filosofia perde para a ciência é

²⁰ A. Kenny: *Aquinas on Mind*, *op. cit.* p. 9.

²¹ L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt 1976, vol. 1, sec. 122.

²² A. Kenny: *Aquinas on Mind*, *op. cit.*, p. 9.

apenas aquilo que nunca lhe pertenceu legitimamente - não o seu cerne irreduzível.

6. CONCLUSÕES

Quero finalizar com algumas objeções um tanto céticas a respeito do que Kenny quis sugerir.

Primeiro: é *prima facie* arbitrário – ao menos enquanto não nos forem apresentadas boas razões para tal – que se considere a teoria do significado, a epistemologia, a ética e a metafísica, como formando um cerne irreduzível à ciência. É preciso notar o quanto elas se distinguem entre si. A teoria do significado é (como a teoria da verdade, dos nomes próprios etc.), apenas parte da filosofia da linguagem. Já a metafísica não é uma área da filosofia no mesmo sentido da anterior: em seu sentido mais difundido, ‘metafísica’ é o nome que damos a uma investigação especulativa acerca da natureza última da realidade, ou seja, acerca da fundamentação “última” dos objetos de nossa investigação. Tal investigação atravessa praticamente todas as áreas filosóficas, pois em todas elas podemos apresentar questões e respostas metafísicas, relativas aos seus fundamentos. Assim, metafísica não é só uma teoria geral dos universais, mas pode ser também uma filosofia da natureza; a filosofia da religião é essencialmente metafísica; a filosofia dos valores baseia-se em decisões metafísicas; questões de filosofia da história, de filosofia social, como a da liberdade etc. – tudo o que é filosófico tem a sua metafísica. É certo que em domínios definidos do conhecimento, como na ciência, sendo os fundamentos bem definidos, não há lugar para a sua investigação metafísica. Mas o mesmo não acontece com as diversas áreas da filosofia, que por não terem fundamentos consensualmente aceitos demandam intrinsecamente a especulação metafísica. Daí a sugestão de que a recíproca seja verdadeira: a filosofia como metafísica, para existir, também demanda a existência da filosofia que não é metafísica, devendo desaparecer com o desaparecimento da última.

É verdade que, entre outras, a filosofia da linguagem, a ontologia, a ética e a epistemologia permanecem como domínios centrais da

atividade filosófica. Mas um defensor da completa absorção da filosofia pela ciência dirá que isso reflete apenas o estado *atual* da filosofia e das ciências. Filósofos de outras épocas tenderiam a incluir no cerne irredutível coisas diversas daquilo que Kenny está disposto a incluir, e isso expõe o casuísmo de sua escolha.

Também devemos notar que mesmo que a filosofia possa ser considerada em certa medida semelhante à arte, isso não serve de objeção contra o seu suposto caráter protocientífico. Se a metafísica é essencialmente produto do raciocínio orientado pela imaginação, então ela deve ter também uma função que se assemelhe à da obra de arte, como a de não possuir um fim fora de si mesma, a de produzir um prazer desinteressado etc. Ela se distingue da arte por ter uma preocupação com a verdade e com uma resposta racional a questões fundamentais.

Por fim, quanto à idéia de que a filosofia é, em seu cerne, questão de entendimento, interpretado como organização do que já sabemos, devemos notar que essa é uma idéia inspirada em Wittgenstein e nos filósofos da linguagem ordinária, os quais compreenderam a filosofia em termos de análise ou elucidação conceitual. Podemos perguntar em que medida isso é lícito; em que medida, afinal, precisamos organizar o que já sabemos, se o próprio saber já é, em si mesmo, organização conceitual? E se essa organização é apenas explicitação de uma organização já implicitamente presente em nossos hábitos lingüísticos ordinários, como muitas vezes se pretende, por que razão ela não pode vir a ser feita pelo próprio homem de ciência, da mesma forma que a organização da gramática de uma língua é feita pelos gramáticos? E por que razão devemos supor que essa explicitação não possa chegar a um fim? Além disso, a idéia da análise conceitual carece de limites distintos: em que sentido podemos dizer que Aristóteles analisou o conceito de movimento, mas não que Einstein analisou o conceito de simultaneidade?

Falta, à vaga proposta de Kenny, um desenvolvimento que a torne convincente. Faltam, pois, razões que nos impeçam de chegar à conclusão de que mesmo as áreas mais nobres da filosofia não estão imunes à possibilidade de se tornarem científicas. Pode ser que essas áreas só tenham até agora permanecido filosóficas porque tratam de pro-

blemas excepcionalmente complexos, apelando para níveis variados de abstração e pertencendo a uma variedade de domínios que se inter-relacionam de tal maneira que considerá-los passa a demandar um trabalho reflexivo particularmente amplo e elaborado - mas isso não significa que, com a ampliação dos domínios científicos, o trabalho correspondente não possa deixar aos poucos de ser especulativo para seguir os mesmos rumos da ciência.

Na verdade, é assim que outros filósofos contemporâneos vêm a questão. Eis o que afirma o epistemólogo Keith Lehrer acerca da sua especialidade: "Nós sustentamos que a afirmação de uma distinção entre filosofia e ciência teórica é falsa, tanto histórica quanto sistematicamente. Historicamente, é claro que as ciências especiais separam-se da filosofia quando alguma teoria emerge tratando de um objeto circunscrito de uma maneira precisa e satisfatória. A filosofia permanece como o pote residual de problemas intelectuais irresolvidos. Atualmente, teorias do conhecimento ainda permanecem no pote. Não queremos afirmar que o presente estudo ou outra pesquisa recente nos tenha levado ao ponto onde a teoria do conhecimento possa ser depurada em uma ciência especial, mas esperamos que estejamos nos aproximando dessa meta mais do que alguns suspeitam e outros receiam."²³

Caso K. Lehrer e, em sua essência, a intuição comteana de que a especulação filosófica pertence a um estágio intermediário do desenvolvimento do saber humano estejam com a verdade, outras questões se colocarão. Uma delas seria a de se saber se não haverá um fim também para a própria ciência e, conseqüentemente, para o próprio exercício do espírito de investigação. Uma outra questão - mais próxima de nossa problemática - seria a de se saber que forma tomarão os domínios científicos que acabarão por se desenvolver como continuação da atual epistemologia, da teoria do significado, da ética... Tratar-se-á de alguma coisa fragmentária, de uma multiplicidade de teorias localizadas, respondendo a questões específicas e separáveis entre si, ou de algo mais

²³ K. Lehrer: *Theory of Knowledge*, San Francisco 1990, p. 7.

abrangente, constituído talvez por uma grande multiplicidade de teorias interdependentes entre si, formando em sua totalidade um extraordinariamente complexo sistema conceitual, uma teorização holística de difícil apreensão, na medida em que cada parte seria um elemento necessário à adequada compreensão do todo? Só no último caso podemos ter a esperança de que a grandeza do pensamento filosófico tradicional - no sentido dado por Kenny de um saber abrangente - permaneça de alguma forma preservada. Ainda assim, parece que não teríamos mais filosofia, ao menos no sentido tradicional e predominante da palavra.

Sem dúvida, tudo isso pode soar desalentadoramente cético aos ouvidos dos cultores da filosofia, mais do que aos filósofos. Soa como se serrássemos o galho sobre o qual estamos sentados. Minha opinião, contudo, é a de que é melhor que seja assim. A metafísica tradicional, ainda que possa conter *insights* duradouros, cuja importância dificilmente pode ser exagerada, ainda que tenha sido e que certamente ainda seja capaz de inspirar e orientar novas pesquisas, de fato em certa medida também existiu como uma especulação melancólica e enganadora - uma maneira de “ocultar desertos”, no dizer crítico de Nietzsche. Nessa medida e aliando-se à religião, ela não serviu apenas para saciar a curiosidade especulativa, mas também como forma de consolo para o espírito humano em um mundo de ignorância e de carência. Já em um mundo esclarecido pela ciência e domesticado pelos meios da técnica, a especulação destinada a confortar o espírito através da ilusão tenderia a tornar-se um injustificado anacronismo.