

Essas coisas que somos nós (o sujeito na filosofia popperiana)*

Gustavo A. Caponi
Departamento de Filosofia da UFSC

RESUMO

Neste trabalho estudamos a noção popperiana de "eu" e concluímos que, no marco do racionalismo crítico, o sujeito conhecedor é o indivíduo empírico; porém o mesmo não deve ser pensado como uma natureza psicológica anterior às estruturas sociais mas sim como um artifício institucional.

ABSTRACT

In this work we study the popperian concept of "self" and we conclude that, in the frame of the critical rationalism, the knowing subject is the empirical individual; but it shouldn't be regarded as a psychological nature that exists before any social structure but as an institutional artifact.

1. Popper caracterizou seu enfoque objetivista da problemática gnoseológica como orientado a construir uma "epistemologia sem sujeito conhecedor". Isto é: uma epistemologia que, por um lado, não considerasse o conhecimento como um fenômeno mental (psicológico), mas sim como uma estrutura pública (institucional) autônoma e irreduzível a qualquer conteúdo psíquico individual; e que, por outro lado, não se ocupasse das atitudes subjetivas relacionadas com estas

* O presente trabalho é parte do terceiro capítulo da Tese de Doutorado em Lógica e Filosofia da Ciência (*Pautas para uma Crítica da Ciência Realmente Existente*) defendida na UNICAMP em outubro de 1992.

estruturas, mas sim com os procedimentos intitucionalizados que, em relação às mesmas, fosse mister seguir. Em outros termos: esta epistemologia sem sujeito conhecedor devia se ocupar de um conhecimento considerado como conhecimento sem sujeito conhecedor.

Porém, mesmo que o anti-psicologismo proposto por Popper não pudesse achar uma formulação mais radical e gráfica do que essa, devemos reconhecer que a mesma pode conduzir a um erro. Concretamente: a entender que, na ótica de Popper, a exclusão do sujeito conhecedor do âmbito da epistemologia baseia-se na idéia de que este sujeito é uma realidade própria do Mundo II. O problemático é que, ao cometer este erro, podemos nos ver levados a perder de vista o próprio radicalismo do anti-psicologismo popperiano e a supor que essa rede de artifícios institucionais que é o Mundo III fundamenta-se numa natureza psicológica pré-institucional que o haveria construído. O pior é que, daí a pensar que essa natureza é a responsável pelas decisões metodológicas que a teoria do método quer impor, há um passo quase impossível de não ser dado. E, ao dá-lo, o psicologismo que se acreditava conjurado retornaria com maior força e com ares metafísicos: a estrutura e o devir do conhecimento objetivo dependeriam, em última instância, das decisões de um sujeito prévio a toda ordem institucional e anterior ao próprio conhecimento. Desse modo, o decisionismo epistemológico de Popper estaria condenado a reviver um lugar-comum típico da gnoseologia tradicional: pensar o sujeito conhecedor como uma natureza constituinte do fato gnoseológico e não como uma estrutura sujeita e constituída no mesmo processo de conhecer.

Porém, ao pretender fundar o Mundo III em geral e o conhecimento objetivo em particular numa putativa natureza psicológica, estaríamos cometendo um erro que Popper já havia denunciado em *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*. Nesse texto, e com motivo de uma já citada crítica do psicologismo em sociologia, nosso autor refere-se ao difundido erro de supor que, do fato de que as estruturas institucionais sejam invenção nossa, haveríamos de concluir que as mesmas seriam explicáveis em função de uma natureza humana prévia às mesmas. Como exemplo de tal atitude, Popper cita aqueles segundo os quais "(...) a instituição típica que os economistas denominam 'mercado' e cujo funcionamento constitui o objeto primordial de seus estudos, pode-se derivar, em última instância, da psicologia do 'homem econômico' ou, para utilizar a terminologia de Mill, dos fenômenos psicológicos da perseguição da riqueza".¹

E do mesmo modo como, seguindo este curso de argumentação, poderíamos chegar a concluir que qualquer mudança na ordem do mercado suporia uma mudança psicológica prévia, poderíamos também pensar que, se o conhecimento fundamenta-se numa natureza psicológica, qualquer normativa que para ele proponhamos deverá ser pensada como um conjunto de regras orientadas a ordenar nossas pautas subjetivas de pensamento. Desse modo, a mesmíssima idéia de uma epistemologia sem sujeito conhecedor deixaria de ter sentido.

Contudo, há uma maneira de evitar esse erro. A mesma consiste em mostrar que, na ótica de Popper, o sujeito conhecedor não pode ser pensado nem como uma realidade do Mundo II, nem como uma natureza. Estudando a noção popperiana de "eu" (self), podemos concluir que, no marco do racionalismo crítico, o sujeito conhecedor deve ser pensado como um artifício terceiro-mundo; isto é: como uma invenção institucional e não como uma natureza psicológica. No pensamento de Popper não há lugar nenhum para a natureza humana, e isso, levado ao campo da teoria do conhecimento, conduz a certas conseqüências que trataremos de explicar ao longo deste trabalho.

2. Neste sentido, e como muito bem poderia suspeitar o leitor familiarizado com os textos de Popper, a obra à qual devemos nos remeter para elucidar a noção de sujeito que opera no pensamento de nosso autor, não é outra que sua colaboração em *O Eu e seu Cérebro*. Pensemos, particularmente, no capítulo IV desta primeira parte escrita por Sir Karl. No mesmo nos encontramos com uma abundante (ainda que desordenada) coleção de argumentos e apreciações tendentes a confirmar a presunção de que "os eus existem"².

Sem nos determos a analisar os pormenores de tais raciocínios, e sem nos demorarmos numa resenha ou reconstrução dos mesmos, gostaríamos de começarmos nossa aproximação da noção popperiana do "eu", assinalando um dado que nos parece sumamente relevante: os argumentos aos quais Popper recorre para apoiar sua presunção sobre a existência de "eus" são de natureza similar àqueles argumentos que tinha utilizado para convalidar a postulação do Mundo III. Isto é: trata-se de argumentos de corte empírico absolutamente alheios e distintos daqueles que os filósofos analíticos gostam de construir e de discutir. Partindo de certos fenômenos empíricos, e sem querer chegar a nenhuma verdade necessária, Popper tenta persuadir-nos de que a

forma mais verossímil e simples de explicá-los consiste em recorrer à existência de certos centros de ação e reação que somos nós.

O eu aparece assim, não como pressuposto transcendental da experiência, mas sim como objeto da mesma. Por isso, podemos dizer que, para Popper, o eu está inserido no mundo do atual; ou seja: nesse universo no qual interactuam os Mundos I, II e III. O que nos interessa remarcar é que, dentro da esfera do atual, o eu não se insere como realidade do Mundo II, mas sim como inquilino do Mundo III.

Porém, para entender como é que isto é assim, é melhor nos remetermos às precisões que Popper formula em relação a como é que algo assim como o eu pode surgir. Neste sentido, cabe lembrar que, para nosso autor, “a linguagem humana é (...) o elemento originário do Mundo III”³. Sabemos, ademais, que Popper reivindicou a conjectura de Monod, segundo a qual:

A aparição da linguagem teria podido preceder, talvez com bastante antecedência, a emergência do sistema nervoso central próprio da espécie humana e contribuir de maneira decisiva para a seleção das variantes mais aptas para utilizar todos os recursos. Em outros termos, seria a linguagem a que haveria criado o homem, e não o homem a linguagem.⁴

Com efeito, segundo nosso autor: “(...) foi a emergência da linguagem humana a que criou a pressão seletiva sob a qual emergiu a córtex cerebral e, com ela, a consciência humana do eu”⁵. Assim, pode-se afirmar que “(...) devemos nossa condição de eu - nossa humanidade, nossa racionalidade - à linguagem (...)”⁶. Com isto, estaríamos nos encontrando com certa dependência genética do eu em relação ao Mundo III: a linguagem, instituição primogênita e fundadora do universo cultural, é quem instaura e institui nossa subjetividade. E isto, por si só, constitui motivo suficiente para deixar de pensar o sujeito como uma natureza anterior a toda ordem institucional. Pelo contrário: vemo-nos conduzidos a pensar o eu como sendo um artifício de segundo grau; isto é: um efeito de outro artifício que é a linguagem.

Por isso, quando nosso autor diz que: “enquanto eu, enquanto seres humanos, somos todos nós produto do Mundo III”⁷, não devemos pensar que se nos está convidando a constatar, mais uma vez, que nossa natureza psicológica está cinzelada (ou reprimida) pela cultura. Trata-se de uma tese mais forte e radical, o que Popper nos diz é que:

“nós próprios podemos nos considerar elementos do Mundo III”⁸.
Noutros termos: somos da mesma substância que nossas instituições.⁹

Como vemos, a concepção popperiana de eu nada tem de comum com a noção de indivíduo própria do liberalismo clássico. Para Popper, o eu não é uma realidade anterior à ordem social; pelo contrário, é um emergente desta ordem. Neste sentido é que podemos dizer que o eu não é natureza psicológica, mas sim invenção institucional. Popper se aproxima, assim, às posições de Michel Foucault, mas também de John Dewey; para este último, as instituições: “são meios para criar individualidades”¹⁰.

Todavia, o que a nós interessa ressaltar é que, para Popper, não há outro(s) sujeito(s) envolvido(s) na construção do conhecimento a não ser esses eus individuais, concretos e historicamente situados aos quais nos referimos. É isso o que nosso autor aponta quando diz que “somos, você e eu, os que fazemos a ciência o melhor que podemos”¹¹. Se, no pensamento popperiano, há algum lugar para algo assim como um sujeito gnoseológico, esse lugar é para nós: frágeis artificios terceiro-mundanos, produtos de uma certa ordem institucional e efeitos (e não sujeitos) da própria evolução do conhecimento. Contra a teoria expressionista do conhecimento que nos convidava a pensar as estruturas epistêmicas como manifestações de uma ordem mental prévia ao ato de conhecer, Popper nos convida a reconhecer que nossos modos de pensar, de conjecturar e de construir hipóteses são, eles próprios, produtos do Mundo III. Ou seja: efeitos da história do conhecimento objetivo e das outras instituições que compõem a ordem do social. Como sublinha o próprio Popper em *A Miséria do Historicismo*, não devemos nunca nos esquecer de que “é o caráter público da ciência e de suas instituições o que impõe uma disciplina mental sobre o homem de ciência individual”¹². Neste sentido, cabe dizer que a questão colocada por Foucault em relação aos modos e aos processos através dos quais nos convertemos em sujeito do conhecimento não é uma questão impossível de ser formulada dentro do espaço de indagação aberto por Popper.¹³ Na realidade, se considerarmos a idéia de que nosso eu é um produto do Mundo III, todo o programa foucaultiano de delinear uma “ontologia histórica de nós mesmos”¹⁴ torna-se inteligível nos termos do pensamento popperiano.

Por outro lado, é de se notar como não se equivocava Alan Chalmers quando aparentava esta faceta do objetivismo popperiano com aquela famosa tese que Marx soube expressar assim: “Não é a consciência do homem a que determina seu ser, mas sim, pelo

contrário, é sua existência social o que determina sua consciência”¹⁵. Tanto é assim que, no que diz respeito à inserção dos eus nos processos históricos em geral e na história da ciência em particular, podemos dizer (seguindo uma sugestão de Ian Hacking¹⁶) que Popper poderia aceitar aquela tese de Althusser, segundo a qual: “os homens (plural) concretos são necessariamente sujeitos (plural) na história, posto que atuam na história enquanto sujeitos (plural). Porém, não há sujeito (singular) da história”.¹⁷

Transladar isto ao âmbito específico da história da ciência, implica dizer que, nesse peculiar processo de produção, estão envolvidos sujeitos individuais (constituídos em e por dito processo) e não algum tipo de sujeito universal ou coletivo como poderiam sê-lo o “eu-transcendental”, a “razão”, o “espírito”, a “humanidade”, ou inclusive: a “comunidade científica”. A este respeito, Popper é rigorosamente fiel a seu individualismo metodológico. Mesmo que os indivíduos sejam um efeito da ordem das instituições, estas últimas só podem agir através da ação dos sujeitos que elas constituírem.

Popper diz assim: “as instituições não agem, mas apenas os indivíduos nas ou para as instituições. A lógica situacional destas ações constituiria a teoria das quase ações das instituições”¹⁸. Ou seja: não se pode pensar nenhuma estrutura coletiva como sujeito de qualquer ação intencional; incluídas aquelas ações que dizem respeito à construção dessa rede institucional que é o conhecimento objetivo. Este último só pode crescer e se modificar em virtude do trabalho (mancomunado) dos homens concretos e individuais que somos nós. Assim, devemos assumir que uma teoria só pode substituir outra teoria se e somente se os indivíduos que sustentavam a última começarem a aceitar a proposta dos que sustentam a primeira. Uma teoria só pode vigorar se existem indivíduos que a sustentem; outra coisa distinta é o que acontece com sua validade. O certo é que, sem essas invenções institucionais que são os indivíduos, nada aconteceria no plano do Mundo III.

É de se notar como este modo de entender a relação indivíduo-instituição não é totalmente alheio ao modo como Michel Foucault entende a relação indivíduo-poder. A respeito disto, o autor da “Microfísica do Poder” disse que: “o indivíduo não é o vis-a-vis do poder; é (...) um de seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder, e, ao mesmo tempo, ou justamente na medida em que é um efeito, é o elemento de conexão. O poder circula através do indivíduo que constituiu”¹⁹. Sem o indivíduo que ele constituiu, o poder seria impotente, ou seja: impensável. O mesmo podemos dizer que acontece

com as instituições. Por outro lado, esta dependência das instituições para com os indivíduos nos conduz a assumir um dos pressupostos básicos da tecnologia institucional. Ele mesmo, segundo Popper, reza assim:

Não se pode construir instituições infalíveis, isto é, instituições cujo funcionamento não dependa amplamente de pessoas: as instituições, no melhor dos casos, podem reduzir a incerteza do elemento pessoal, ajudando aos que trabalham pelos fins para os quais se projetaram as instituições, sobre cuja iniciativa e conhecimento pessoais depende principalmente o êxito destas.²⁰

“As instituições são como fortalezas”²¹, diz Popper, “têm que estar bem construídas e ademais propriamente guarnecidas de pessoal”²². Ou seja: não podemos sonhar com ordenamentos institucionais cujos mecanismos de controle e de auto-controle não dependam, em última instância, do compromisso moral dos indivíduos que devem fazê-los funcionar. Isso o sabemos muito bem os latino-americanos: não há constituição capaz de ordenar a vida política de uma nação se os indivíduos que compõem sua classe política se entregam à corrupção. “*Hecha la ley, hecha la trampa*” e, se os indivíduos sempre optam pelo trambique a ordem se desmorona e os objetivos institucionais tornam-se utópicos. Em outros termos: não há possibilidade de relevar os indivíduos no que além à sua responsabilidade e compromisso para com os objetivos que motivaram a edificação das instituições.

3. Assim, se pensamos no caso concreto dessas instituições com as “quais tratamos de pôr certa ordem nos casos no qual vivemos para fazê-lo racionalmente previsível”²³ (leia-se: nossas estruturas epistêmicas) deveremos convir que as mesmas mal poderiam servir para predizer fenômenos se não existissem indivíduos intelectualmente preparados para trabalhar com elas e nelas. Por outro lado, e para não perder a outra face deste individualismo metodológico, devemos reconhecer que esses indivíduos só puderam chegar a estar preparados para fazer funcionarem estas “máquinas institucionais”²⁴, na medida em que foram constituídos por toda uma série de dispositivos institucionais (que incluem desde a linguagem até a educação superior) que os tornaram capazes de operar com as mesmas. De certa forma: os sujeitos não são feitos para o conhecimento, mas sim

feitos pelo conhecimento. Todavia, como dissemos acima, o conhecimento nada poderia sem esses sujeitos.

Do mesmo modo, se deixarmos de considerar estas instituições que são nossas teorias e passarmos a considerar esses espaços institucionais em que tais teorias são propostas e avaliadas, devemos assumir que os mesmos não poderiam funcionar do modo desejado se os indivíduos que neles (e por eles) operam não acatassem e sustentassem (pelo menos em certa medida) o que Popper chama de "tradição da crítica racional".

E é por esta razão que, se insistirmos em considerar a teoria do método como tendente a propor a construção ou o melhoramento de um espaço institucional para o exercício da crítica, devemos assumir que esta teoria terá as mesmas limitações que toda tecnologia institucional: não poderá reduzir, nem neutralizar nem prescindir do dito "fator humano". No marco do racionalismo crítico, a idéia de construir uma teoria do método (ou um espaço institucional de crítica e debate) que possa funcionar com prescindência dos compromissos individuais não pode ter nenhum lugar. A mesma só pode tomar parte dos sonhos do engenheiro utópico. Por isso, as máximas da teoria do método não podem deixar de interpelar os indivíduos, e isto é possível e tem sentido por duas razões:

(1) As regras do método são prescrições convencionais e não leis da "natureza humana" ou da "razão". Se assim o fosse, a legalidade por elas definida se imporá ao sujeito por si mesma, por sua própria natureza. Neste caso, a observância das regras do método não requereria a responsabilidade individual.

(2) As regras do método são normas propostas e não normas cuja vigência já se supõe efetiva em algum âmbito. Neste sentido, devemos pontualizar que a teoria do método não é uma ciência normativa; ou pelo menos não o é no sentido que Hans Kelsen dá a esse termo.

Segundo o campeão da teoria pura do direito: "que uma ciência seja qualificada de normativa não significa que tenha por objeto prescrever uma conduta determinada nem ditar normas aplicáveis à conduta dos indivíduos. Seu papel é simplesmente descrever as normas e as relações sociais que elas estabelecem"²⁵. E a continuação o próprio Kelsen acrescenta:

Para uma ciência normativa, uma sociedade é uma ordem normativa (...) constituída por um conjunto de normas. Um indivíduo está subme-

tido a uma ordem normativa na medida em que sua conduta está regulada pelas normas de tal ordem. Uma ordem normativa é eficaz quando, de uma maneira geral, os indivíduos aos quais se dirige se submetem às suas normas.²⁶

Quando dizemos que a teoria do método não pretende ser uma ciência normativa, estamos dizendo que ela não tem como meta a elucidação da normativa que efetivamente rege os procedimentos da comunidade científica, mas sim propor, a essa comunidade, o acatamento de um certo conjunto de normas. Como essa comunidade se compõe de indivíduos, é impossível não apelar a eles se se pretende que este acatamento se efetive.

Mas, claro, uma vez que chegamos a este ponto, pode surgir a objeção seguinte: "se as regras do método não expressam as leis de uma natureza humana nem tampouco a normativa efetivamente vigente nos espaços institucionais onde se produz o conhecimento, como se pode esperar que certos sujeitos constituídos como tais por essas instituições que fazem a produção de conhecimento rompam com as mesmas e acatem normas que, por assim dizer, são propostas a partir do exterior?"

Creemos que a resposta a tal questão consiste em esclarecer que, para Popper, como para Foucault, o indivíduo sempre está em posição de poder trair ou desapontar as formas de poder e as ordens institucionais que o constituíram. Como afirma Foucault, "onde há poder, há resistência"²⁷; isto é: "a partir do momento mesmo em que se dá uma relação de poder, existe uma possibilidade de resistência. Nunca nos vemos tomados pelo poder: sempre é possível modificar seu domínio em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa"²⁸. O poder, ao constituir o indivíduo que haverá de exercê-lo, cria também o foco que haverá de resistir a ele e traí-lo. Mas, atenção:

Os pontos de resistência estão presentes em todas as partes dentro da rede do poder. A respeito do poder não existe, pois, um lugar da GRANDE REJEIÇÃO - alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas há várias resistências que constituem exceções, casos especiais: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, concertadas, rasteiras, violentas, irreconciliáveis, rápidas para a transação, interessadas ou sacramentais; por definição não podem exis-

Isto é, não há um exterior do poder (ou um exterior das tradições e instituições) a partir do qual exercer a resistência. Esta é sempre interior às relações de poder; exercita-se no seio da rede institucional e, por isso, sempre supõe algum grau de compromisso e de cumplicidade com alguns dos elementos que compõem esta rede. Por isso, não existe possibilidade (nem mesmo teórica) de exercer a GRANDE REJEIÇÃO, a contestação total (isto é: a grande revolução que daria lugar à fundação de uma ordem inteiramente nova e distinta). Contudo, segue existindo a possibilidade de se travarem lutas locais e pontuais que vão modificando, aqui e acolá e, sem limite a priori algum, a rede de relações de poder que constituem nossas instituições, nossos rituais e nossas tradições.

E, com esta limitada (e ainda estreita) possibilidade de resistências locais às formas instituídas de poder das quais fala Foucault, já é suficiente para que o projeto popperiano de uma teoria do método tenha sentido e viabilidade. Com efeito, a partir da ótica proposta por Popper, o conjunto de prescrições que se derivariam de seu critério de demarcação não tenderia à fundação de um regime de racionalidade absolutamente novo, mas sim à mera modificação parcial de um regime já existente. O que Popper pretendia era que sua indagação sobre as regras do método desse lugar a um melhoramento e a um aprofundamento de uma tradição já existente; referimo-nos à tradição inventada pelos gregos: "a de adotar uma atitude crítica frente aos mitos, a de discutí-los"³⁰. A reforma que Popper propõe é, obviamente, uma reforma parcial, fragmentária. Por isso, não é impensável que certos indivíduos possam levá-la a cabo, mesmo que, para conseguir seus objetivos, tenham que resistir a demandas institucionais e modalidades tradicionais vigentes nos espaços de poder em que eles operam e dentro dos quais se constituíram como agentes habilitados para os procedimentos específicos à produção de conhecimentos.

É mister compreender que os indivíduos não são o produto exclusivo de uma ordem institucional única e homogênea, mas sim que emergem como efeitos de tradições e instituições diversas que, por sua vez, guardam relações extremamente conflitivas entre si. Foucaultianamente: os indivíduos emergem num espaço de poder constituído por forças de direções encontradas e entre-cruzadas que os atravessam e os tornam capazes, pelos menos em princípio, de trair ou transgredir os imperativos políticos de quaisquer das institui-

ções que os produziram. O indivíduo é um híbrido, um bastardo definitivamente imprevisível.

Por outro lado, é preciso assinalar que, ao caracterizar aos indivíduos como emergentes de certas ordens institucionais, estamos reconhecendo certa autonomia deles em relação às mesmas. Com efeito, quando dissemos que os indivíduos emergem em certas ordens institucionais, dissemos que, sem estas últimas, não poderia existir nenhuma forma de individualidade, nenhuma forma de subjetividade; porém, nem por isso estamos dizendo que os indivíduos se reduzem aos ordenamentos institucionais que os produziram. Neste caso, estar-se-ia contraditando o mesmo individualismo metodológico que se dizia propugnar. Na realidade, quando dizemos que os indivíduos são emergentes das instituições, estamos dizendo que estas últimas produzem efeitos que as excedem e que somente podem controlar até um certo nível além do qual persiste uma certa indeterminação que alguém pode chamar de "liberdade". E isso é o que faz Popper em *Sobre Nuvens e Relógios*³¹.

As instituições deixam brechas, fendas, que tomam possível sua transformação e evolução; e não são outros além dos indivíduos os que podem levar adiante essa transformação. Pelos indivíduos as instituições perduram e se tomam eficazes; porém, é também pelos indivíduos que mudam, fracassam e perecem. Por isso, mesmo quando os modos de exercer a cientificidade estejam fixados por uma normativa institucional alheia e anterior às regras da teoria do método, a tarefa do epistemólogo tem sentido.

4. A peculiaridade da noção de "sujeito gnoseológico" que, de fato, funciona nos textos popperianos pode tomar-se mais patente se a compararmos com a noção de sujeito que se insinua no "Tractatus" de Wittgenstein. Tal comparação, por outro lado, permitiria esboçar uma contraposição entre racionalismo crítico e filosofia analítica, e também permitiria esclarecer um pouco a índole diversa do antipsicologismo popperiano em relação antipsicologismo proposto por autores como Ludwig Wittgenstein e Gottlob Frege.

Assim, devemos recordar que no "Tractatus" o sujeito nos é apresentado como alheio ao mundo; como não incluído no que é o caso. Noutros termos: o sujeito se nos apresenta como exilado da ordem dos fatos, como alheio a toda facticidade. Porém, para indicar isso, Wittgenstein recorre a uma afirmação que (quicá por sua precisão

extrema) pode parecer desconcertante: "o sujeito pensante, representante, não existe"³². Tal é o impacto dessa frase que, por ela, autores tão diversos como Max Black e Dominique Lecourt chegaram a concluir que a noção de sujeito não tinha lugar nenhum na (primeira) filosofia de Wittgenstein³³. Contudo, acreditamos que a consideração de outros aspectos do "Tractatus" dá lugar a pensar que a tese que se está propondo é de outra índole. Concretamente: pensamos (igualmente a um autor como H.O. Mounce³⁴) que o que se nos está indicando é que o sujeito gnoseológico (isto é: o sujeito filosófico e não o eu empírico da psicologia) não é real, está excluído da realidade. O certo é que uma leitura correta de semelhante afirmação exige que sejam consideradas definições prévias do próprio "Tractatus". Pensamos primeiramente, nestas duas:

- (A) "o estado de coisas é uma conexão de objetos (coisas)"³⁵
- (B) "poder ser parte integrante de um estado de coisas é essencial à coisa".³⁶

E, em segundo lugar, pensamos nestas outras:

- (C) "o dar-se e o não dar-se efetivos de estados de coisas é a realidade"³⁷
- (D) "a realidade total é o mundo"³⁸.

Que algo esteja necessariamente excluído do mundo, ou da realidade, não pode mais que implicar a impossibilidade de que esse algo possa ser integrante de um estado de coisas (fato possível). Porém, dado que o poder integrar um estado de coisas é inerente à condição de coisa (ver B), devemos concluir que algo que padeça de tal impossibilidade não pode ser, sob nenhum ponto de vista, considerado uma coisa. Por isso, para que algo possa ingressar na esfera do real ou atual (a palavra que Wittgenstein usa não é outra que "Wirklichkeit") deve poder tomar parte de um estado de coisas; ou seja: deve ser uma coisa. Portanto, ao dizer que o sujeito não existe, estamos dizendo que ele não pode pertencer à esfera do real; isto é: estamos dizendo que ele não é uma coisa, não é um objeto. E, se algo não é um objeto, não pode tomar parte do mundo dos fatos.

À diferença do que acontece com o objeto de uma ciência empírica como poderia sê-lo o "eu psicológico", o sujeito filosófico aparece (no "Tractatus") como excluído da esfera do que pode ser dito; isto é: aparece como exilado da esfera dos fatos.

Significa isso que, então, o sujeito não tem nenhum lugar na filosofia do primeiro Wittgenstein? Acreditamos que a resposta é definitivamente negativa, e a chave disso nos dá a leitura daquele parágrafo

do "Tractatus" onde Wittgenstein nos diz que: "o sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo"³⁹. Mesmo quando não haja onde descobrir no mundo o sujeito metafísico, mesmo que para ele não haja espaço na esfera do que é o caso, ainda assim "existe (...) um sentido em que, na filosofia, pode tratar-se não psicologicamente do eu"⁴⁰. Porém, para explicar esse modo pelo qual referir-se filosoficamente ao sujeito, Wittgenstein é exageradamente lacônico: "o eu entra na filosofia devido a que o mundo é meu mundo"⁴¹. Felizmente, se nos dão algumas pistas adicionais: "o eu filosófico não é o homem, nem o corpo humano, nem a alma humana, da qual trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite - não uma parte do mundo"⁴². O sujeito metafísico não é parte do mundo, não é parte integrante de um fato, não é uma coisa (se o fosse, seria objeto de ciência empírica e não seria metafísico); contudo, podemos considerá-lo como um limite do mundo que se mostra na correção indizível (embora mostrável) do solipsismo: "o que o solipsismo entende é plenamente correto, só que isso não se pode dizer, mas se mostra. Que o mundo é meu mundo se mostra em que os limites da linguagem (...) significam os limites do meu mundo"⁴³.

Wittgenstein pretende escrever sua filosofia em primeira pessoa do singular, todavia, devemos saber notar que essa primeira pessoa não diz a respeito de um objeto do mundo, mas sim que mostra um "eu transcendental" que só se nos oferece como limite do mundo. Ainda quando o mundo factual apareça lotado de eus empíricos (psicológicos), Wittgenstein propõe o solipsismo da apercepção transcendental. Eis aí o sujeito da filosofia wittgensteiniana, um sujeito alheio aos acasos do mundo, mas que se nos impõe como condição do dar-se dos fatos desse mundo.

Nada pode ser mais oposto a isso que a idéia de "eu" própria da epistemologia popperiana. Popper não pretende escrever sua epistemologia em primeira pessoa (seja do singular ou do plural), mas sim numa terceira pessoa (plural) referida (mais imperativa que indicativamente) a esses indivíduos que, na concretude de uma facticidade historicamente situada, operam em e com essas estruturas institucionais que fazem o conhecimento objetivo. Como já foi mostrado no início da secção anterior, esses eus plurais, diferentemente do sujeito wittgensteiniano, se inscrevem na ordem do real-atual (*Wirklichkeit*); isto é: são objetos de experiência possível e não condições transcendentais para tal experiência. Lembremos, neste sentido, que, para Popper, "os eus existem"⁴⁴; são coisas deste universo, como as pedras, a dor-de-dentes, e o estado.

Para nosso autor, "(...) o eu não é um ego puro (...), isto é, um mero sujeito"⁴⁵. O eu, como já assinalamos, é um centro de ação que interage com outros objetos do mundo e vai se constituindo nessa mesma interação. Segundo Sir Karl, um eu não nasce, mas se faz: aprende-se a ser um eu e essa aprendizagem exige da experiência. Assim, nosso autor pôde chegar a dizer que:

*Para ser um eu há que se aprender muito, especialmente o sentido do tempo, conosco mesmos estendendo-nos ao passado (...) e ao futuro (...). Mas tal coisa supõe teoria, ainda que seja em sua forma rudimentar como expectativa: não há eu sem orientação teórica, tanto num espaço primitivo quanto num tempo primitivo. Assim, o eu é o resultado em parte da exploração ativa do meio e da captação da rotina temporal baseada no ciclo da noite e do dia.*⁴⁶

Popper leva às suas últimas conseqüências a idéia de que o eu é um objeto da experiência e chega a afirmar que nossa própria consciência de ser um eu é uma conclusão que extraímos da própria experiência. Isto é, a denominada auto-consciência não é mais que uma conjectura que certos fenômenos empíricos tendem a corroborar. Porém, se aceitarmos que sem um certo grau de consciência de si não existe nada que possamos chamar de "eu", devemos coincidir em que, pelo menos para Popper, o sujeito não é condição de possibilidade da experiência, mas sim o resultado desta última. Eis aí a chave da impugnação popperiana à noção de "ego puro". Segundo nosso autor:

*O termo filosófico "puro" se deve a Kant e sugere algo assim como "prévio à experiência" ou "livre da (contaminação da) experiência"; e, desse modo, a expressão "eu puro" sugere uma teoria que considero equivocada: a teoria segundo a qual o ego estava aí antes da experiência, de modo que todas as experiências estivessem acompanhadas, desde o começo, pelo "eu penso" cartesiano ou kantiano (ou talvez por "eu estou pensando" ou, em qualquer caso, por uma "apercepção pura" kantiana).*⁴⁷

O eu puro da filosofia, a apercepção transcendental, é como o teatro onde se encena o grande espetáculo do mundo ou da experiência. Por isso, pode-se dizer que esse eu filosófico define os limites do mundo. Em troca, o eu do pensamento popperiano toma parte deste

mundo, é um ator a mais dessa colocação em cena à qual ninguém assiste sem estar envolvido. O mundo popperiano é um genuíno "happening".

Assim, sem recorrer a um sujeito psicológico, mas sim a um eu entendido como efeito e agente de fatos sociais, Popper introduz na reflexão epistemológica o sujeito empírico, real, histórico. Popper se dispõe a pensar o sujeito gnoseológico em sua facticidade e esse gesto não faz mais do que atender à exigência colocada pela intenção de pensar o conhecimento como realidade institucional. Em poucas palavras: a concepção popperiana do sujeito é o correlato exigido por sua concepção do conhecimento. Um conhecimento pensado em sua facticidade de fenômeno mundano exigia pensar em sujeitos histórica e geograficamente situados; eis aí os eus (os indivíduos) popperianos.

Porém, quando se considera o sujeito como objeto de experiência, e mais ainda quando se considera que nosso próprio eu é (para nós mesmos) objeto de experiência; torna-se imprescindível formular certos esclarecimentos. Em particular, trata-se de lembrar que, em geral, Popper não considera que algo assim como a observação direta seja o modo pelo qual abordamos os objetos que compõem a experiência; e nosso eu não constitui uma exceção. Por isso, à pergunta "como obtemos auto-conhecimento?"⁴⁸, Popper responde afirmando que "(...) não é por auto-observação, mas sim convertendo-nos em um eu e desenvolvendo teorias acerca de nós mesmos"⁴⁹. Com efeito, para nosso autor, "a consciência humana do próprio eu está baseada, entre outras coisas, numa série de teorias sumamente abstratas"⁵⁰. Assim, Popper pode chegar a dizer que:

Os animais e as plantas têm, sem dúvida, um sentido do tempo e expectativas temporais, porém, faz falta uma teoria quase explícita do tempo (...) para vermos a nós mesmos em posse de um passado, um presente e um futuro; em posse de uma história pessoal; e consciente de nossa própria identidade pessoal (...) ao longo dessa história. Assim, pois, é uma teoria que, durante os períodos de sonho, quando perdemos a continuidade da consciência, nós continuamos essencialmente iguais; e sobre a base dessa teoria é que podemos lembrar conscientemente acontecimentos passados.⁵¹

Definitivamente: "a consciência humana do eu está ancorada na linguagem e (tanto explícita como implicitamente) em teorias

formuladas⁵². Porém, em chave popperiana, dizer que nosso auto-conhecimento é teórico é o mesmo que afirmar que é hipotético ou conjectural. Isto é, não temos conhecimento imediato de nosso próprio eu, e, o conhecimento que de fato possuímos é tão conjectural e injustificado como o que temos em relação aos outros objetos que constituem a rede experiencial. O auto-conhecimento, para Popper, não é mais evidente ou menos falível que as outras formas do saber conjectural, e, portanto, não tem nenhuma preeminência sobre ele. Este fato, associado à idéia popperiana de que todo conhecimento é essencialmente incompleto (incluído o auto-conhecimento), conduz-nos a constatar a impossibilidade de algo assim como um "cogito popperiano". Esses sujeitos de que fala Popper não somente não são fundamento da experiência, mas tampouco são consciências auto-presentes.

NOTAS

- ¹ K. Popper (1945). *The Open Society and Its Enemies*, Princeton Univ.Press:Princeton 1963 p.91 (vol. I).
- ² K. Popper (1977). *The Self and Its Brain*; Springer:N.York 1985, p.101.
- ³ K. Popper (1983). *Sociedad Abierta, Universo Abierto*. Tecnos. Madrid 1984 p.103.
- ⁴ J. Monod (1967). "Lección Inaugural de la Cátedra de Biología Molecular del Collège de France", em *Del Idealismo Físico al Idealismo Biológico*; Anagrama: Barcelona, 1972. p.33.
- ⁵ K. Popper (1977). *The Self and Its...*, op.cit., p.13.
- ⁶ Idem, ibidem, p.144.
- ⁷ Ibidem.
- ⁸ Ibidem.
- ⁹ E, de acordo com o próprio Popper, poderíamos acrescentar que somos da mesma substância que nossas obras de arte. Tanto é assim que nosso velho e conservador autor se atreve a reabilitar (de fato antes que Foucault) a hoje já não tão esquecida teoria segundo a qual "nossa vida é uma obra de arte" (Popper/Eccles, 1977). Por outro lado, nosso autor não deixa de manifestar um pleno acordo com John Eccles quando este último comenta a idéia referida dizendo: "creio que se trata de uma idéia terrivelmente importante. Pode-se dizer que se trata de algo imediatamente reconhecível quando se considera uma biografia. Uma biografia é uma obra de arte ou de erudição ou uma história sobre um objeto do Mundo III, a saber: um ser vivo; uma autobiografia o é ainda mais intimamente. Inclusive se as pessoas não têm uma biografia comprida, pelo menos têm histórias, lembranças, reminiscências, notícias necrológicas, etc., que mostram que pertencem à corrente da civilização e à cultura de seu modo peculiar. Haveremos de reconhecer que os indivíduos são exemplos vivos de uma vida moral, civilizada e cultivada, sendo neste sentido objetos do Mundo III com uma mensagem para a humanidade" (Eccles, 1977). Como vemos, Popper e Eccles não só se aproximam de certos pontos de vista de Foucault, mas também (nessa maneira de entender o significado moral da existência humana) se aproximam de certos pontos de vista que Pier Paolo Pasolini expôs em seu escrito "Libertà i Responsabilità Individuale". No mesmo, Pasolini sustentava que: "cada um de nós se expressa, sobretudo, vivendo uma vida, realizando ações, instaurando relações com outro, mantendo relações com os outros; isto é: se expressa principalmente com seu exemplo. A linguagem de um homem, a verdadeira linguagem de um homem, é seu exemplo, o

- exemplo que ele dá de si mesmo vivendo" (citado por M. Lahud, 1988).
- ¹⁰ J. Dewey (1920). *Reconstruction in Philosophy*; Mentor Books: New York, 1950, p.152. Nessa mesma obra, John Dewey opõe seu modo de considerar o indivíduo à maneira como o fez o liberalismo clássico. Para este, nos diz o autor, as instituições "eram artificiais enquanto os indivíduos eram naturais". Em relação à forma em que certas teses de Foucault se opõem a essa concepção clássica já denunciada por Dewey, cabe consultar: D. Gruber (1989): "Foucault's Critique of the Liberal Individual", em *The Journal of Philosophy*, vol. 86, n.11.
- ¹¹ K. Popper (1956). *Realism and the Aim of Science*; Hutchinson: London 1985, p.259.
- ¹² K. Popper (1945). *Poverty of Historicism*; Routledge: London 1957, p.155.
- ¹³ Cfr. M. Foucault (1983). "A Propos de la Genealogie de L'Ethique: Un Aperçu du Travail en Cours" (entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow) em "M. Foucault: Un Parcours Philosophique", Gallimard: Paris, 1984. p.332.
- ¹⁴ Foucault introduz esta noção na mesma entrevista que mencionamos na nota anterior. E, também, nesta entrevista onde reivindica a possibilidade de pensar o eu como obra de arte.
- ¹⁵ Cfr. Alan Chalmers (1982). *Qué es Esa Cosa Llamada Ciencia? Siglo XXI*: Madrid, 1984, p.170 (a citação de Karl Marx é de "Uma Contribuição à Crítica da Economia Política").
- ¹⁶ Cfr. I. Hacking (1975). *Por qué el Lenguaje le Interesa a la Filosofía?* Sudamericana: Buenos Aires, 1979, p.228. Hacking se refere à afirmação de Althusser segundo a qual a principal dívida positiva do marxismo com Hegel é a categoria de "processo sem sujeito" (Althusser, 1973) e afirma que "Popper é a única das atuais figuras da filosofia inglesa que se aferra a esse legado de Hegel" (Hacking, 1975). E o certo é que esse não é o único legado hegeliano que Popper integra a seu pensamento.
- ¹⁷ L. Althusser (1973). *Para una Crítica de la Práctica Teórica*; Siglo XXI: Buenos Aires, 1974. p.76.
- ¹⁸ K. Popper (1961). *A lógica das Ciências Sociais*, Univ. de Brasília, 1978 p.27.
- ¹⁹ M. Foucault (1976). "Curso del 14/11/76", *Microfísica del Poder*; La Piqueta, Madrid, 1979, p.144.
- ²⁰ K. Popper (1945). *The Poverty of...*, op.cit., p.80.
- ²¹ Idem, ibidem, p.80.
- ²² Ibidem.
- ²³ K. Popper (1949). "Towards a Rational Theory of Tradition" em *Conjectures and Refutations*. Routledge: London 1963., p.131.
- ²⁴ Lembremos que se trata de uma expressão de Popper introduzida na nota (16) do capítulo III de *Poverty of Historicism*.
- ²⁵ H. Kelsen (1953). *Teoría Pura del Derecho*, Eudeba Bs.As. 1986, p.25.
- ²⁶ Idem, ibidem, p.25.
- ²⁷ M. Foucault (1976). *La Voluntad de Saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1978. p.116.
- ²⁸ M. Foucault (1977). "Non au Sexe Roi", *Le Nouvel Observateur*, 12/03/1977.
- ²⁹ M. Foucault (1976). *La Voluntad de Saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1978. p.116.
- ³⁰ K. Popper (1949). "Towards a Rational Theory of Tradition", em *Conjectures and Refutations*, op.cit., p.127.
- ³¹ K. Popper (1965). "Of Clouds and Clocks" em *Objective Knowledge*, Clarendon: Oxford 1972
- ³² L. Wittgenstein (1921). *Tractatus Lógico-Philosophicus*; Ed. Bilingue, Alianza Madrid 1980 §5.631.
- ³³ Cfr. M. Black (1964). *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge Univ. Press, 1964, p.308; e D. Lecourt (1981). *L'Ordre et le Jeu*; Grasset et Fasquelle. Paris, 1981, p.191.
- ³⁴ H. Mounce (1980). *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Tecnos, Madrid, 1983. p.124 e ss.
- ³⁵ L. Wittgenstein (1921). *Tractatus...*, §2.01.
- ³⁶ Ibid., §2.011.
- ³⁷ Ibid., §2.06.
- ³⁸ Ibid., §2.063.

³⁹ Ibid., §5.632.

⁴⁰ Ibid., §5.641.

⁴¹ Ibid., §5.641.

⁴² Ibid., §5.641.

⁴³ Ibid., §5.62.

⁴⁴ K. Popper (1977). *The Self and Its...*, op.cit., p.101.

⁴⁵ Ibid., p.120.

⁴⁶ Ibid., p.110.

⁴⁷ Ibid., p.111.

⁴⁸ Ibid., p.109.

⁴⁹ Ibid., p.109.

⁵⁰ K. Popper (1958). *The Open Universe* . Hutchinson: London 1985. p.158.

⁵¹ Idem, *ibid.*, p.158.

⁵² *Ibidem.*