

## *O falso divórcio de ciência e filosofia<sup>1</sup>*

OLAVO DE CARVALHO

Inúmeros manuais de filosofia, e também algumas obras de maior prestígio, relatam que na modernidade várias ciências originadas da filosofia foram se separando dela e adquirindo uma autoridade independente, superior mesmo à da velha mãe e mestra, a qual, vendo-se despojada da jurisdição sobre tantos assuntos que lhe eram caros, acabou tendo de justificar sua sobrevivência buscando novas ocupações ou cavando um nicho modesto nas poucas áreas restantes do condomínio, sempre temerosa de que estas lhe sejam também arrebatadas mais dia, menos dia.

A descrição desse processo histórico vem quase que invariavelmente sublinhada por juízos de valor, explícitos ou implícitos, segundo os quais (a) o que aconteceu tinha de acontecer; (b) foi bom que acontecesse; (c) seus resultados são definitivos e irrevogáveis, só restando à filosofia acomodarse ao fato consumado e tratar de buscar um emprego mais modesto. Nunca vi a menor tentativa de justificar essas três assertivas, que aparentemente devem ser aceitas sem qualquer análise crítica. Muito menos vi algum filósofo conjecturar sequer a possibilidade de que o estado de coisas possa ser revertido, mesmo a longuíssimo prazo. Só posso concluir daí que a doutrina hegeliana da História como tribunal supremo da razão se impregnou profundamente até mesmo nos cérebros mais hostis ao hegelianismo. O desenrolar dos fatos, em vez de ser apenas “o conjunto dos resultados impremeditados das nossas ações” tal como o enxergava Max Weber, passa a constituir o rigoroso desdobramento silogístico de uma lógica secreta, divina, que arrasta inexoravelmente a conclusões irrespondíveis. Subscrita pelo consenso dos bem-pensantes, a sentença do tribunal da História transfigura-se em dogma universal e padrão de sanidade, assustando com a ameaça do ostracismo ou da internação hospitalar os que ousem colocá-la em dúvida.

A filosofia, que começou como análise crítica das verdades consagradas, trata agora de adaptar-se obedientemente ao *status quo*, e se julga muito feliz quando consegue encaixar-se num espacinho vazio onde não cause nenhuma incomodidade em torno.

Muitos filósofos, no afã desesperado de justificar a sobrevivência da sua profissão num terreno balizado pelo império das ciências, chegaram ao cúmulo de exclamar, como o recém-falecido Sir Michael Dummet: “A filosofia não faz avançar o nosso conhecimento: ela esclarece aquele que já temos.”<sup>2</sup> Em vastas províncias da filosofia universitária essa frase – como outras do mesmo teor -- é tida como a expressão final do óbvio irrespondível, e aqueles que a subscrevem mostram até alguma satisfação ao enunciá-la. Nenhum deles parece ter-se dado conta de que uma situação em que a inteligência humana se vê dividida entre duas atividades heterogêneas, uma produzindo conhecimentos que não precisa compreender, a outra empenhada em compreender conhecimentos prontos nos quais não pode interferir, é a descrição sumária de uma catástrofe cognitiva sem precedentes. É como se na fábula do cego e do aleijado o cego fosse fraco demais para carregar o aleijado, e este, além de aleijado, fosse mudo, não podendo ensinar o caminho ao cego.

Por que, no fim das contas, tanto empenho em traçar uma fronteira nítida entre a “filosofia” e as “ciências”, se ainda há poucos séculos um Newton ou um Leibniz se sentiam perfeitamente à vontade no meio de uma alegre e multicolorida mescla de jurisdições? O processo separatista, com toda a evidência, reflete mais as necessidades funcionais da burocracia

---

<sup>1</sup> Apostila do Curso Online de Filosofia, lida na aula 139, de 28 de janeiro de 2012.

<sup>2</sup> Formulação quase igual àquela de Jean Piaget que contestei em *O Jardim das Aflições*, p. 156 da 2ª. ed.

universitária em expansão do que uma visão organizada da estrutura do real e das suas subdivisões objetivas em distintas “ontologias regionais”, como as chamava Husserl, cada uma com seu respectivo estatuto epistemológico. As várias cátedras e departamentos universitários não podem fundir-se a seu belprazer sem suscitar crises e protestos corporativos, mas as dimensões do real não cessam de interpenetrar-se e fundir-se sem ligar a mínima para regulamentos acadêmicos, decretos de reitores e planos de carreira. O fato mesmo de que, transcorrido um século do nascimento da escola analítica, a questão das fronteiras ainda ressurgira nas conferências de Dummet em 2001,<sup>3</sup> mostra que o separatismo, na mesma medida em que procura impor-se ao público como solução final, não tem, por dentro, nenhuma segurança de si.

Que acontece, em substância, quando uma ciência “se separa” da filosofia? Em que consiste, no mundo real e não na esfera dos puros conceitos, essa proclamação de independência?

A filosofia, tal como aparece em Sócrates, Platão e Aristóteles, se caracteriza por ingressar nos problemas que investiga sem trazer nenhum método pronto, nenhum conceito previamente estabelecido, e aliás nem mesmo perguntas padronizadas. Ela entra em campo, literalmente, desarmada. Ela começa com o espanto (*thambos*) ante a realidade da experiência, e apelando a todos os recursos cognitivos que possa encontrar entre os céus e a terra – a memória, a imaginação, o raciocínio lógico, a confrontação dialética, as opiniões correntes, os relatos dos viajantes, os preceitos dos médicos, os mitos e poemas, até mesmo as artimanhas retóricas dos sofistas –, busca laboriosamente descobrir quais são as perguntas mais viáveis, os conceitos descritivos mais apropriados, os métodos mais produtivos e, por fim, os princípios básicos desde os quais as perguntas, uma vez depuradas e formalizadas, possam ser respondidas com relativa segurança.

Ela atravessa, assim, o percurso inteiro que vai da experiência bruta à sua transfiguração em formas conceptuais inteligíveis organizadas em discurso coerente.

Pouco a pouco, num processo que vai do século IV a. C. ao começo da idade moderna, os vários domínios do conhecimento se articulam em sistema, os conceitos se cristalizam em fórmulas repetíveis, os métodos se estabilizam em rotinas lógicas e dialéticas e se consagram em programas de ensino universitário.

Isso não quer dizer que os problemas iniciais tenham sido resolvidos. Volta e meia, a experiência constantemente ampliada traz novas perguntas que os métodos consagrados não abarcam, as velhas perguntas revelam aspectos que tinham escapado aos antigos filósofos, ou, mais irritantemente ainda, os raciocínios mais perfeitos levam a contradições intoleráveis, mostrando que algum erro sutil, muitas vezes não de mera lógica, mas de percepção e abstração, havia escapado ileso no meio do caminho. Então é preciso recomeçar tudo desde a base, puxando da experiência, como os pioneiros gregos, os rudimentos da possibilidade de um conhecimento satisfatório.

Qualquer que seja o caso, aos trancos e barrancos o processo de estabilização vai adiante, ao ponto de que a experiência real e pessoal da escalada abstrativa é poupada a gerações e gerações de estudantes, na medida em que estes não têm de apreender por si próprios as formas inteligíveis na massa viva dos objetos presentes, mas recebem os conceitos prontos da tradição filosófica. O progresso em filosofia é, portanto, uma conquista ambígua, na qual com frequência se perde em senso da realidade concreta (e da relação entre o concreto e o abstrato) quanto mais se enriquece o arsenal de conceitos recebidos, prontos para o uso nas discussões filosóficas. Os conceitos abstratos adquirem como que uma vida própria de ordem fantasmal e passam a encobrir o que deveriam revelar. Volta e meia surgem, por isso, apelos a um retorno às realidades

---

<sup>3</sup> V. *The Nature and Future of Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2010 (publicado inicialmente em tradução italiana em 2001).

concretas, para infundir sangue novo nesses corpos esqueléticos que assombram as discussões filosóficas. Os mais famosos desses apelos foram o nominalismo de Ockam e Abelardo, o experimentalismo de Bacon, a dúvida metódica de Descartes, o existencialismo (ou pré-existencialismo) mn de Kierkegaard e o grito de Edmund Husserl, *Zu den Sachen selbst!* (“às coisas mesmas!”), que inaugurou na entrada do século XX a escola fenomenológica. Em cada um desses casos, o anunciado retorno ao concreto resultou porém num *upgrade* da escalada abstrativa e no incremento do processo estabilizante.

Houve um momento em que o processo de abstração-estabilização deu um salto formidável. Foi quando, em nome do experimentalismo mesmo, o último resíduo de experiência concreta foi suprimido, sobrando apenas, da variedade dos dados sensíveis, o esquema seco e descarnado das aparências mensuráveis. Os artífices dessa amputação cirúrgica foram Bacon, Galileu, Descartes e John Locke. Excluídas da observação científica foram as qualidades que só podem ser conhecidas por intermédio de sensações subjetivas, variáveis de indivíduo para indivíduo: a cor, o gosto, o cheiro, o som. Ficaram aquelas que supostamente residem nas coisas mesmas e podem ser determinadas com certeza por todos os seres humanos unanimemente: a figura, a extensão, o movimento e o número. Estas são as *qualidades primárias* que definem a realidade física. Aquelas, as *secundárias*, só existem para a psique individual que as apreende.

Concentrar-se exclusivamente nas “qualidades primárias” não só permitia fazer observações precisas e comunicá-las numa linguagem padronizada, mas tornava relativamente fácil ao observador fazer generalizações que podiam rapidamente ser conferidas por outros estudiosos sem muita margem de erro ao menos aparente.

Logo o conjunto dos procedimentos de observação, medição e verificação se padronizou e estabilizou sob a forma daquilo que viria a se chamar *método experimental* – um sistema de regras uniformes que podiam ser seguidas por todos os estudiosos da natureza, desde que consentissem em deixar de lado as qualidades “secundárias”, isto é, a impressão viva do mundo observável, e em ater-se, por assim dizer, ao esqueleto matemático das coisas e dos seres.

A vantagem imediata que isso representava, desde o ponto de vista do aumento quantitativo do conhecimento, era patente: o novo método constituía-se de um protocolo mais ou menos fixo e padronizado de procedimentos cognitivos uniformes que podiam ser ensinados e repetidos ilimitadamente, produzindo resultados que se integravam no discurso científico-filosófico geral sem maiores dificuldades, abrindo no seio da civilização europeia todo um campo de intercomunicação erudita homogênea, alheio às dificuldades semânticas que, ao longo de dois milênios, tinham sido um pesadelo para os filósofos. Não é preciso dizer que, como um rastilho de pólvora, o novo método espalhou por toda a Europa uma febre de investigações e descobertas como nunca se tinha visto antes na história humana.

O novo método não deixava, é claro, de trazer em si certas dificuldades. Algumas delas foram percebidas quase que de imediato. G.-W. von Leibniz, ele próprio um entusiasta e praticante do método, logo notou que a soma das “qualidades primárias” não bastava para produzir uma coisa, um ente real. Além de possuir figura, extensão, movimento e número (quantidade), o objeto precisava também “ser” algo, possuir caracteres definidores internos que o diferenciavam, como gênero e espécie, de todos os demais objetos. Precisava, em suma, possuir aquilo que a velha escola aristotélica chamava de “forma inteligível”. Nunca apareceu uma resposta satisfatória a essa objeção.

Outras dificuldades levaram séculos para ser formuladas claramente. Uma delas é aquela que o prof. Wolfgang Smith viria a chamar de “bifurcação”.<sup>4</sup> A divisão das qualidades primárias e secundárias, portanto dos aspectos da realidade a ser incluídos ou excluídos da observação científica, correspondia àquilo que Descartes havia chamado, respectivamente, de *res extensa* e *res*

---

<sup>4</sup> V. *O Enigma Quântico*, trad. Raphael de Paola, Campinas, Vide Editorial, 2011.

*cogitans*, ou “matéria” e “pensamento”, a primeira constituída de figura, extensão, movimento e número, a segunda inteiramente de estados interiores do ser humano, como raciocínio, memória, sentimento etc. Ao mesmo tempo, porém, Descartes enxergava no pensamento lógico-matemático a modalidade suprema da inteligência humana, a quintessência da *res cogitans*. Ora, as qualidades ditas primárias eram precisamente aquelas que só a inteligência matemática, e não os sentidos deixados a si mesmos, podia apreender nos objetos mediante medições e comparações. A própria palavra “mensuração” traía sua origem do latim *mens*, “a mente”. Daí resultava, inexoravelmente, que os termos da nova equação metodológica estavam invertidos: tudo aquilo que nos objetos era mais caracteristicamente mental, ou racional, era chamado de “matéria” ou “corpo”, ao passo que o verdadeiramente corporal, que não podia ser conhecido pelo puro pensamento e só chegava a nós pelo impacto dos cinco sentidos, vinha rotulado como “mental”. O “mundo do sr. Descartes”, como então se costumava chamar o livro em que Descartes expunha a sua concepção da natureza, era, nada mais, nada menos, um mundo às avessas.

O método experimental trazia embutido, no entanto, um mecanismo de imunização automática contra o exame sério dessas dificuldades (e de inúmeras outras que não vêm ao caso agora). Na medida em que, por definição, o campo de estudo era limitado à medição e comparação das “qualidades primárias”, o exame da relação delas com as secundárias, ou com qualquer outra coisa no universo, incluído o verdadeiro estatuto ontológico dos objetos de estudo, estava *a priori* eliminado do horizonte de atenção e os investigadores não tinham de prestar a mínima satisfação às objeções dos descontentes. As dificuldades, em suma, podiam ser varridas para baixo do tapete sem que isto perturbasse a marcha triunfal das investigações e descobertas.

Mais ainda: o novo método importava num acréscimo de precisão matemática que fomentava, também de maneira automática e inexorável, o progresso da tecnologia em todos os setores da sua aplicação praticamente ilimitada na guerra, na indústria, na medicina, na agricultura, na administração privada e pública etc.<sup>5</sup> Em poucas décadas as máquinas e equipamentos haviam mudado de tal maneira a face visível do mundo, que davam credibilidade aparente à noção de que a “natureza” era de fato aquilo que Descartes dizia: o sistema matematizado e organizado das “qualidades primárias”. Leibniz e a ontologia que fossem lamber sabão: as urgências do *homo faber* predominavam de tal modo sobre as indagações do *homo theoreticus* que estas já não pareciam senão jogos eruditos sem o menor interesse para o progresso geral da humanidade.

As dificuldades e incoerências, é claro, permaneciam lá, escondidas no fundo, e não deixavam de produzir efeitos culturais e sociológicos que eram invariavelmente atribuídos a outras causas ou simplesmente desconversados. Um deles foi o advento do *fenomenismo*, que hoje entendemos ter sido um dos maiores desastres intelectuais da história humana. Aconteceu que, incapazes de dar conta do estatuto ontológico dos objetos que investigavam, mas cada vez mais desinteressados de fazê-lo, os praticantes do novo método acabaram por assumir a deficiência como uma qualidade positiva, declarando que a natureza profunda das coisas simplesmente não era da sua conta: tudo o que lhes interessava era a organização matematizada das aparências (“fenômenos”, do grego *phainestai*, “aparecer” ou “parecer”), de modo a poder manipulá-las tecnologicamente, produzindo efeitos repetíveis e desejáveis. Não é preciso enfatizar os poderosos interesses econômicos que deram respaldo à nova visão das coisas, estimulando por

---

<sup>5</sup> Estou longe de acreditar que a nova ciência tenha sido sempre a causa do progresso tecnológico. Historicamente, a tecnologia muitas vezes se antecipou à ciência, mas mesmo este fato não pode ser explicado como coincidência excepcional. Em vários cursos e conferências, que espero publicar em livro mais cedo ou mais tarde, tenho explicado que o *modus ratiocinandi* da tecnologia não é somente distinto e independente do da ciência, mas é o inverso dele; que a tecnologia tem a sua racionalidade própria, específica, na qual a contribuição científica se integra como um elemento material entre outros, não como uma *forma* – no sentido aristotélico – fundante e articuladora.

toda parte o fenomenismo e o descrédito, fundamentalmente injusto, da velha filosofia. Por mais odiosa que me pareça sob outros aspectos a figura do sr. Antonio Negri, tenho de admitir o acerto fundamental da sua tese que faz do cartesianismo um instrumento ideológico decisivo na ascensão do poder burguês.<sup>6</sup>

Desde então as perguntas filosóficas mais dramáticas e incontornáveis foram excluídas do campo da atenção científica “séria” e deixadas à curiosidade de pensadores excêntricos. Que muitos destes, como Leibniz, Pascal e o próprio Newton, estivessem também entre os mais destacados praticantes do novo método, foi explicado retroativamente como detalhe biográfico sem maior importância no quadro geral dos progressos do conhecimento.

Foi a partir desse momento, e só dele, que se produziu a separação formal entre “ciência” e “filosofia”, a primeira imperando soberana sobre o mundo dos “fenômenos”, a segunda insistindo em perguntas sobre a natureza da realidade que já não interessavam a ninguém. Uma consequência óbvia dessa separação foi que, a “ciência” já não podendo ou não querendo alegar em seu favor uma ontologia explícita, as divisões entre os campos das várias ciências, a delimitação e portanto a definição de seus objetos, de seus métodos e de seus processos de validação já não tinham como fundamentar-se em distinções objetivas – “ontologias regionais” – recortadas no corpo vivo da experiência. A solução encontrada para essa dificuldade foi um arranjo brilhante, mas fundamente irresponsável e desastroso, uma verdadeira negociata intelectual que hoje diríamos a gambiarra suprema, a mãe de todas as gambiarras. Quem melhor a formulou em palavras foi Immanuel Kant, mas ela já estava espalhada nas obras de Hobbes, Berkeley e Hume e implícita na prática científica pelo menos desde Galileu. Vou chamá-la, para os fins deste estudo, de *metodocracia*. Pode-se resumi-la na seguinte regra: não é o objeto que determina o método, mas o método determina o objeto. Dito de outro modo, o campo de uma ciência não corresponde a um conjunto de seres, coisas ou fatos objetivamente distintos, separados dos outros por fronteiras reais, mas simplesmente ao conjunto dos temas que se revelem mais dóceis aos métodos dessa ciência, quaisquer que sejam estes e pouco importando de onde tenham surgido. Assim, por exemplo, a psicologia moderna pode prosseguir imperturbavelmente seu trabalho sem ter a menor idéia do que seja a “psique” e sem saber ao menos se ela existe. A diversidade de opiniões nesse tópico abre-se num leque que vai de Carl-G. Jung, para o qual tudo no mundo é psique, até B. F. Skinner, segundo o qual não existe psique nenhuma e tudo o que chamamos por esse nome são aparências enganosas de certos mecanismos neurológicos. Qual é então o objeto da psicologia? Não há outra maneira de defini-lo senão como “qualquer coisa que os psicólogos estudem”. Não é preciso dizer que esse estado de coisas é praticamente um convite à arbitrariedade e ao charlatanismo.

Bifurcação cartesiana, fenomenismo e metodocracia são três inconsistências crônicas da ciência moderna, e não afetam somente as ciências mais toscas e imprecisas. Ao contrário. A psicologia, a antropologia ou a sociologia – para não falar da ciência política -- parecem conviver muito bem com essas dificuldades sem sentir grande necessidade de resolvê-las ou mesmo de discuti-las. É justamente nas ciências mais desenvolvidas que esses e outros *handicaps* se fazem sentir com mais estridência, dolorosamente, ao ponto de que nenhum profissional da área tem o cinismo de ignorá-los por completo. O exemplo supremo é a física, a maior colecionadora de glórias e vitórias do método experimental. Não é possível estudar nem um pouquinho da relatividade, ou da teoria quântica, sem esbarrar a cada minuto em perguntas cabeludas que o método experimental, por si, não tem como responder, e que forçam o cientista a mergulhar em considerações filosóficas – às vezes pseudofilosóficas – no esforço de compreender o que está fazendo.

---

<sup>6</sup> V. Antonio Negri, *Political Descartes. Reason, Ideology and the Bourgeois Project*, transl. Matteo Mandarini and Alberto Toscano, London, Verso, 2007.

O motivo disso é simples: quanto mais precisão se alcança na descrição de um fenômeno, mais enfático se torna o contraste entre o domínio técnico que se exerce sobre ele e a constatação diuturna de que, no fim das contas, não se sabe o que ele é. Quanto mais uma ciência se encontra num estágio infantil, engatinhando, nebulosa e confusa, incapaz de acertar os métodos de verificação que lhe permitam discernir constantes e enunciar previsões rigorosas, mais forte é a tendência de continuar tentando e tentando, acumulando hipóteses, observações e números, na esperança de que um dia as leis gerais apareçam e os fatos as confirmem. Nesse estado de coisas, é compreensível que as questões de fundamento ontológico devam ficar para depois, talvez para o dia de são nunca, pela simples razão de que ainda não se tem um objeto preciso que possa ser fundamentado. As eventuais discussões filosóficas que emergem no meio desse estado de coisas não soam senão como interessantes tagarelices, boas somente para adornar com um verniz de sofisticação a má-consciência do cientista que não tem nas mãos (e sabe que não tem) senão um objeto fluido, mal definido e experimentalmente incontrolável. Uma “ontologia do ser social”, por exemplo, como foi tentada por György Lukács na década de 70,<sup>7</sup> não passou de uma ejaculação precoce, atestando a impotência da sociologia marxista. Quando todas as previsões baseadas na luta de classes e na mais-valia deram errado, quando até as definições dos termos básicos se revelavam inadequadas e o historiador marxista E. P. Thompson constatou que era impossível distinguir proletariado e burguesia por critérios econômicos, tornou-se evidente que a “ciência” marxista da sociedade não tinha nas mãos um objeto acuradamente descrito do qual se pudesse, então, sondar a ontologia, o lugar na estrutura geral do ser. Mas quando, ao contrário, o objeto está tão bem descrito quanto o comportamento de certas partículas subatômicas na física quântica, ao ponto de que esta pode se gabar, com justiça, de não haver no mundo fenômeno mais exatamente medido, observado, comprovado e meticulosamente testado milhares de vezes, então a ciência não tem mais como avançar um passo sem tropeçar na pergunta fatídica: “Mas, afinal de contas, o que é? *Quid est?*” Nesse ponto, as fronteiras entre a investigação científica e a especulação filosófica se esfumam como que por encanto, e os físicos começam a produzir, às pencas, livros de filosofia, ou quase de filosofia, uns ruins, outros bons, às vezes mais sérios do que as obras dos filósofos profissionais.

Coisa idêntica acontece na genética, outra ciência bem sucedida, madura e triunfante. É impossível ter diante de si um fenômeno tão bem descrito como o código genético sem querer saber por que ele é como é, qual o sentido da sua existência, que conseqüências sua descoberta acarreta para a concepção geral do mundo, da humanidade e da cultura. Igualmente impossível é impedir que o simples fato de colocar essas questões sugira novas pesquisas experimentais, exercendo um influxo benéfico dentro do território científico propriamente dito. Tive a alegria de receber uma confirmação direta e pessoal disso quando um dos geneticistas mais destacados da atualidade, Laurent Danchin,<sup>8</sup> me escreveu, anos atrás, dizendo que meu livro *Aristóteles em Nova Perspectiva* (1995), que havia lido em tradução francesa inédita, o ajudara nas suas investigações sobre a origem da vida. Como era possível uma coisa dessas? Em que é que uma reinterpretação do *Organon* aristotélico pode ser útil em pesquisas genéticas? A resposta é simples: a tarefa da filosofia não se resume em “compreender o conhecimento que já temos”, como presumia Michael Dummett num exagero de modéstia bem tipicamente anglo-saxônico, mas o esforço de compreensão mesmo, por mais distante que esteja dos laboratórios, interfere na prática científica, sugerindo novas articulações teóricas, novas conexões entre conceitos, novas hipóteses, novas linhas de investigação. A análise conceptual e o trabalho de laboratório continuam formalmente distintos, como aliás já o eram no tempo da “filosofia natural” de Newton, mas há entre eles uma continuidade, uma solidariedade que evoca a diferença, tão bem traçada pelos escolásticos, entre

---

<sup>7</sup> Georg Lukacs, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Hegels falsche und echte Ontologie*, Neuwied/Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1971 (tradução americana, *Ontology of Social Being. Hegel's False and Genuine Ontology*, 3 vols., Merlin Press, 1978-79).

<sup>8</sup> Autor, entre outros livros, do notável *L'Oeuf et la Poule. Histoire du Code Génétique*, Paris, Fayard, 1983.

“distinção” e “separação”. São momentos distintos, mas encadeados num esforço unitário que já não permite uma separação estanque entre “conhecimento” e “compreensão”. Parafraçando o lema cristão, a linha mestra desse esforço é: *nosce ut intelligas, intellige ut nosceas* – “conhece para que compreendas, compreende para que conheças”.

O presente estado de coisas nas ciências mais avançadas, com sua interação frutífera de pesquisa empírica e análise filosófica, sugere antes um retorno à pergunta básica: Que é “conhecimento”? Não podendo aqui esquadrinhar essa questão em detalhe, vou logo à resposta que costumo lhe dar nos meus cursos: conhecimento é a transfiguração da experiência bruta em formas inteligíveis articuladas em discurso coerente e compreensível. Mas uma coisa é a compreensibilidade do discurso em si, outra a dos materiais da experiência inicial que dão a razão de ser de todo o esforço cognitivo. A primeira, evidentemente, não basta: é preciso que, através do discurso, se chegue à compreensão da experiência mesma. Cada uma das etapas dessa transfiguração “é” conhecimento, no sentido potencial, mas não o “é” em sentido cabal e final. Nessa perspectiva, os resultados de uma pesquisa científica que não se integrem numa compreensão adequada – ainda que parcial e provisória -- do seu estatuto ontológico e do seu lugar na cultura ainda não são propriamente “conhecimentos”: são conhecimento potencial, são materiais, são peças, são partes e etapas de um conhecimento possível, que só se efetivará no momento da “compreensão”, por problemática e incompleta que seja. A compreensão filosófica é a causa final do esforço científico, que só nela se perfaz – ou deve perfazer-se -- como vitória efetiva do intelecto humano sobre a confusão das coisas. Se a conquista dessa compreensão não raro se mostra dificultosa e problemática, isso não justifica nem que a busca experimental fique parada à sua espera, nem que a etapa experimental seja elevada à condição de meta final e autônoma do processo cognitivo, como se a compreensão fosse apenas um adorno suplementar - ou uma ocupação exclusiva dos departamentos de “filosofia”, sem importância para os de “ciência”.

A propósito, que é “ciência”, no fim das contas? Uso aqui a palavra “ciência” no sentido moderno de conhecimento experimental sistemático, e forneço aqui em formato compactado a resposta que tenho exposto com maiores detalhes nos meus cursos e conferências: no conjunto das indagações filosóficas, “ciência” é a estabilização parcial e provisória de certas áreas de investigação que, durante algum tempo mais longo ou menos longo, podem ser submetidas um tratamento homogêneo segundo um protocolo mais ou menos fixo de procedimentos experimentais, sem a necessidade de maior fundamentação ontológica, até que seus resultados atinjam o nível de perfeição em que se torne novamente necessário buscar essa fundamentação e a ciência em questão se reintegre, com todos os seus resultados, no panorama geral das discussões filosóficas.

Embora a formulação em palavras seja minha, quem deu essa resposta não fui eu: foi a evolução das ciências nas últimas décadas. Foi ela que reaproximou filosofia e ciência, mostrando que o divórcio delas não havia sido senão uma etapa provisória, explicável pelo próprio estado incipiente em que determinadas ciências se encontravam, e destinada a dissolver-se espontaneamente tão logo essas ciências alcancem certo nível de maturidade.

Richmond, VA, 31 de janeiro de 2012

#### APÊNDICE: FILOSOFIA E APRIORISMO

Nas suas conferências, de resto memoráveis, sobre “as bases lógicas da metafísica”,<sup>9</sup> Sir Michael Dummet parte de duas premissas. Primeira: à filosofia cabe responder certas perguntas de interesse geral, como “Temos livre arbítrio? Pode a alma, ou a mente, existir fora do corpo?”

---

<sup>9</sup> *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991.

Como podemos distinguir o certo e o errado? Há um certo e um errado, ou simplesmente os inventamos? Podemos conhecer o futuro ou afetar o passado? Existe um Deus?” Segunda: a filosofia deve responder essas perguntas mediante o uso do puro raciocínio lógico *a priori*.

As duas premissas estão erradas. De um lado, algumas das questões mencionadas são muito mais acessíveis ao método experimental do que a qualquer análise *a priori*. Se existe atividade mental fora do corpo é, com toda a evidência, uma questão *de facto*, e não de princípio, que só pode ser resolvida – e aliás tem sido resolvida – por meio de observação e indução.<sup>10</sup> Se existe ou não um Deus é uma questão perfeitamente ociosa, ou insolúvel, caso não seja possível observar e constatar, por meios intelectualmente respeitáveis, a ação desse Deus no mundo.<sup>11</sup> Para que perguntar pela existência de um Deus fora e acima de um universo que funcione perfeitamente bem sem Ele, e que só precise dele para acalmar filósofos ansiosos por uma explicação final que para os demais seres humanos pode ser adiada, sem grande desconforto, até o Dia do Juízo?

De outro lado, que a filosofia deva ater-se ao raciocínio apriorístico é uma exigência do racionalismo clássico – sobretudo spinoziano – que pareceria absurda a Sócrates, Platão e Aristóteles. Os pais fundadores da filosofia, como já enfatizei aqui, faziam uso livremente de todos os métodos e recursos que pudessem encontrar, inclusive os mais alheios a todo apriorismo, como a História, o consenso da opinião letrada ou os mitos. Se aquela exigência foi absorvida por parte da escola analítica (sem muito reconhecimento das fontes) e acabou servindo para fortalecer o conceito restritivo de filosofia que ainda predomina nas universidades anglo-saxônicas, isso é apenas um fenômeno histórico-cultural peculiar a uma certa região do globo,<sup>12</sup> e não um princípio universal autoprobante que deva ser tomado como ponto de partida obrigatório para toda filosofia futura que se pretenda digna de atenção, como Sir Michael parece ter imaginado. Aos ouvidos da platéia britânica, as duas premissas que mencionei, e portanto a convicção de que ciência e filosofia se ocupavam de terrenos separados sob os títulos respectivos de “conhecimento” e “compreensão”, podem ter soado como obviedades indiscutíveis, das quais decorria como mera consequência lógica a missão única que o conferencista assinalava para toda filosofia futura: continuar trabalhando na linha da escola analítica e aprimorar assim a lógica do significado, na esperança de poder um dia dar a uma resposta apriorística satisfatória às “grandes questões”. Mas, embora se possa aplaudir a intenção piedosa de um filósofo católico que propõe dar um sentido construtivo a instrumentos lógico-matemáticos até então só usados para a negação e a destruição, é impossível escapar às seguintes constatações:

1) Tomar como premissa um conceito de filosofia criado pela escola analítica para daí concluir que só resta levar adiante o que a escola analítica começou é, com toda a evidência, um raciocínio circular que não prova nada.

2) É, também, aderir acriticamente, e meio inconscientemente, ao preconceito hegeliano mencionado lá atrás, segundo o qual os resultados que o desenvolvimento histórico produziu devem ser aceitos como teses filosóficas provadas (sem contar que, no caso, não se trata nem do

---

<sup>10</sup> V., por exemplo, Jeffrey Long and Paul Perry, *Evidence of the Afterlife. The Science of Near-Death Experiences*, New York, HarperOne, 2010; P. M. H. Athwater, *The Big Book of Near-Death Experiences. The Ultimate Guide to What Happens When We Die*, Charlottesville (VA), Hampton Roads, 2007; R. Craig Hogan *et al.*, *Your Eternal Self*, Greater Reality Publications, 2008 (um livro nada científico muito bem informado, e que traz uma preciosa bibliografia de estudos acadêmicos sobre o assunto); Stephen Hawley Martin, *The Science of Life After Death. New Research Show Human Consciousness Lives On*, Richmond (VA), The Oaklea Press, 2009.

<sup>11</sup> Daí a minha insistência na importância filosófica do estudo dos milagres. V. Olavo de Carvalho, “What is a miracle?”, em <http://voegelinview.com/what-is-a-miracle.html>.

<sup>12</sup> Fenômeno que aliás se explica antes pela politicagem acadêmica do que por qualquer superioridade intelectual da escola analítica. V. Harry Redner, *The Ends of Philosophy. An Essay on the Sociology of Philosophy and Rationality*, London, Croom Helm, 1986, pp. 183, 189, 192.

desenvolvimento histórico da espécie humana inteira, e sim apenas de um grupo social determinado, os filósofos acadêmicos da linhagem analítica).

3) Não é a primeira vez na História que alguém aposta no aprimoramento da lógica como via para a solução dos grandes problemas filosóficos. O próprio criador da ciência lógica alimentou alguma esperança desse tipo, mas teve o bom senso de reconhecer que muitas questões filosóficas eram rebeldes ao tratamento analítico, submetendo-se melhor à confrontação dialética, à persuasão retórica ou até à imaginação poética. A escolástica medieval, e depois a renascentista e ibérica, redobram a aposta. Como assinalou Mário Ferreira dos Santos, muitas das pretensas inovações introduzidas pela moderna escola analítica já estavam formuladas com séculos de antecedência – e alguma delas impugnadas – nas obras de Duns Scot, de Guilherme de Ockam, de Pedro Abelardo e sobretudo dos grandes escolásticos espanhóis e portugueses da Renascença, que Leibniz (ele próprio um inovador lógico) tanto admirava.<sup>13</sup> Qual o sentido de tentar uma terceira aposta sem antes ter feito uma revisão criteriosa dos resultados obtidos (ou não obtidos) na segunda? Não é só uma questão de consciência histórica, nem do risco de reinventar a roda ou repetir velhos erros. É um fenômeno sociológico, a ocultação do passado para fins de uma disputa de prestígio no presente. A escola analítica está estruturalmente impedida de revisar o passado porque, para definir a filosofia como coisa de puro raciocínio *a priori*, tem de cortar seus laços com a tradição filosófica, dando a impressão de que a filosofia começou com Frege e de que tudo o que veio antes dele tem somente um interesse histórico, se tanto. Depois disso, querer restaurar as velhas questões filosóficas dentro do próprio quadro analítico do qual haviam sido expulsas é fingir que, do passado, sobraram apenas as perguntas, não as respostas, e que tudo ainda está por fazer, só restando dar graças aos céus pelo advento da filosofia analítica que veio ao mundo para nos salvar das incertezas milenares.

4) Se o aprimoramento da lógica do significado serve para alguma coisa, é para resolver problemas filosóficos tal como formulados pela própria escola analítica, pouca utilidade apresentando para quem rejeite essa formulação. Se as duas grandes tentativas de formalização anteriores tivessem dado resultados aceitáveis do ponto de vista da escola analítica, esta não teria razão de existir como corrente de pensamento autônoma ou pelo menos não tentaria impor-se mediante a ocultação de seus antecessores. Aristóteles, tendo ele próprio criado a técnica lógica, raramente a emprega nas suas análises filosóficas, preferindo a confrontação dialética (que, esta sim, é um antepassado do método experimental). Quanto aos escolásticos, não faz sentido desprezar os resultados que alcançaram e ao mesmo tempo querer fazer de novo o que eles fizeram, sem ao menos tentar justificar a expectativa de que aquilo que supostamente não funcionou uma vez vá funcionar agora.

---

<sup>13</sup> V. Mário Ferreira dos Santos, *Origem dos Grandes Erros Filosóficos*, São Paulo, Matese, 1965, e *Grandezas e Misérias da Logística*, São Paulo, Matese, 1966.

