

Sobre metodologia
filosófica: um olhar
sellarsiano sobre
a divisão analítico-
continental

Daniel Sacilotto
(Tradução de Régis Alves)

Introdução

Neste ensaio, busco situar parte da epistemologia e metafísica de Wilfrid Sellars no contexto de preocupações metodológicas mais amplas que ocasionaram uma divergência fundamental nas abordagens dominantes das tradições ditas "analíticas" e "continentais" da filosofia do século XX. Em particular, identifico como a apropriação de Kant por Sellars – seu 'naturalismo com uma virada normativa', como James O'Shea denomina – pode ser proveitosamente entendida como uma possível resolução da disjunção entre a depreciação generalizada da epistemologia concebida por algumas vertentes da tradição continental pós-heideggeriana e a continuação da epistemologia e das aspirações científicas da filosofia no contexto da "virada linguística" analítica.

As três principais teses que procuro extrair de Sellars com implicações diretas para esta resolução histórica são as seguintes:

1. Sua transvaloração *materialista* da filosofia crítica de Kant. Ou seja, a ideia de que a investigação transcendental sobre

as condições de possibilidade de conhecimento sintético *a priori* é ela própria informada pelo, e não meramente propedêutica para o, trabalho empírico das ciências naturais. Essa idéia se torna essencial para entender como a execução *não dogmática* da *univocidade ontológica* (“o ser é dito em um e mesmo sentido de todas as suas instâncias individuativas”) supõe o endosso de um *dualismo metodológico* que distingue a ordem das razões da de causas, isto é, o que O’Shea denomina a redutibilidade *causal enquanto* irredutibilidade lógica da *imagem manifesta* em relação à *imagem científica*.¹

2. Seu ataque *racionalista* às abordagens empiristas da epistemologia e da filosofia da mente. Sugiro que sua famosa crítica ao Mito do Dado possa ser estendida para além das teorias fenomenalistas e dos dados dos sentidos que foram diretamente o alvo de Sellars, para entendermos melhor as limitações das abordagens fenomenológicas e pós-epistemológicas defendidas pela tradição continental pós-heideggeriana.
3. Sua articulação *dialética* da relação entre as imagens manifestas e científicas do homem no mundo. Esse ideal, como veremos, trabalha para resistir à reificação do vocabulário da imagem manifesta e das experiências enquanto vocabulários ontologicamente básicos que estariam além do escopo de revisão.

1 O’Shea, James. *Naturalism With a Normative Turn*. Polity, 2007.

Tomados em conjunto, esses princípios nos permitem conceber a idéia de um materialismo crítico conferido epistemologicamente, para além das armadilhas da metafísica clássica, inclusive em seu disfarce kantiano.² Na primeira seção, ofereço um breve esboço preliminar das questões metodológicas que estão no centro da divisão entre as duas tradições filosóficas e suas respectivas abordagens. Em particular, concentro-me no lugar que cada tradição pensa que epistemologia e ciência ocupam com relação à prática filosófica. Na segunda seção, detalho as motivações históricas subjacentes a essas divergências de método, considerando três possíveis leituras ou genealogias, pensadas dentro da tradição continental, que remontam à relação entre modernidade científica e filosófica, distinguindo primeiro uma leitura "ortodoxa", que vê continuidade entre as duas, e segundo uma abordagem "revisionista", que diagnostica uma divisão radical.

Por fim, explico como uma terceira abordagem, sellarsiana, informada pelos três princípios centrais descritos acima, pode ser entendida como preparatória a uma resolução bem-sucedida dessas divergências, reconciliando o ímpeto crítico radicalizado da tradição continental com a insistência na pertinência da epistemologia e a adesão ao método científico próprias da tradição analítica.

2 Ver em particular Martin Heidegger. *Identity and Difference*. University of Chicago Press, 2002.

I

Preliminares metodológicos

Uma maneira de entender a divisão entre as tradições filosóficas ditas "analíticas" e "continentais" seria vê-las como possíveis reações aos problemas levantados pela moderna epistemologia racionalista e empirista, no que diz respeito à relação entre pensamento e ser, mente e mundo. Reconhecidamente, Richard Rorty³ propôs ler o cerne do 'projeto analítico de análise semântica' – como Robert Brandom o denomina⁴ – como uma sequência direta do projeto transcendental kantiano em chave lingüística, continuando assim o ideal iluminista de que uma teoria do conhecimento informada por uma compreensão rigorosa da linguagem e do significado colocaria a filosofia no "caminho seguro das ciências".⁵ No fundo, a ampla genealogia sugerida por Rorty depende de diagnosticar um paralelo nas abordagens metodológicas dos dois momentos filosóficos: a investigação semântica sobre as condições para o significado, própria da virada lingüística, aparece como uma repetição "lingüística" da virada crítica de Kant. O projeto de "estabelecer o terreno" para a metafísica em um registro epistemológico seria sucedido pela tentativa semântica análoga de esclarecer as condições de significado para expressões ou atos lingüísticos. Consequentemente, as violentas reações contra o hegelianismo – e o idealismo alemão em geral – que

3 Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, 1981.

4 Brandom, Robert. *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford University Press, 2010.

5 Kant, 1933, Bxiv.

manifestamente inspiram os trabalhos de Lewis, Moore e Russell teriam sido inadvertidamente assumidas por um desejo kantiano inconsciente de colocar a filosofia no caminho certo das ciências, bem antes das tentativas de Strawson, Carnap e Sellars de reanimar o legado de Kant no interior da virada linguística.

Disto isto, essa suposta cumplicidade entre Kant e a tradição analítica dificilmente é incontroversa. Em contraste com a genealogia proposta por Rorty, foi Sellars quem sabidamente afirmou que a filosofia analítica ficou atrás da virada crítica iniciada por Kant, e permaneceu presa em sua "fase humeana".⁶ Ao caracterizar a tradição dessa maneira, Sellars, naturalmente, tinha por alvo a nova onda de teorias da mente fenomenalistas e empiristas que, em sua opinião, foram vítimas da ingenuidade epistemológica do que ele atacou sob o título de "O Mito do Dado", isto é, a idéia de que, em suma, o mundo imprime sua estrutura na mente como um selo se imprime na cera. Trazer a filosofia analítica para sua "fase kantiana" significaria, primeiro, levar os insights lógicos e semânticos nativos da virada linguística para além das suposições retrógradas que permaneceram na filosofia da mente e na epistemologia. De todo modo, se alguém vê a tradição analítica como uma continuação de um legado racionalista kantiano esgotado ou, em vez disso, como atrasada em uma fase empirista apenas esperando seu eventual momento crítico, com Kant em seu futuro, essas caracterizações concordam em ver uma continuidade fatídica entre as aspirações científicas da epistemologia moderna e a virada linguística analítica do século XX.

6 Esta é uma atribuição feita por Robert Brandom. Ver Brandom, 2000, p. 32.

Mas a tradição filosófica "continental" pós-kantiana do século XX, em grande medida, não compartilhava um similar otimismo e confiança na epistemologia, mesmo que reformada pela Nova Lógica ou pela revolução semântica, para colocar a filosofia no "caminho seguro das ciências". Nem este ideal era ainda concebido como o *telos* singular da filosofia. Seguindo Brandom novamente, podemos dizer que se a incipiente tradição analítica, de um modo geral, continuou o *entusiasmo com a razão* que animou a modernidade de Descartes a Hegel e além, a tradição continental por sua vez foi amplamente tomada pela *desilusão com a razão* que surgiu no final do século XIX, com as múltiplas críticas genealógicas da racionalidade, local e global, e cujos nomes centrais e inaugurais eram Marx, Nietzsche e Freud.⁷

Ao longo do século XX, a "crítica da crítica" que caracteriza essa desilusão encontraria seu lar nas várias formas de abordagens fenomenológicas, hermenêuticas e desconstrucionistas que, grosso modo, seguiram o ímpeto genealógico de seus predecessores do século XIX. Assim continua a história: os exigentes escrúpulos metodológicos inicialmente elaborados na crítica kantiana e a afirmação iluminista do conhecimento (*sapere aude!*) logo se voltariam contra si mesmos, uma vez que o núcleo latente e não examinado da filosofia transcendental fosse revelado como abrigo a todos os tipos de preconceitos metafísicos, não importando seu objetivo de "preparar o terreno para a metafísica". Canonicamente, Heidegger propõe radicalizar a própria tentativa de Kant de fundamentar o conhecimento metafísico por meio de uma

7 Brandom, Robert. *Reason, Genealogy, and the Hermeneutic of Magnanimity*. Disponível em: <<http://www.pitt.edu/~brandom/downloads/RGHM%20%2012-11-21%20a.docx>>.

ontologia fundamental resolutamente não epistemológica, mas de tipo existencial e pragmática, para a qual a questão do conhecimento é deslocada de primazia filosófica para revelar formas mais primitivas de intencionalidade do que aquelas detectadas pela perspectiva cognitiva, incluindo a da fenomenologia husserliana.⁸ E uma vez que as aspirações transcendentais da filosofia tiveram de ser reveladas como insustentáveis em última instância, o horizonte do pensamento filosófico teve de se tornar uma auto-reflexão incessante sobre suas bases históricas, textuais e ideológicas.

As várias formas de ataques pós-heideggerianos contra a metafísica implicavam, então, uma espécie de *radicalização da crítica* que colocaria as aspirações sistemáticas e científicas da filosofia em crise, com o diagnóstico comum de que o alinhamento da filosofia ao método científico era agora entendido como um obstáculo patológico pelas ambições, se não perversões, filosóficas modernas. Da história do Ser (*Geschichte des Seins*) de Heidegger conduzindo ao ataque à "ontoteologia", à desconstrução de Derrida do "logocentrismo" contra a metafísica da presença, ao ataque de Adorno ao circuito implacável da razão instrumental, à arqueologia do conhecimento de Foucault contra a onipresença do "poder", e, apesar das divergências significativas entre essas abordagens, podemos dizer que a tradição continental concebeu em grande parte a tarefa da filosofia (ou "pensamento" pós-filosófico) como uma ruptura definitiva com o ímpeto orientador

8 Como é sabido, Heidegger também propõe desassociar Kant da "epistemologia", estabelecendo uma continuidade entre a questão dos juízos sintéticos *a priori* e as tentativas de fundamentar a *Metaphysica Generalis*, ou a ontologia no sentido mais amplo possível, como herda da ontologia escolástica. Ver Heidegger. *Kant and the Problem of Metaphysics*, p. 11-12.

da modernidade em direção ao conhecimento e ao alinhamento da filosofia com a ciência.

No final desse vetor de 'crítica radicalizante', encontramos a operação repetida de uma "hermenêutica da suspeita" (para usar o termo de Foucault), revelando progressivamente mais preconceitos no texto filosófico, levando a crítica ao limite da auto-reflexividade, colocando em questão até o direito de existência da filosofia. Não surpreende, portanto, ver que a caracterização de Rorty da tradição analítica como sendo "kantiana" em suas aspirações epistemológicas é apenas o anverso de seu diagnóstico do atraso relativo que ele afirma que ela teria em relação à tradição pós-kantiana continental e sua destituição da primazia filosófica da epistemologia.

Duas tradições, que pareceriam separadas por uma apreciação divergente do legado da modernidade, produzindo dois destinos para a filosofia: ou como contínuo com a ciência ou com o método científico, ou então como perturbando a ânsia de cientificidade que fundamenta ao mesmo tempo a cognição metafísica e científica. No que segue, quero esclarecer como a metodologia filosófica se articula precisamente em relação à sua "condição científica", propondo uma dialética esquemática em três etapas sobre a história da modernidade científica e filosófica. Para fazer isso, proponho, então, traçar três possíveis leituras sobre a relação entre modernidade filosófica e científica, a partir das quais podemos avaliar melhor as demandas por uma filosofia contemporânea que atravesse a disjunção metodológica entre suas trajetórias analítica e "continental". É precisamente o trabalho de Sellars que encarna e antecipa como essa travessia deve ser realizada.

II

Modernidade filosófica e científica

A Leitura Ortodoxa – Continuidade e Perversão

De acordo com a história que chamo "ortodoxa", encontrar-se-ia uma continuidade entre as revoluções científicas iniciadas por Copérnico, Galileu e Newton, e a modernidade filosófica, que surge com o advento da epistemologia na sequência da dúvida cartesiana e levalevando ao "método crítico" da filosofia transcendental de Kant. Em uma famosa passagem do Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, o próprio Kant descreve suas orientações metodológicas fazendo uma analogia com o que considera ser "hipótese primária" da revolução copernicana: a percepção de que, independentemente do que considera-se ser a natureza, seus objetos devem ser vistos como de algum modo conformes ao nosso conhecimento deles:

"Deveríamos proceder seguindo justamente as linhas da hipótese primária de Copérnico. Falhando em prosseguir com a explicação dos movimentos dos corpos celestes a partir da suposição que se moviam em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Na metafísica pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos."⁹

9 Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*.

Porém, minando o otimismo racionalista da declaração de Kant, para a tradição continental do século XX, essa continuidade estipulada entre ciência e filosofia resultaria, em última instância, em uma espécie de cumplicidade fatal, ou ao menos assim reza a história. Então, como supusemos brevemente na primeira seção, o escrutínio hermenêutico da filosofia pós-crítica do século XX, batalhando contra o legado do Iluminismo, estabeleceria sistematicamente uma continuidade frustrada e direta entre os anseios da ciência moderna e suas contrapartes filosóficas. Segundo essa narrativa, familiar a Heidegger e Adorno, entre outros, a filosofia e a ciência compartilham uma obsessão perniciosa, senão dogmática, com o "conhecimento", uma restrição do pensamento à "cognição", um esquecimento radical da questão fundamental do "Ser", e uma confiança cega nos poderes de cálculo que levaria à arbitrariedade tecnológica, apenas para citar alguns dos males imputados ao *ethos* do Iluminismo.¹⁰

De acordo com essas genealogias, o otimismo com o qual a modernidade pretendia se posicionar em relação ao seu passado incorre na reificação que acabaria tacitamente reificando mais dogmas inquestionáveis, revelados apenas por uma "desconstrução" ou historicismo eventual e violento que desmantelaria nosso passado metafisicamente carregado, finalmente nos levando para uma "pós-modernidade" que traria a moderação necessária à retórica do Iluminismo, ou ainda àquela presente no pensamento grego; uma consciência histórica despertada que endossaria a contingência histórico-discursiva em suas conseqüências finais e incentivaria a desconfiança na utopia da razão.

10 Os dois textos canônicos a este respeito, na minha opinião, ainda são: Heidegger, "A questão da técnica", e Adorno & Horkheimer, *A dialética do esclarecimento*.

A Visão Revisionista – Divergência e Piedade

Mais recentemente, no entanto, uma leitura "revisionista" da história da modernidade estipulou um divórcio radical entre o seu lado filosófico e o científico. Alguns de seus proponentes principais incluem o filósofo francês Quentin Meillassoux, o filósofo iraniano Reza Negarestani e, o filósofo inglês Nick Land, entre outros.¹¹ Assim como a leitura ortodoxa, esta também é parcialmente antecipada nos desafios genealógicos diversos que emergem na filosofia do século XIX contra o racionalismo iluminista. Mas, de acordo com essas leituras, a "revolução transcendental" filosófica, na verdade, camuflou a tentação persistente de uma espécie de conservadorismo antropocêntrico, já incubado no idealismo de Kant. Assim, embora o racionalismo iluminista o visse secularizar os *objetos* do conhecimento, delimitando-os dentro das fronteiras da experiência possível, ao fazê-lo, continuou, no entanto, a abrigar uma piedade residual ao lado do *sujeito* humano, cujo estatuto transcendental *vis-à-vis* a ordem do ser dizia-se resistir à naturalização. A exorcização de toda divindade permaneceria assim incompleta enquanto o lugar do sujeito na ontologia, e o Reino dos Fins como sua teleologia colateral, fosse concebido como exceção à legalidade causal da ordem natural.¹²

11 Ver em particular Quentin Meillassoux. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Continuum, 2007.

12 A tentativa de Kant de separar perfeitamente o *quid juris* (ou as questões epistemológicas relativas à justificação) do *quid facti* (as questões causal-factuais relativas às leis dos eventos naturais) torna-se precária quando a autonomia presumida do primeiro é evidenciada como tacitamente determinada pela eficácia material deste último. Como Brandom coloca, "(...) o que os genealogistas desenterraram não foram apenas causas distorcendo nossas razões, mas também causas se disfarçando de razões." No entanto, é importante lembrar que os desafios genealógicos à razão do Iluminismo também questionavam as próprias noções de facticidade e causalidade que Brandom incorretamente utiliza para caracterizar todo o pensamento genealógico.

Recusando a denúncia total da racionalidade e da atividade cognitiva em direção ao conhecimento, a história revisionista, no entanto, vê o Iluminismo filosófico fracassando em alinhar a especulação às conquistas solenes das revoluções científicas da época. Assim, enquanto a ruptura científica moderna trabalhou principalmente para alcançar a abolição da concepção teológica de mundo, abrindo um horizonte secular e cosmológico de exploração para o pensamento, para além das seguras categorias terrestres e da familiaridade da experiência humana, a modernidade filosófica, juntamente com sua invenção epistemológica, por sua vez, serviu como um movimento reativo, vinculando o pensamento aos limites de uma "Terra imóvel" e às restrições de um sujeito transcendental estático. Essa "contra-revolução ptolomaica" com relação à modernidade científica, como Quentin Meillassoux a denomina, longe de ser questionada pela prudência hermenêutica, fenomenológica ou desconstrucionista, se vê ainda mais exacerbada por ela, subordinando as explorações e descobertas da ciência à familiaridade de nosso mundo da vida, da cotidianidade do "Dasein" ou das dimensões sócio-discursivas culturalmente configuradas.¹³ Assim, aqueles defensores da leitura ortodoxa que diagnosticaram uma bagagem metafísica residual no edifício de Kant teriam apenas intensificado o "excepcionalismo" do humano, subordinando o mundo natural explorado pelo método científico ao sujeito humano em seu estatuto transcendental.

Essa retirada perniciosa da filosofia da ciência, portanto, pode apenas amputar os poderes do intelecto dos amplos

13 Meillassoux, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Capítulo 4.

horizontes de navegação estabelecidos pela ciência, em que o pensamento aparece como o veículo para pensar uma realidade que vai muito além da existência humana ou mesmo da Vida, e onde o ser excepcional do *homo sapiens* aparece apenas como o produto de uma contingência e não como uma fulguração intencional. Lamentando o decorrente conservadorismo da filosofia em relação às ciências formais e naturais, e seguindo o diagnóstico revisionário de Meillassoux até o fim, o filósofo argentino Gabriel Catren propõe uma "verdadeira modernidade filosófica", que veria além da configuração anti-realista do legado da crítica:

Em vez de aceitar que uma verdadeira revolução transcendental não passa de um começo angélico do terror inumano, Kant usou sua crítica para demonstrar que a ciência nunca seria capaz de superar a humanidade de seus suportes locais subjetivos (...) A filosofia finalmente será moderna apenas se conseguir superar o momento crítico, esmagar a contra-revolução ptolomaica e aprofundar as feridas narcísicas infligidas pela ciência moderna.¹⁴

Fracassando em coordenar diferentes *entidades* em diferentes domínios ontológicos (o "problema de conexão" de Descartes ao relacionar a *res cogitans* com a *res extensa*), ou fracassando em coordenar as diferentes *faculdades* da subjetividade transcendental (a tentativa de Kant de coordenar o *entendimento* e a *intuição*), o moderno empreendimento epistemológico pen- de a um tipo de dualismo, à medida que desassocia a estrutura

14 Catren, Gabriel. "Outland Empire", in *The Speculative Turn*, (Ed. Levi Bryant, Nick Srnicek e Graham Harman), re. press, 2011.

do pensamento das amplas extensões descobertas pela ciência moderna. Atravessar a falsa modernidade filosófica significa denunciar essa piedade pelo que ela é e tornar nossa autocompreensão manifesta e histórica tão sujeita a revisão quanto qualquer um de nossos postulados sobre o mundo natural. Uma tal "revolução transcendental real" seria algo como um gesto *prometeico* para combater a reação ptolemaica; um salto em virtude do qual o intelecto não se isolaria mais em relação ao resto do universo natural, mas através do qual finalmente se atreveria a alcançar o inesgotável cosmo do qual faz parte.

III

A leitura pós-revisionista: um Kant prometeico

A partir desse esboço esquemático, parecemos encurralados entre uma visão ortodoxa "transcendentalista", segundo a qual se deve rejeitar acima de tudo a redução da subjetividade a fenômenos objetivos e aos métodos utilizados para investigar o mundo natural, e uma visão resolutamente "materialista", que reinscreve o pensamento dentro da ordem natural. Para a segunda, a primeira aparece como o último grito de piedade religiosa; para a primeira, a segunda aparece como um vestígio persistente do dogmatismo metafísico. Portanto, não deveria surpreender ver que as duas grandes rejeições da

metafísica nas tradições continentais e analíticas aparecem de modo geral distribuídas ao longo desse eixo. Assim, considerando que, para a tradição continental pós-heideggeriana, as escolas analíticas permanecem sobrecarregadas pelas nefastas esperanças de uma epistemologia sobredeterminada por uma "metafísica da presença" incontestada, para a ortodoxia analítica os apelos continentais à irreduzibilidade da experiência e da mediação histórica, textual e cultural aparecem como uma forma piedosa de anti-realismo ou relativismo, resistindo ao destino desejável da especialização científica.¹⁵

Existe a possibilidade de uma resolução dialética desse dilema? Acredito que existe e é precisamente a filosofia sistemática de Sellars que abre o caminho. Da leitura revisionista, proponho que tiremos a seguinte lição: ao conceber a subjetividade como base da reflexão ontológica, radicalmente separada do mundo material descrito pelas ciências naturais, a filosofia transcendental arriscou delegar nossa autoconcepção à autoridade de nossa sabedoria fenomenológica, hipostasiando o vocabulário da experiência imediata ou dos conceitos carregados da imagem manifesta. Essa separação do homem do resto do mundo natural nos impede de entender como é que os ricos tipos de intencionalidade que associamos às nossas atividades perceptivas, práticas e conceituais se desenvolvem,

15 Poder-se-ia objetar que essa maneira de reconstruir o período histórico em questão ignora continuamente o legado de Wittgenstein, que bastante contribuiu para levantar dúvidas sobre as aspirações do projeto semântico analítico inicial e do empirismo lógico, como talvez Heidegger tenha feito com relação às aspirações científicas da fenomenologia husserliana. No entanto, continua a ser verdade que, a longo prazo, isso pouco contribuiu para dissuadir o vetor resultante da especialização científica no campo. Assim, Scott Soames, em sua história de dois volumes do pensamento analítico do século XX, parece contente em descrever Moore e Russell como tendo eliminado a podridão hegeliana e acolhe a crescente especialização na disciplina como um sinal de maturidade e progresso. Ver Soames. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Introdução.

no entanto, a partir das capacidades e comportamentos dos seres sencientes, bem como do mundo material inanimado. Os filósofos transcendentais pós-kantianos da tradição continental começam ironicamente procurando expor os preconceitos incontestados latentes no empreendimento filosófico moderno, mas acabam, por sua vez, reificando um determinado vocabulário fenomenológico-lingüístico-natural como ontologicamente fundamental, acessível de seu gabinete, e para além de qualquer revisão. Atravessar a leitura ortodoxa significa denunciar essa piedade pelo que é e tornar nossa autocompreensão manifesta tão sujeita a revisões quanto qualquer um de nossos postulados sobre o mundo natural. Isso vale mesmo se devêssemos concordar com a abordagem transcendental de que a indagação pelas capacidades de descrição e raciocínio que nos permite investigar o mundo natural não é em si uma investigação sobre a constituição ontológica de um tipo de entidade, nem mesmo “o ser para quem o seu ser é uma questão” ou cujo modo de ser é “existência” (Heidegger).¹⁶

A ideia de que o vocabulário utilizado para descrever nossa experiência do mundo – em suas dimensões conceitual, pragmática e sensorial – é suscetível de revisão mas também abriga uma dimensão que não é empírica em seu escopo está, é claro, no cerne da famosa crítica de Sellars ao Mito do Dado. Pois a crítica ao dado é, também, uma crítica à visão segundo a qual as categorias que usamos para descrever nossa experiência do mundo são fundacionais e não revisáveis, acessíveis diretamente pela introspecção, conferidas pelo afecção causal dos sentidos, ou simplesmente disponíveis para a consciência

16 Heidegger, Martin. *Being and Time*. Harper Perennial Modern Classics, 2008.

histórica desperta. Inflacionar nossos vocabulários fenomenológicos ou intencionais à posição de "ontologia fundamental" é assumir que as categorias da experiência são precisamente tais dados não problemáticos.

É por isso que proponho que, embora a crítica do Mito do Dado tenha canonicamente por alvo a visão segundo a qual existe um subconjunto de nossos estados *cognitivos* que são fundacionais em relação a todos os outros estados (isto é, seguindo DeVries, estados que são (i) *epistemicamente* básicos ou independentes de quaisquer outros estados cognitivos; e (ii) que *garantam* os estados cognitivos não-básicos do sujeito), podemos ampliar seu escopo para atingir posições segundo as quais esses estados fundacionais não são de modo algum "cognitivos" ou conceituais. Essa visão é precisamente a de Heidegger, de um entendimento "pré-ontológico" do ser pelo Dasein, que inclui o desvelamento pragmático do mundo dos "instrumentos" (*Zeug*) ou do "à-mão" (*Zuhandenheit*) como uma espécie de "know-how", e em relação ao qual o saber-que ou a cognição (*Vorhandenheit*) é meramente derivado.¹⁷

O ponto não é dizer que a atividade conceitual é "mais fundamental" no que tange ao tratamento transparente, mas simplesmente nos lembrar que (a) o comportamento não conceitual apenas merece ser chamado de *entendimento* na medida em que seja passível de articulação conceitual, e (b) que o vocabulário que usamos para caracterizar nosso *know-how* ou nossas experiências não conceituais não é menos problemático do que o vocabulário que usamos para descrever entidades em um registro teórico ou cognitivo. De fato, é reconhecer

que descrever as "bases da experiência" pré-teóricas é o mesmo que tomar nossas capacidades práticas, sensoriais e cognitivas como objetos de investigação teórica, uma tarefa cujas demandas são tudo menos transparentes.

Esse insight produz uma expansão do que Willem DeVries chamou de "imediatidade do mental", que denominamos aqui de *imediatidade do experiencial*, e que pode ser usado para caracterizar as variantes "fenomenológicas" ou "existenciais" do Mito do Dado:

(Imediatidade do experiencial) Para qualquer sujeito S, se S estiver em um estado experiencial com o conteúdo C, então C pode ser entendido como C por inflexão introspectiva, intuição intelectual ou análise fenomenológica, ou seja, C é dado experiencialmente? C está disponível para alguma forma de entendimento.¹⁸

Em suma, os vocabulários que nos ajudam a descrever a experiência a partir da imagem manifesta não podem ser simplesmente "ontologizados" sob o risco de viciar a injunção crítica de que nossos vocabulários descritivos sejam eles mesmos julgados, mesmo que recorram a entidades em uma relação de conhecimento ou a "instrumentos" para uma prática engajada e ponderada.

Da mesma forma, depreciar toda investigação empírica ou "ôntica" como abstração sem vida é confundir uma prioridade lógica e cronológica da imagem manifesta com uma prioridade ontológica. Pois, embora seja verdade que a imagem

18 DeVries, Willem. "Getting Beyond Idealisms", in *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism: Essays on Wilfrid Sellars*. Oxford, 2010, p. 217.

científica deriva historicamente da imagem manifesta, isso não significa que a imagem científica deva ser meramente heurística ou instrumental no que diz respeito a reivindicações avançadas dentro da imagem manifesta.

Esse insight está no cerne da crítica de Sellars às abordagens instrumentalistas da filosofia da ciência e informa sua defesa do estatuto ontológico das entidades teóricas postuladas pela ciência contemporânea, como conceitos sucessores adequados às categorias da "ciência popular" e da nossa auto-compreensão manifesta. A estratégia básica de Sellars aqui, como se sabe bem, consiste em reconceber a distinção entre o observável e o inobservável em termos epistêmicos, e não ontológicos: para que qualquer entidade ou ser posto x seja observável é preciso que existam afirmações relativas a x que possam adquirir o estatuto de relatos perceptuais, ou seja, usos não inferenciais, de modo que possam desempenhar o papel de *transições de entrada na linguagem* [*language-entry transitions*] para uma determinada linguagem. Por outro lado, entidades teóricas são aquelas para as quais não existem tais usos observacionais. Conclui-se que a distinção entre o observável e o não observável é porosa, uma característica relativa ao uso de vocabulários específicos e *tokens* linguísticos, em vez de uma caracterização dos conteúdos ou referentes postulados pelos vocabulários enquanto tais.

Portanto, embora possa ser verdade que os conceitos observacionais compõem os relatos não-inferenciais, "de nível fundamental", acionados pela experiência sensorial, isso não significa que esses conceitos sejam estados auto-justificativos, causalmente adquiridos pela experiência, ou que estejam para além de qualquer revisão, a serem recordados por uma

astúcia introspectiva, ou seja, eles não são "dados" no sentido pejorativo. Sellars resume claramente este ponto em *Realismo Científico e Instrumentalismo Irênico*:

Rejeitar o Mito do Dado não é se comprometer com a idéia de que o conhecimento empírico, como é agora constituído, não possui predicados de observação de nível fundamental adequados. É se comprometer com a idéia de que, mesmo que tenha um nível fundamental, ainda é, em princípio, substituível por uma outra estrutura [*framework*] conceitual na qual esses predicados, *estritamente falando*, não ocorrem.¹⁹

Uma vez depurada de sua piedade residual, a mente pensante se vê como tão problemática quanto a natureza que explora, ou seja, enquanto *conhecimento de nós mesmos*, como *seres do mundo*, é tão conceitualmente elaborado quanto o conhecimento sobre o mundo e, portanto, *não é fundamentalmente diferente do que o conhecimento dos objetos mundanos que descrevemos na terceira pessoa*. Isso vale, novamente, mesmo se considerarmos que devemos distinguir a dimensão funcional e normativa do pensamento conceitual em termos não-ontológicos antes de entendermos o que significa fazer descrições empíricas do que o mundo é, ou seja, que a metafísica não é a primeira filosofia.

Isso nos leva ao próximo ponto. Partindo da leitura ortodoxa, proponho que tiremos a seguinte lição: a dissolução da exigência crítica de julgar nossas teses sobre o mundo ameaça

19 Sellars, Wilfrid. "Scientific Realism and Irenic Instrumentalism" in *Philosophical Perspectives: Metaphysics and Epistemology*. Ridgeview, 1967.

um retorno à metafísica dogmática em todas as suas formas. Em última instância, a "desintegração" da crítica se revela, em nome de uma postura "autenticamente moderna", *ignorar*, em vez de *resolver*, a problemática epistemológica e cética que inspirou Kant a propor a investigação crítica sobre as condições da metafísica. A lição básica dos grandes "críticos" e genealogistas permanece a nossa: o pensamento não tem acesso garantido ao ser (como a tese idealista da intuição intelectual pretendia), nem é sua "expressão" não problemática (como o vitalista bergsoniano e a tese pampsiquista deleuziana pretendiam). O pensamento deve pensar as condições sob as quais pode pensar o ser, ou qualquer coisa que seja. É *essa* dimensão da investigação que, segundo Kant, é *não objetiva*, na medida em que a indagação sobre as condições de possibilidade de pensar *o que existe empiricamente* não é ela própria uma investigação empírica sobre a estrutura material do pensador que indaga. É antes uma indagação sobre quais critérios devem ser atendidos para que *qualquer* investigação empírica possa ser realizada, o que deve ser alcançado para que o conhecimento empírico possa ter lugar. Assim, juntamente com a história ortodoxa, devemos também aceitar, ainda que minimamente, uma atitude "crítica" que restrinja nosso entusiasmo ontológico e impeça a fusão idealista das ordens normativas e naturais.

Esse princípio, juntamente com as lições extraídas da história revisionista, fornece a base para entender a dupla ambição própria do projeto sellarsiano, que Jim O'Shea proveitosamente esquematizou nos termos da "reduzibilidade causal enquanto irreduzibilidade lógica" da imagem manifesta em

relação à imagem científica.²⁰ Ou seja, a ambição de reconciliar a idéia de que a inteligência é, por um lado, algo que ocorre em um universo resolutamente material, sujeita a leis objetivas como todo o resto, e a idéia de que existe uma dimensão do pensamento que, no entanto, não é tratável por uma consideração empírica de suas condições materiais. O pensamento é *causalmente* redutível na medida em que é apenas em virtude de ser instanciado em corpos materiais que a inteligência pode operar. Mas o pensamento também é *logicamente* irredutível, na medida em que é o conceito do sujeito como uma unidade lógica que fornece o núcleo funcional da agência, inteligência e raciocínio, e é essa dimensão que pode ser abstraída e especificada, independentemente das restrições materiais do sistema. A subjetividade é, nesse sentido funcional, *transcendental* no que diz respeito a suas restrições empíricas ou materiais. Por isso, especificar o que um sistema *deve* [*ought*] fazer para contar como engajado em pensamento conceitual, ou seja, como deve se comportar para contar como sábio, novamente, não diz nada sobre o que *tem* [*must*] de ser, mesmo que seja o caso que as rotinas pragmáticas implicadas pela inteligência só possam ocorrer sob restrições materiais muito específicas.

A reconciliação da concepção normativa de pensamento, que depura as implicações metafísicas de Kant, com um naturalismo, que depura suas implicações aristotélicas à luz da ciência natural contemporânea (como Johanna Seibt enfatiza), continua sendo uma das facetas mais distintas do trabalho de Sellars, ou seja, a tentativa de reconciliar a filosofia transcendental com um tipo de naturalismo, interrompendo

20 O'Shea, James. *Naturalism With a Normative Turn*.

assim o antropocentrismo ao qual a primeira fora entregue até então. Em particular, esse último aspecto do projeto sellarsiano – provavelmente a idéia em torno da qual todo o seu trabalho gira – constitui a promessa de uma metafísica e ontologia nominalistas que não seriam mais refém das abordagens “substancialistas” que teriam, aos olhos de Heidegger, tornado aquelas cúmplices do tipo de preconceito ontoteológico incubado desde a equação de Platão e Aristóteles entre ser e *ousia*, que atravessou séculos inquestionada. Essa intervenção coloca Sellars na companhia de vários pensadores da tradição continental (Whitehead e Deleuze, por exemplo), para quem uma ontologia de processos [*process ontology*] prometeria evitar a reificação da forma proposicional na natureza, ao apreender um mundo resolutamente desencantado. Acenando em direção às visionárias abordagens de Sellars e Whitehead a esse respeito, Johanna Seibt escreve:

A ontologia analítica do século XX não conseguiu superar a preocupação tradicional com entidades ‘estáticas’, apesar de suas orientações científicas e dos desenvolvimentos científicos (teoria da relatividade, física quântica) sugerindo a primazia de processos ou eventos. Como as ferramentas formais da ontologia analítica, como o cálculo de predicados, são interpretadas usualmente como aplicando-se sobre um domínio de “objetos” semelhantes a substâncias, a pesquisa ontológica do século XX – com poucas exceções mencionadas abaixo – até mesmo reforçou o viés tópico e teórico da tradição. Apenas recentemente os ontologistas analíticos começaram a explorar a idéia de que um esquema ontológico poderia postular que entidades dinâmicas

são entidades por direito próprio ou mesmo que são entidades básicas em termos das quais as noções familiares de tipos "estáticos" de seres (coisas, pessoas, fatos etc.) poderiam ser definidas.²¹

Por mais controverso que seja o comprometimento de Sellars com o naturalismo e o realismo científico – e, conseqüentemente, o dos "sellarsianos de direita" que seguem esse aspecto de seu trabalho – é importante observar o alcance de sua ambição como potencialmente interrompendo a escolha entre materialismo dogmático e idealismo transcendental. Essa perspectiva compreende dois elementos essenciais: primeiro, como indicado acima, uma ontologia nominalista que evitaria reificar tipos abstratos em itens metafísicos (recusando, assim, modelar a estrutura do mundo na forma sentencial do discurso declarativo); segundo, uma integração do homem na natureza, fornecendo simultaneamente conceitos robustos sucessores às categorias fenomenológicas manifestas para descrever a experiência, e uma metafísica da epistemologia que preconizaria a explicação transcendental normativa do uso conceitual com uma ilustração de como nossa composição neurofisiológica encarna as rotinas funcionais próprias ao comportamento sábio. Em suma, preservar o bastião crítico contra a metafísica dogmática, enquanto progride à secularização do sujeito que permanece, de modo a integrar o homem à natureza.

É com essa tarefa em mente que, acredito, podemos entender a perspectiva de um terceiro estágio pós-revisionário,

21 Seibt, Johanna. "Process Ontology" In *Metafísica e Ontologia*. (Ed. G. Imaguire Verlag), Munchen, 2005, p. 1-2.

avistando uma apropriação do método crítico que ao mesmo tempo depura o conservadorismo metafísico carregado no edifício kantiano, reintroduzindo-o à ciência contemporânea, e resgatando os escrúpulos metodológicos e epistemológicos que constituíam um bastião crítico contra a metafísica dogmática.

Sim, a epistemologia kantiana já estava metafisicamente contaminada. Mas deve resultar disso que a epistemologia é, sem exceção, carregada de suposições dogmáticas? Ou é possível pensar em uma epistemologia *depurada* de seus preconceitos metafísicos, como necessariamente propedêutica à especulação ontológica? Sim, a epistemologia kantiana e sua subsequente radicalização na tradição continental exacerbaram o antropocentrismo e a miopia do pensamento em relação às extensões de um cosmos indiferente aos nossos interesses. Mas deve resultar disso que toda epistemologia é, necessariamente, destinada ao antropocentrismo, presa aos limites do pensamento, ideias ou aparências? Ou é possível resistir ao destino anti-realista atribuído à epistemologia e dizer, em vez disso, que é possível reconciliar a crítica com um realismo por meio do qual entenderíamos as condições de possibilidade do pensamento na medida em que este representa uma realidade estranha a si mesmo? Sim, a investigação hermenêutica e desconstrucionista da história da metafísica ocidental revela a persistente redução do ser à presença como substância que inicia o descarrilamento "ontoteológico". Mas segue-se que toda tentativa metafísica será destinada a esse "essencialismo", ou que deve sempre se entregar a uma metafísica da presença impermeável à problemática do tempo? Ou é possível rejeitar a hipótese platônica e aristotélica da substância e da essência, tendo em vista uma metafísica futura, dentro da qual processo e dinamicidade são inerentes ao pensamento do ser?