

Dialética *versus* iluminopositivismo

O debate filosófico por trás da nova teoria do projeto

Dialectics *versus* Enlightenment-based Positivism

The philosophical debate behind the new projectment theory

cristiano capovilla*

► DOI: <https://doi.org/10.14295/principios.2675-6609.2025.172.004>

Wikimedia Commons



Detalhe do frontispício da *Encyclopédie* (1772), editada por D'Alembert e Diderot, desenhado por Charles-Nicolas Cochin e gravado por Bonaventure-Louis Prévost. A personagem em destaque representa a Verdade, rodeada por luz intensa — símbolo central do Iluminismo.

RESUMO

Apresentamos um programa de estudos filosóficos que propõe repensar a relação entre teoria e prática operada a partir da nova teoria do projeto (NTP) e sua elaboração acerca das profundas transformações da experiência socialista chinesa. Por conseguinte, este trabalho tem o objetivo de explicitar e aprofundar os elementos gnosiológicos que sustentam as disposições conceituais da NTP e nelas atuam, reafirmando a necessidade de mobilizar politicamente uma nova gramática metodológica em que o desenvolvimento técnico e a teoria estejam a serviço da prática da libertação social e nacional. Destacamos a exigência da superação da atual legislação epistêmica da cientificidade iluminopositiva por algo mais elevado, redimensionando a relação entre ciência e filosofia. Isso implica dar ênfase às linhas de conexão que mobilizam e atualizam a crítica conceitual de Hegel a Kant, notadamente a que trata da ultrapassagem dialética das estruturas *a priori* do *entendimento* e suas implicações nas noções de *sujeito epistêmico*, *lógica da identidade* e *experiência possível*. Tratamos, pois, do engendramento e operacionalização dialética de categorias que sobrepujam a dicotomia entre o desenvolvimento das forças técnico-científicas e o florescimento das políticas sociais emancipatórias.

Palavras-chave: Nova teoria do projeto. Iluminopositivismo. Filosofia. Epistemologia. Dialética.

ABSTRACT

We present a program of philosophical studies that seeks to rethink the relationship between theory and practice through the lens of the new projectment theory and its elaboration on the profound transformations within the Chinese socialist experience. This work thus aims to make explicit and deepen the gnosological foundations that sustain and operate within the conceptual architecture of the new projectment theory, reaffirming the political imperative to mobilize a new methodological grammar in which technical development and theory are subordinated to the practice of social and national liberation. We highlight the necessity of overcoming the current epistemic regime of Enlightenment-positivist scientificity in favor of a higher synthesis, thereby reframing the relationship between science and philosophy. This requires emphasizing the lines of connection that animate and actualize Hegel's conceptual critique of Kant—particularly the dialectical overcoming of the *a priori* structures of understanding and its consequences for notions of the epistemic subject, the logic of identity, and the conditions of possible experience. Our concern, therefore, lies with the dialectical engendering and operationalization of categories that transcends the dichotomy between the development of techno-scientific forces and the flourishing of emancipatory social policies.

Keywords: New projectment theory. Enlightenment-based positivism. Philosophy. Epistemology. Dialectics.

1. OS LIMITES DA ATUAL LEGISLAÇÃO EPISTÊMICA ILUMINOPOSITIVISTA

Em recentes artigos (Jabbour; Capovilla, 2024a; 2024b), sugerimos que a nova teoria do projetamento (NTP) apresenta um programa de estudos que propõe repensar a unidade entre teoria e prática em face das transformações operadas pela portentosa experiência socialista chinesa, em que se destaca a necessidade da elaboração de um horizonte compreensivo que supere as atuais estruturas normativas da metodologia científica. Exige-se, portanto, uma atividade teórica em que as formulações conceituais se manifestem no movimento real das sociedades. Nesses termos, o debate tem o mérito de trazer aos países da periferia do sistema a questão da relação entre o processo de desenvolvimento das forças produtivas e técnico-científicas como condição essencial para a libertação social.

Assim como as instituições sociais, também a atividade científica é apegada às suas legislações, procedimentos e costumes. Não é surpresa que novas e disruptivas teorias provoquem grandes resistências, pois que se afastam do senso habitual da comunidade acadêmica, causando certo desconforto e mal-estar, principalmente se forem elaboradas na periferia do sistema. Isso ocorre, em grande parte, porque a ciência tal qual a conhecemos em nosso tempo, sendo fenômeno relativamente novo historicamente, não é isenta de pressupostos.

Tomando por parâmetro que o *corpus* teórico da antiga filosofia natural da Era Moderna torna-se ciência em paralelo com os inovadores arranjos institucionais — como o advento das sociedades e academias científicas — e a nova concepção de universidade — segundo a qual as escolas superiores não deveriam apenas ensinar, mas também pesquisar —, estamos então diante de ocorrência histórica e social datada e localizada, que se consolida na Europa e nos EUA na transição do século XVIII para o século XIX. Desde então, a ciência passa a desenvolver-se de modo normatizado, associada à instituição dos Estados nacionais, ao desenvolvimento dos seus mercados e interesses estratégicos. A ciência, portanto, emerge para a história juntamente com o mundo institucional contemporâneo, sendo a ele intimamente associada.

Isso quer dizer que o desdobrar do atual processo histórico de expansão e domínio global do capital também se deu pelas legislações, instituições e academias tanto do liberalismo político e econômico como do cientificismo. Ambos — liberalismo e cientificismo — são herdeiros do sistema colonialista moderno, cujo centro de poder situa-se nas metrópoles europeias e nos EUA. Do mesmo modo que o poder político legitimou-se através de uma legislação jurídica que normalizou e escamoteou as relações entre classes subalternas e dominantes, constringendo a luta de classes ao escopo das instituições liberais vigentes, também o domínio metodológico e cientificista dos saberes construiu sua própria legislação epistemológica, agenciando a padronização das suas pretensões de universalidade e neutralidade e reprimindo outros pressupostos que atuavam sobre o conjunto das compreensões humanas.

A atividade prática de controle dos meios de produção, tal como divisão e posse privada dos processos do trabalho, encontra seu correlato na esfera teórica através das diretrizes epistêmicas da neutralidade e do objetivismo experimentalista do cientificismo, implicando o ajuste fino entre os interesses daqueles que exploram o trabalho e os que pretendem submeter a natureza. Generalizou-se íntima conexão ideológica entre ambas as legislações, em que muitas das vezes o cientificismo cumpria o papel de revestir da aparência de determina-



A moderna ciência experimental emerge para a história juntamente com o capitalismo e as instituições liberais, sendo a eles intimamente associada. Na foto, laboratório de análises microbiológicas e físico-químicas para controle de qualidade de matérias-primas em indústria alimentícia na cidade de Araras (SP). Março de 2018

ções naturais e de superioridade intelectual e racial o domínio e imposições das metrópoles sobre povos e saberes colonizados (Losurdo, 2006)¹.

A essa hegemonia política e econômica somava-se a supremacia científica baseada no entendimento autárquico das ciências particulares e nas regulamentações epistêmicas e metodológicas “universais” e “neutras”, inferidas de estruturas cognoscitivas *a priori*. A representação de que o progresso científico-técnico se moveria por si só, separado das outras instâncias da racionalidade e mesmo em oposição a elas, alcança seu corolário na exclusividade da sua nomologia epistêmica, na alienação tecnicista e no despotismo dos meios sobre os fins. A prevalência desse pacto ideológico e institucional fez-se norma sobre os outros tipos de saberes, tornando-se expressão positiva da cientificidade, que impôs sua pretensão de domínio exclusivo sobre o campo da teoria. A essa ação deliberada de submeter o todo da racionalidade aos códigos metodológicos científicos particulares, cindindo-o, chamo *compromisso ideológico iluminopositivista*².

Marx e Engels já haviam feito essas críticas em seu respectivo tempo histórico, demonstrando que as inferências acerca da naturalização das leis do capital decorrem da di-

¹ “A consideração segundo a qual a dignidade do conhecer só começa a partir do horizonte instalado pelo Iluminismo (*Aufklärung*) termina por concluir que toda a história pregressa do saber e dos povos não submetidos a essa legislação estaria fora do *contrato civilizatório*, numa espécie de *estado de natureza do conhecimento*. Desse modo se construiu a conjunção entre o *despotismo esclarecido* do absolutismo e a *autocracia racional* do liberalismo.” (Capovilla, 2020, p. 310)

² Chamo iluminopositivismo à ideologia cientificista forjada em combinação com o liberalismo político e econômico e comprometida com o atual *status quo* social por meio da neutralidade. Mobiliza a composição entre formalismo e experimentalismo para a confecção do objetivismo cientificista que, por sua vez, utiliza-se da transposição mecânica de princípios, métodos e técnicas das ciências particulares, notadamente as naturais e formais, para reduzir a teoria racional do conhecimento a simples metodologia científica instrumental, utilizando-a para subjugar epistemologicamente povos e saberes não hegemônicos.

Do mesmo modo que o poder político legitimou-se através de uma legislação jurídica que normalizou e escamoteou as relações entre classes subalternas e dominantes, constringendo a luta de classes ao escopo das instituições liberais vigentes, também o domínio metodológico e cientificista dos saberes construiu sua própria legislação epistemológica, agenciando a padronização das suas pretensões de universalidade e neutralidade e reprimindo outros pressupostos que atuavam sobre o conjunto das compreensões humanas

visão social do trabalho³. A partir da alienação ocasionada pelo entendimento congênito da fragmentação social do trabalho e do saber, a ideologia iluminopositivista, em consonância com a do liberalismo político e econômico, conduziu a institucionalidade científica a constringer a esfera prática do conhecer, nomeadamente seus aspectos políticos.

A pedra de toque passou a ser a neutralidade, pois, ao separar a atividade científica dos seus aspectos sociais, escamoteiam-se suas dimensões culturais e políticas, tornando-a incapaz de incorporar ao fenômeno científico a totalidade complexa do processo cognoscente humano, submergindo seu aspecto histórico, isto é, ontológico, visto agora como metafísico e que, portanto, deve ser evitado. Tudo ocorre de tal forma que os cientistas reais são tomados abstratamente, como sujeitos epistêmicos, tais quais os indivíduos liberais, sendo também aqui encobertos pelo “véu da ignorância” (Rawls, 2008)⁴, afastados de todo e qualquer pressuposto que aja na laboração científica a partir da aceitação do pacto da neutralidade.

3 “O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir.” (Marx; Engels, 2007, p. 38)

4 *Véu da ignorância* é um conceito da filosofia política liberal do pensador estadunidense John Rawls (2008) e diz respeito ao experimento mental em que se lançaria mão desse artifício para impedir que indivíduos, em uma condição hipotética de “posição inicial”, saibam das suas circunstâncias de vida, como *status* social, riqueza, aptidões, religião e concepções de valor, possibilitando escolhas neutras e mais justas na constituição do contrato social.

Na intenção de juízos cognoscentes neutros e puros, o iluminopositivismo privilegiou a concepção de preceitos epistêmicos transcendentais, que são desobrigados de pressupostos adstritos ao tempo histórico e ao espaço social. Sob essa ótica distorcida, o campo do conhecer passou a ser condicionado tão somente por disposições regulatórias. A epistemologia cientificista gira em torno das questões acerca da definição *a priori* do que pode ou não ser conhecido, das demarcações sobre o que é ou não ciência, dos critérios estritos da delimitação de objetos e da instrumentalização do uso dos métodos.

Como consequência, antigos fundamentos filosóficos foram deslocados e reinterpretados; as noções de *objetividade* adequaram-se às prescrições específicas da mensuração experimental; o todo da *linguagem* foi submetido aos domínios exclusivos e particulares das sintaxes lógico-matemáticas; e o significado do verbo *conhecer* ficou restrito ao âmbito da *experiência possível*, pois que refém do adjetivo *científico*. Em conjunto, essas diretrizes constituem parte expressiva daquelas imposições metodológicas e cientificistas. Tudo isso foi acompanhado de outro fenômeno, não menos prejudicial, o estabelecimento de uma única legislação epistêmica, válida por si mesma e com imposição universal, abarcando todos os tempos e lugares, tal qual um axioma matemático ou lei da física, a serviço da mensuração do desenvolvimento cognoscente de comunidades com práticas e conjuntos discursivos diferentes.

De fato, a aplicação das cláusulas da legislação epistêmica cientificista conduziu à pretensão de afastamento dos pressupostos filosóficos do próprio ato do conhecer, afetando principalmente as humanidades, submetendo-as aos interesses exógenos das ciências particulares, como a Física e a Matemática⁵. Essa tentativa de expansão ideológica das ciências naturais e formais para além de si mesmas, numa espécie de controle do todo pelas partes, conformou e submeteu as então nascentes ciências humanas e sociais aos seus critérios de *experiência* e *formalismo*, dissociando-as das suas originalidades históricas, sociais, políticas, éticas e estéticas.

Entretanto, todo esse *constructo*, que tem a ambição de fornecer ideias objetivas e neutras, para além de qualquer horizonte de significação histórica e social, é ele mesmo elemento de determinado horizonte de interpretação histórico-social, a saber, procede da associação ideológica entre o cientificismo iluminopositivista e o liberalismo colonialista, ancilar dos interesses da expansão do capital. Ora, a compreensão apropriada dos desafios do conhecimento deve levar em consideração algo da posição no tempo e espaço e da visão de mundo dos seus intérpretes, e, por esses meios, dos interesses que as próprias instituições políticas e culturais têm a exprimir acerca das suas finalidades. Isso quer dizer que qualquer caracterização científica no mundo contemporâneo tem de considerar a constituição do saber social e nacional construído no horizonte de uma tradição de pensamento.

Neste outro modo de compreensão, portanto, seria plenamente legítimo aceitar o campo do conhecimento para além da legislação epistêmica do Esclarecimento e da justificação científica positiva, uma vez que o fenômeno da compreensão está presente em todas as referências humanas, inclusive nas próprias ciências naturais e formais, não podendo, assim, ser reduzido a metodologias particulares, exógenas às determinações histórico-sociais. Essa

⁵ Não se trata aqui, obviamente, de contestar a validade das ciências físicas e matemáticas, que sempre trouxeram grandes contribuições ao conhecimento humano, mas de salvaguardá-las em seus valores intrínsecos, não as confundindo com os interesses, usos e manipulações que a ideologia iluminopositivista fez prevalecer na contemporaneidade.

resistência em não transformar o todo da compreensão em objeto de ciências particulares baseia-se, por um lado, na aceitação de que as experiências do conhecimento ultrapassam o domínio da instrumentalização das metodologias científicas universalistas e abstratas, estando fincadas em chãos nacionais, e, por outro, de que há interesses políticos e ideológicos por trás da imposição desse modelo epistêmico.

O questionamento acerca das origens históricas das legitimações metodológicas e epistêmicas do próprio saber e o desafio de romper os ditames do entendimento iluminopositivista e liberal são as consequências necessárias dessa posição de resistência teórica e política a uma globalização unilateral do conhecimento e do capital. Essa compreensão é particularmente relevante para países periféricos como o Brasil, por sua formação econômica e social diversa, afeito a universalidades heterogêneas, mas que sempre foi impelido a feroz e impiedosa condição de colonialidade e subalternidade na divisão internacional do saber e do trabalho.

Simultaneamente, por outro lado, toda a demonstração de eficácia da conexão ideológica entre liberalismo e cientificismo na expansão da legislação epistêmica a quaisquer lugares do mundo não está sendo suficiente para evitar a atual crise do modelo de cientificidade. Ocorre que os progressos científicos associados à expansão comercial e, posteriormente, ao desenvolvimento industrial, eram coerentes com os valores iluministas e liberais, mas agora adentramos em novo e distinto horizonte de eventos, determinado pelos desdobramentos erráticos do novo modo de acumulação do capital e congruente com eles. A transição do liberalismo ao neoliberalismo, na esteira da hegemonia do capital financeiro sobre as formas pregressas do capitalismo, aprofundou, por suas próprias entranhas irregulares e irracionais, a divergência entre os ideais iluminopositivistas e as crenças da era da pós-verdade⁶. É exatamente nesse ponto de viragem histórica que nos encontramos.

A cultura científica contemporânea, oriunda das universidades e academias e sustentada por valores iluministas, liberais e positivistas, perde relevância, à medida que os interesses ideológicos da nova forma de acumulação do capital financeiro provocam instabilidade, ondulações e crises contínuas, desnudando sua essência irracional. Tudo isso acontece sem, no entanto, o *status quo* abrir mão da execução de agressiva instrumentalização programática das técnicas das *hard sciences* por seus interesses econômicos e políticos, notadamente na aplicação dos campos da informação digital às atividades das megacorporações.

Os desastres social, ambiental e político da globalização neoliberal e o relativismo possibilitado pelos preceitos da pós-modernidade constituem as condições para a atual atmosfera de metástase da pós-verdade. Não sem razão, essa visão de mundo conduziu amplos setores sociais, vítimas da extrema desigualdade e exploração do trabalho pelo capital, a afastarem-se da ação da ciência e da técnica e a negá-la, mesmo na época da pandemia que assolou o planeta. As ciências foram vistas como forças estranhas e manipuladoras, apresentadas como elementos diretos de dominação exógena, pois que alheias às liberdades individuais (Capovilla; Palácio, 2021). Até mesmo setores tradicionais da ciência acadêmica passaram a abrigar o negacionismo, o relativismo e o agnosticismo, apresentando-se com autoridade mesmo no âmbito das consagradas legislações epistêmicas.

No atual estágio da crise da racionalidade ocidental, não se trata de retomar, como muitos pensam, a legislação epistêmica iluminopositivista, mas de superá-la. Argumen-

⁶ “A pós-verdade trouxe à luz um novo equilíbrio cognitivo, caracterizado pela indiferença à verdade em sua dimensão objetiva.” (Palácio; Capovilla, 2021, p. 183, tradução nossa)

Depositphotos



tamos no sentido de que as atuais expressões fenomenológicas da profunda ruptura entre as esferas teórica e a prática já estão contidas na raiz dessa epistemologia. Naturalizar essa disjunção é já se posicionar no âmbito das cisões definitivas entre as dimensões humanas teórico-técnicas e prático-emancipatórias, perdendo definitivamente a finalidade da libertação social e nacional.

Essa separação é consequência do agravamento da divisão histórica e social do trabalho e do saber, e sua superação é desafio das próprias lutas das nações, povos e classes, que, compreendidas como lutas políticas, prestam-se à defesa da liberdade e, portanto, da própria teoria racional. As lições do Oriente, apropriadas pela NTP, podem propiciar a países como o Brasil, que possui caráter meso-ocidental, a apreensão de nova visão estratégica e formas de ação políticas mais adequadas a um novo modo de produzir e de se relacionar com a vida social.

2. PRESSUPOSTOS TRANSCENDENTAIS DA LEGISLAÇÃO EPISTÊMICA ILUMINOPOSITIVISTA

Sobrepujar a separação estrutural dos atuais parâmetros da legislação epistêmica iluminopositivista implica conduzir o debate ao austero campo das concepções filosóficas, explicitando linhas de conexão que condicionam e reproduzem as dicotomias entre a teoria e a prática, o conhecer e o pensar, que ainda hoje agem sobre nossos projetos e instituições. Essas ideias já estão estabelecidas desde os primórdios da contemporaneidade e aparecem como pressupostos das nossas interpretações. Faz-se necessário, por conseguinte, retomarmos suas origens para perscrutar seus preceitos intelectuais.

No caso em questão torna-se indispensável visitar, ainda que muito brevemente, uma das passagens mais interessantes da filosofia clássica alemã, exatamente o percurso que

compreende a transição do idealismo subjetivo ao objetivo, para mobilizar e atualizar a crítica filosófica de Hegel a Kant, notadamente a que trata da supressão (*Aufhebung*) dialética das estruturas *a priori* do *entendimento* e suas implicações nas noções de *sujeito epistêmico*, *lógica da identidade* e limites da *experiência possível*.

Como sabemos, o empreendimento de Kant acerca do conhecimento foi exposto em sua monumental obra *Crítica da razão pura*, que estabeleceu os procedimentos para o julgamento das capacidades cognoscentes da própria razão, promovendo o afastamento das pretensões metafísicas de estabelecer discursos diretos sobre as coisas e traçando os limites e separações internas no seu uso e função através do método transcendental⁷.

Essas ideias, expressas por nomenclaturas de fundo jurídico e contratualista, visavam regular as antigas pretensões das teorias filosóficas acerca do poder e alcance da racionalidade. A intenção era examinar criticamente a própria razão submetendo-a ao crivo de novo pacto teórico e livrando-a das manifestações advindas do seu próprio estado de natureza, vistas agora como ilegítimas no campo cognoscente. A questão “Como é possível a metafísica enquanto ciência?” (Kant, 2001, p. 77) e as respostas sobre essa possibilidade devem conformar as exigências a todo discurso racional que não quer ser intrinsecamente dogmático ou cético.

Ao esquadrinhar as potências da estrutura cognitiva transcendental a partir das relações que a razão estabelece com a realidade, Kant começa por distinguir as diversas *faculdades* que se relacionam no processo do conhecimento, a saber, a *sensibilidade*, o *entendimento* e a *razão*. A *faculdade do entendimento* — também chamada de *faculdade de julgar* ou *intelecto* — é o *conhecer*, pois é a responsável pelos dispositivos que concernem à correspondência, acordo ou conformidade entre sujeito e objeto que ocorrem no seu interior, sempre *a priori* e de modo puramente necessário. A *faculdade de conhecer* transcendental, portanto, deve submeter os objetos à *síntese de representações*, não o contrário, legislando sobre os objetos do conhecimento.

A decomposição da *faculdade de conhecer* é estabelecida pela “doutrina transcendental dos elementos”, que, por sua vez, subdivide-se em *estética* e *lógica* transcendentais. A primeira trata da estrutura que possibilita a ordenação dos registros sensíveis dos fenômenos como condição que delinea a percepção em suas formas *a priori* do *espaço* e do *tempo*. Já o arcabouço exposto na *lógica* conforma o intelecto em sua substância própria, em que os objetos são inteligidos de modo inteiramente *a priori*, sem qualquer recurso à intuição sensível. A *lógica* também se desmembra em duas partes: a *analítica* e a *dialética* transcendentais.

A *analítica* trata da dissecação das capacidades do entendimento em busca dos seus elementos constitutivos. Como resultado dessa decomposição emergem os *princípios* e os *conceitos* que permitem a conjunção das intuições puras de *espaço* e *tempo* — já elencadas na *estética transcendental* — com os modos conceituais inerentes à faculdade de julgar — conforme exposto na *lógica transcendental* —, gerando *síntese de representações* que passam a se referir *a priori* aos *próprios objetos*. Trata-se da exposição das categorias intrínsecas do intelecto, uma vez que a unidade de todas as *representações* pode ser deduzida na forma de juízos ao modo da cópula entre sujeito e predicados para qualquer objeto, sempre satisfazendo o

⁷ “Chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia transcendental.” (Kant, 2001, p. 79)

princípio da não contradição. Esse é o âmbito da *lógica da verdade transcendental*⁸. Ela expõe os requisitos puramente formais que condicionam a dimensão cognitiva, a partir dos quais são constituídos os *juízos sintéticos a priori*, que são os que interessam à ciência.

Se, por um lado, na relação da *faculdade do entendimento* com a *faculdade da sensibilidade* são expostas as condições de possibilidade da experiência em geral — “a experiência possível” — como sendo as próprias exigências para que a realidade possa ser submetida como objeto do conhecimento aos conceitos, categorias e princípios *a priori*, por outro lado, na relação do *entendimento* com a *razão*, exposta na segunda parte da *lógica transcendental*, chamada de *dialética*, manifestam-se os influxos da *razão* na dinâmica cognoscente. Nesse âmbito, a *razão* cumpre papel limitado, exercendo influência apenas nos mecanismos externos da *faculdade do conhecer*, sem configurá-los no mérito, sem afirmar nada a respeito dos objetos, mas apenas supondo que esses produtos advindos da síntese das *representações* participam de um sistema geral. Isso quer dizer que, na circunscrição do conhecimento, a *razão* é auxiliar das operações provenientes do *entendimento*.

Em seu clássico trabalho acerca da filosofia crítica, Deleuze (1994, p. 17) ratifica essa interpretação de submissão da *razão* ao entendimento quando afirma que “[a] célebre resposta de Kant é que só o entendimento legisla na faculdade de conhecer ou no interesse especulativo da razão. Não é, pois, a razão que vela, aqui, pelo seu próprio interesse: ‘a razão abandona tudo ao entendimento’”. Afirma ainda o mesmo autor que é “o entendimento que legisla na faculdade de conhecer. Se a razão é assim levada a abandonar ao entendimento o cuidado do seu próprio interesse especulativo, é porque ela não se aplica aos fenômenos e forma Ideias que superam a possibilidade da experiência” (Deleuze, 1994, p. 31).

Ora, a *razão* delega ao *entendimento* suas capacidades especulativas, transferindo seu próprio interesse metafísico ao juízo das disposições cognoscentes, abdicando, com isso, de qualquer ascendência efetiva sobre a esfera teórica. A relação da *razão* com o *entendimento* ocorre como se a primeira cedesse sua liberdade natural pela segurança conformada pelas leis do conhecimento. A partir do contrato transcendental, a *razão* abandona suas pretensões naturais e, portanto, ilegítimas, sendo *civilizada* para o ambiente da teoria pela legislação do *entendimento*. O saber judicioso, ao legislar teoricamente, cria as regulamentações epistêmicas que submetem e, em certo sentido, inabilitam a própria razão, circunscrevendo-a ao seu domínio prático. O *entendimento* é o novo poder cognoscente na teoria transcendental.

Quando a *razão* tenta contrariar o horizonte da *experiência possível* para conhecer algo de positivo, abandonando a atribuição lógica de *cânone* para tornar-se *órganon*⁹, ela é penalizada, caindo em erros e equívocos, como o paralogismo e as antinomias. Essa pretensão cognoscente da *razão* seria um devaneio metafísico que Kant chamou de “lógica da ilusão” ou “dialética”¹⁰. Por conseguinte, o que fica como consequência da doutrina dos

⁸ “Assim, a parte da lógica transcendental que apresenta os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios, sem os quais nenhum objeto pode, em absoluto, ser pensado, é a analítica transcendental e, simultaneamente, uma lógica da verdade. Porque nenhum conhecimento pode contradizê-la sem que perca, ao mesmo tempo, todo o conteúdo, isto é, toda a relação a qualquer objeto e, portanto, toda a verdade.” (Kant, 2001, p. 121-122)

⁹ *Órganon* (do grego ὄργανον) significa “instrumento” ou “ferramenta” e é o nome tradicionalmente dado ao conjunto das obras sobre lógica de Aristóteles (2005). A ideia subjacente ao argumento é que o *órganon* opera como instrumento para as ciências, enquanto o *cânone* serve apenas como modelo.

¹⁰ “Com efeito, dado que o uso transcendental da razão não é válido objetivamente, não pertence, portanto, à lógica da verdade, ou seja, à analítica; antes requer, como lógica da aparência, uma parte especial da doutrina escolástica, denominada dialética transcendental.” (Kant, 2001, p. 201)

A partir do contrato transcendental, a *razão* abandona suas pretensões naturais e, portanto, ilegítimas, sendo *civilizada* para o ambiente da teoria pela legislação do *entendimento*. O saber judicioso, ao legislar teoricamente, cria as regulamentações epistêmicas que submetem e, em certo sentido, inabilitam a própria razão, circunscrevendo-a ao seu domínio prático

elementos da lógica transcendental é a jurisprudência cognitiva que legitima a distinção definitiva entre o *entendimento* — que tem por escopo o conhecimento do finito e do condicionado, estando sujeito ao cânone lógico — e a *razão* — que pode pensar silogisticamente o infinito e o incondicionado, mas não os conhecer, pois assim estaria sujeito às penalidades da aparência ou dialética. No primeiro, localiza-se o conhecimento da ciência positiva, na segunda, a metafísica e a filosofia.

Ao estabelecer o recuo da razão diante de si mesma, restringindo o escopo do conhecer somente ao resultado da inferência da dedução transcendental da experiência, autoconfigurando a *experiência possível* conforme as condições dadas pela estrutura interna do *entendimento*, terminamos por só experimentar os objetos que nossa própria estrutura interna nos oferece como fenômeno. Ocorre que, tanto ao intuir fenômenos quanto ao perscrutar a própria razão a partir das condições dadas pelo aparelho subjetivo do *entendimento*, sempre nos escapa as suas naturezas, em si mesmas *nomênicas*. As coisas em si (*noumenon*) surgem como resultado necessário da análise da lógica transcendental e, embora o sujeito possa pensar sobre elas, jamais poderá conhecê-las. O âmbito das coisas em si não admite nenhuma legitimidade epistêmica, sendo apresentado como uma esfera vazia de conteúdos, exercendo tão somente uma limitação ao conjunto dos conhecimentos.

Em que pese Kant articular uma lógica transcendental que em tese forneceria as condições canônicas da cognoscibilidade *a priori* dos objetos pela *experiência possível*, ela entrega como produto a pressuposição da separação definitiva entre *coisas para nós* e *coisas em si*. A lógica da *faculdade de julgar* afasta-se tanto das *coisas em si* mesmas quanto das disposições naturais da razão, ficando constrangida, enquanto *lógica da verdade*, entre essas duas sombras ininteligíveis, espremida entre dois *nômenos* incognoscíveis.

Esses são os pontos-chave da tradição do pensamento crítico que reverberam nas legislações epistêmicas até os dias atuais. Por óbvio, as premissas originais expostas na *Crítica da razão pura* foram reinterpretadas segundo as condições contemporâneas, notada-

mente pela corrente filosófica do neokantismo¹¹, dando continuidade, por assim dizer, às contribuições ao projeto crítico de Kant. Interessam-nos os desenvolvimentos da herança transcendental no campo epistemológico, em particular da negação da metafísica, dos desdobramentos da lógica, das ciências e da confecção da estrutura do sujeito epistemológico, distinto do psicológico, que possibilitaria a teoria do conhecimento.

Destaco, portanto, quatro pontos da teoria do conhecimento transcendental que se perpetuam na atual legislação epistêmica contemporânea. São eles:

a) *O normativismo teórico transcendental*. A ideia de que o *entendimento* impõe graus de jurisdição cognoscente, enquanto *lógica da verdade* e, por isso, detém o monopólio do conhecimento. Com efeito, emerge, a partir da filosofia transcendental, o arcabouço da jurisprudência cognitiva responsável pela submissão de todo e qualquer conhecimento a uma legislação prévia e necessária, *a priori*, que antecede ao próprio ato de conhecer. Por essas características teoréticas, tal legislação tem por finalidade estabelecer limites, restrição de objetos e demarcações epistêmicas.

b) *O sujeito epistêmico transcendental*. Embora Kant, na *Crítica da razão pura*, não adote a ideia de um *eu* como substância nos moldes de Descartes, desenvolve um pensar do mecanismo sobre as próprias faculdades que chama de *apercepção originária*. É ela que garante e configura a forma do intelecto, pois executa o princípio subjetivo da “*unidade transcendental da autoconsciência*” dos conceitos, em que repousa a forma lógica de todos os juízos, constituindo o princípio supremo de todo o conhecimento, tal qual um sujeito epistêmico. Esse seria, pois, na linguagem posterior, o *sujeito transcendental*. É essa unidade que possibilita a ligação necessária do pertencimento das categorias e princípios com as sínteses das representações das intuições e conceitos, como ato de pura espontaneidade, e constitui a fonte primordial da autoconsciência tanto do entendimento quanto da razão, perfazendo em seu interior uma unidade ao mesmo tempo analítica e sintética. A esse respeito, Kant (2001, B 132-133) faz referência a “*Eu penso*”, “*apercepção originária pura*” ou “*unidade transcendental da autoconsciência*”¹².

c) *A verdade do conhecimento como lógica da identidade*. A ideia de que o conhecimento está determinado pelos aspectos lógico-formais do *entendimento*, e não por características psicológicas, conduziu a compreensões logicistas acerca da validade do conhecimento científico.

d) *A experiência possível*. A concepção de que as evidências, dados e experiências científicas advêm da legislação *a priori* do entendimento, prescrevendo os limites do conhecimento tanto para os fenômenos quanto para a *razão*.

11 O neokantismo ou neocriticismo foi uma influente corrente filosófica desenvolvida na Alemanha que ganhou notoriedade a partir da segunda metade do século XIX até a eclosão da Primeira Guerra Mundial. Desenvolveu-se principalmente, mas não exclusivamente, em duas grandes vertentes: a *escola de Baden*, que tendia a enfatizar os estudos acerca da lógica e da ciência, portanto mais centrada na análise e interpretação da *Crítica da razão pura*, e a *escola de Marburgo*, que influenciou o surgimento do historicismo e da fenomenologia, resgatando e reinterpretando principalmente a *Crítica da razão prática* e a *Crítica da faculdade do juízo*.

12 “A unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado a que se tem de suspender todo o uso do *entendimento*, toda a própria lógica e, de acordo com esta, a filosofia transcendental; esta faculdade é o próprio entendimento.” (Kant, 2001, p. 159) “O primeiro conhecimento puro do entendimento, sobre o qual se funda todo o seu restante uso, e que é também totalmente independente de todas as condições da intuição sensível, é, pois, o princípio da unidade originária sintética da apercepção.” (Kant, 2001, p. 162-163)

3. ELEMENTOS DIALÉTICOS PARA A CRÍTICA DA LEGISLAÇÃO TRANSCENDENTAL

Como estamos tentando demonstrar, a legislação epistêmica vigente, longe de ser neutra e objetiva, está em grande parte enlaçada por linhas ideológicas e conceituais ainda provenientes da poderosa formulação da *Aufklärung* kantiana. Será no âmbito da filosofia clássica alemã que também encontraremos os pressupostos e avaliações que conduzem à superação das imposições transcendentais. Aos olhos de hoje, Hegel talvez tenha sido o filósofo que melhor traduziu os méritos e os dilemas da filosofia clássica alemã, em especial a complexa passagem do idealismo subjetivo ao objetivo.

Resgataremos, ainda que sucintamente, a interpretação de três excertos em que o filósofo dialético expõe as condições conceituais e sistemáticas para a superação de pontos cientificistas e subjetivistas da filosofia transcendental no âmbito da teoria do conhecimento. São eles: sua obra de estreia acadêmica, *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*¹³, de 1801 — especialmente a crítica às filosofias que adotam um princípio fundamental (*Grundsatz*) como alicerce dos seus sistemas; a *Fenomenologia do espírito*, de 1807 — especificamente os parágrafos referentes à extensão da experiência do conhecimento; e a *Ciência da lógica*, de 1812, notadamente exposições acerca da *doutrina do ser*.

O desafio hegeliano foi estabelecer como a razão, contrariando as formas epistêmicas da reflexão e do entendimento transcendentais, pode unificar sujeito e objeto numa única compreensão sistemática e lógica — chamada por ele de *absoluta* — sem retroagir à velha metafísica dogmática, ou seja, como assimilar os desenvolvimentos do idealismo sem cair no subjetivismo, dicotomias e ceticismo. Somos da interpretação de que vários elementos apontados nas obras de Hegel são sempre retomados na configuração dinâmica do seu sistema; no caso em questão, interessa-nos destacar a crítica aos postulados do *entendimento*, em particular à unilateralidade da *lógica da verdade* como aplicação do *princípio da identidade* e seus reflexos na configuração da *experiência possível*.

O pano de fundo ante o qual se desenrolam os argumentos hegelianos de 1801 será a superação da cisão proposta por Kant entre razão e sensibilidade como condição para o reestabelecimento da conexão entre o infinito e o finito, o incondicionado e o condicionado, entre o *Sein* (ser) e o *Dasein* (ser determinado). A consideração a ser feita é estabelecer como a razão — contrariando as formas da reflexão e do entendimento — pode unificar sujeito e objeto numa mesma compreensão absoluta sem retroagir à antiga metafísica. O caminho percorrido no *Differenzschrift* até levá-lo à crítica da concepção de um “princípio de uma filosofia na forma de uma proposição-de-fundo absoluta” (Hegel, 2003, p. 49) — como o *cogito*, o *princípio de razão suficiente*, o *Eu = Eu* etc. — estava baseado no fato de que as filosofias pós-críticas ainda não tinham superado o *entendimento* como estrutura subjetiva responsável pela unidade originária e suprema das categorias do conhecimento, dado que é a origem e a produtora das identidades abstratas e cisões cognoscentes.

O princípio do sistema de Fichte, que pretendia suplantiar o subjetivismo do sistema kantiano por meio da identidade entre o sujeito e o objeto através do “Eu absoluto”, continuava sendo, para Hegel, “o puro pensar de si mesmo”, o *Eu = Eu*, reproduzindo resultados iguais ao postulado que subjaz à dedução das categorias transcendentais. Isso porque, em ambos os autores, permanece a abdicação da razão pelo entendimento e a transferência da especu-

¹³ A partir de agora *Differenzschrift*.



Monumento em homenagem ao filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804), fundador da filosofia clássica alemã, em praça de Kaliningrado, Rússia. Outubro de 2015

lação para a cadeia das finitudes da consciência. O entendimento só consegue compreender o infinito como o somatório das suas limitações, não conseguindo, por isso, constituir-se em verdadeira identidade do particular com o processo da totalidade.

Para Hegel, a ideia de um fundamento último (*Grundsatz*) das capacidades cognoscíveis, tal qual o *entendimento transcendental*, apresenta insuficiências pelo fato de sua estrutura analítica ser configurada apenas pelo formalismo do *princípio da identidade*. O autor considera, pois, esse mecanismo limitado, uma vez que só possui capacidade de expressar as exigências da totalidade, do infinito e do não determinado no modo formal de proposições sujeito-predicado em um quadro de oposições. Por esse modo de raciocínio, sempre serão constituídas proposições ou de afirmações e ou de negações, conduzindo usualmente a inferências separadas e isoladas, seja como identidade positiva da síntese ou como diferença negativa da antítese, mas sempre como cisão e exclusão do contraditório, do indeterminado e do infinito. Portanto, incapaz de expressar a complexidade racional de uma verdadeira unidade entre sujeito e objeto.

O pensamento reflexivo assume a condição de pura identidade do entendimento, que pode ser correlacionado ao formalismo $A = A$, no qual A é princípio fundamental (*Grundsatz*) — o *entendimento transcendental*, o *Eu penso*, ou $Eu = Eu$ —, que, no choque com a diversidade indeterminada, estabelece composições intrínsecas em que A se irradia *ad infinitum*, como uma infinda reprodução de si mesmo, na qual a aparente multiplicidade das manifestações é apenas consequência da reafirmação da autonomia suficiente do próprio A ¹⁴. Nesse modo de raciocínio, as manifestações de pluralidade e de diversidade são apenas

¹⁴ Formalmente, ficaria assim: se $A = A$ é uma sentença qualquer, então $A = B$, $A = C$, $A = D$, $A = E$... também são sentenças, de modo que todo o universo de discurso da *lógica da verdade* será $\mathbb{U} = [(A = A) \rightarrow (A = B), (A = C), (A = D), (A = E) \dots \infty]$.

formas vazias que devem se encaixar na certeza de que já estão na identidade formal A . O sobrepor da identidade ($A = A$) à multiplicidade ($A = B$, $A = C$, $A = D$, $A = E$ etc.) é o modo pelo qual o entendimento reflexiona sua própria estrutura formal sobre o que lhe é diferente, tornando o outro subalterno à sua subjetividade.

Para Hegel, esse ordenamento é incapaz de proporcionar a compreensão que supere as cisões entre a forma lógica e o mundo sensível. Vai interpretar essa limitação intrínseca da reflexão como uma unidade constituída pela identidade formal do entendimento, constringendo a dinâmica da totalidade a uma opção analítica, em que suas partes fixas e separadas são apenas justapostas, reproduzindo exclusivamente a identidade inicial já contida na estrutura lógica subjetiva.

Entretanto, embora submetido aos ditames do entendimento e da reflexão, o pensamento racional não pode ser expresso unilateralmente, ao modo de uma unidade transcendental abstrata. Por sua natureza própria, a razão almeja sujeitar ao conhecimento o que ficou excluído da pura igualdade, isto é, o seu oposto, a desigualdade. Se a identidade abstrata é a unidade do puro pensar *a priori* de si consigo mesmo, então o seu oposto é o que está fora, justamente a não identidade, a “pura forma do não-pensar” (Hegel, 2003, p. 51).

Para o mero entendimento, a proposição $A = B$ não diz mais do que a primeira [$A = A$]; o entendimento compreende, a seguir, o ser posto de A e de B apenas como uma repetição de A , quer dizer, ele retém somente a identidade e abstrai do fato de que, na medida em que A é repetido ao ser posto em B ou como B , é posto um outro, um *não* A (Hegel, 2003, p. 52).

Em outras palavras, Hegel enfatiza o discernimento qualitativo entre a razão e o entendimento, dado que a identidade que é suficiente para o entendimento só pode acontecer plenamente se ela mantiver fora de si a diferença, isto é, só se caracteriza enquanto tal excluindo o contrário e se reafirmando nessa diferença. Sem esse outro que deve ser excluído, ela não seria o que é, e o que é só se faz valer enquanto identidade e verdade a partir da distinção do que não é. Isso quer dizer que o que marca e define a identidade é exatamente a diferença; a identidade do *entendimento* enquanto *lógica da verdade* só pode realizar-se plenamente se admitir um outro que deve ser negado. A identidade formal precisa diferenciar-se do outro para justificar e fornecer a verdade da identidade. Ora, então justamente esse outro que deveria estar fora da identidade é que constitui os parâmetros para a verdade da identidade formal, uma vez que se mostra necessário a sua própria afirmação, usurpando, em última instância, seus direitos unitários.

O fundamento $A = A$ representa a identidade e exprime a não contradição, mas na medida em que A tem necessidade de relação com um ser que não é o ser de A , com o não A , a contradição aparece como não identidade e se mostra tão necessária quanto a outra. Ambas são equivalentes lógicos na medida em que são interdependentes. Elas são as máximas expressões que se manifestam na forma de antinomias, expressões formais do choque da *razão* com o *entendimento*. De modo inicial, Hegel propõe o que podemos chamar de *bipartição do uno* ou *distinção dos idênticos*, $A = A$ e $A = \text{não } A$. Temos, portanto, a formulação que será retomada na *Ciência da lógica*, de 1812: *a identidade da identidade e da diferença*!¹⁵

¹⁵ Essa é a primeira formulação da identidade da identidade e da diferença: “ $A = A$ contém a diferença de A como sujeito e de A como objeto e, ao mesmo tempo, a identidade, tal como $A = B$ contém a identidade de A e de B , com a diferença entre ambos.” (Hegel, 2004, p. 51-52)

Wikimedia



O filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

O que Hegel destaca é que o sujeito social sempre esteve dentro da natureza das coisas, como vida histórica, e que o movimento objetivo da experiência do conhecimento é a resultante da relação sujeito-objeto. Achar que existam objetos realmente afastados, apartados e separados da vida histórica, social e cultural dos sujeitos cognoscentes é que seria uma abstração subjetiva

O erro fundamental pode ser então representado pelo fato de, na consideração formal, não se refletir na antinomia de $A = A$ e $A = B$. A uma tal essência analítica não subjaz a consciência de que o fenômeno puramente formal do absoluto é a contradição: uma consciência que só pode surgir quando a especulação parte da razão e de $A = A$ como identidade absoluta do sujeito e do objeto (Hegel, 2003, p. 53).

O alvo da crítica do jovem Hegel em 1801 é a elaboração do *eu absoluto* de Fichte, mas podem ser incluídos Descartes, Leibniz, Kant ou qualquer expressão que se prende às cadeias formais da reflexão analítica do *entendimento*. Ao dar tratamento lógico e gnosiológico à questão do postulado fundamental (*Grundsatz*), axioma primeiro do *entendimento transcendental*, Hegel procurou, por um lado, responder às objeções quanto ao conhecimento objetivo da totalidade (absoluto); por outro lado, deslocou o problema da unidade sintética do conhecimento *a priori* para o campo da vida cultural concreta. Essa abordagem afasta Hegel dos contemporâneos e funda outra gramática na superação das cisões do conhecimento.

4. O SABER COMO FENÔMENO: A EXTENSÃO DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Talvez o mais resistente artigo da legislação epistêmica iluminopositivista seja o que conforma o todo da compreensão científica somente à *experiência possível*, isto é, a amálgama *a priori* das determinações formais com as evidências, dados e fenômenos empíricos. O predomínio dessa concepção baseia-se na transferência mecânica da definição restrita

da experiência das ciências naturais e formais para as ciências humanas e sociais, ocasionando justamente a supressão de qualquer pressuposto, inclusive o histórico, na busca da objetividade instrumental, particular e abstrata, do fenômeno quantitativo. Na *experiência possível* da atual metodologia científica de cunho formal e naturalista, não há espaço para a historicidade.

O caminho percorrido por Hegel na *Fenomenologia do espírito* (FE) conduziu à transmutação da experiência dos limites concebidos pela estrutura subjetiva do *entendimento* para a vivência coletiva, reconfigurando a própria lógica do conhecimento ao entrelaçá-la aos desdobramentos objetivos da cultura (espírito) ao longo da história. Qualquer experiência do objeto é experiência para nós, isto é, já ocorre no quadro teórico que procede do sensível rumo ao conceitual. O percurso que vai do estranhamento inicial ao reconhecer a si mesmo no *ser do outro*, como próprio e familiar, é reconciliação que constitui o “trabalho do espírito”. Essa atitude coletiva de formação da cultura consiste numa experiência (*Erfahrung*) que experimenta a realidade e é ela própria real.

Na FE, Hegel utiliza o conceito de *consciência* como uma espécie de figuração que pretende exprimir o processo do conhecimento tal qual ocorre na própria compreensão daqueles que conhecem. Não se trata, pois, de qualquer estrutura subjetiva nem de psicologismo individual, mas do coletivo, do *Eu que é um Nós*. A questão-chave que se destaca é o significado para a própria consciência coletiva de experimentar-se nesse outro que é ela mesma. Como nós, que somos seres de linguagem e cultura, experimentamos o mundo objetivo, histórico, também forjado por linguagem e cultura? É essa experiência histórica exposta como fenômeno do próprio conhecer que conduz a investigação hegeliana.

Para Hegel, nesse processo, *a consciência distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele*. Distinguir, reconhecer-se e relacionar-se já implicam vínculos e nexos entre nós e o mundo. “O aspecto determinado desse relacionar-se — ou do ser de algo para a consciência — é o saber”. Há, porém, outro lado desse saber, o ser em si. “O lado desse Em-si chama-se verdade”. “Se investigarmos agora a verdade do saber, parece que estamos investigando o que o saber é em si” (Hegel, 2001, p. 69). Isso porque a consciência tem nela “dois momentos que incidem no interior do saber [...] conceito e objeto, ser-para-um-outro e ser-em-si-mesmo” (Hegel, 2001, p. 69-70). A verificação diz respeito, portanto, a se o conceito corresponde ao saber. Assim:

Caso os dois momentos não se correspondam nessa comparação, parece que a consciência deva então mudar o seu saber para adequá-lo ao objeto. Porém, na mudança do saber, de fato se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto; junto com o saber, o objeto se torna também um outro, pois pertencia essencialmente a esse saber. [...] Esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge um novo objeto verdadeiro* para a consciência, é justamente o que se chama experiência (Hegel, 2001, p. 71).

A consciência coletiva que quer ter certeza de si mesma tem por objeto o em si, mas o em si só pode ser conhecido tal como se apresenta para a consciência que experimenta. Por conseguinte, a consciência que experimenta faz a experiência: o em si do objeto é em si para nós. Não foi o objeto em si que provocou a mudança para adequar-se ao nosso processo de saber, mas a consciência que se *reverteu* e se modificou para abarcar o objeto para nós. É

Esse absurdo da ciência sem pensamento, sem cultura e sem história, presa exclusivamente às representações permissíveis da experiência abstrata, longe de ser determinado pelos aspectos objetivos do objeto, é na verdade condicionado por estruturas epistêmicas *a priori*, apartadas das verdadeiras exigências do mundo da vida. A evidência sem conceitos e teorias sustenta-se, portanto, em intuições empíricas sem valor de verdade agregada. A rigor, não existe ciência sem teoria, sem processo histórico e sem filosofia

um movimento que a consciência geral realiza consigo mesma, tanto no seu saber quanto no objeto experimentado, e desse movimento dialético um novo objeto verdadeiro surge. Assim, a essência da experiência em Hegel, portanto, é o processo lógico de transformação, de “*reversão da consciência*” coletiva (Hegel, 2001, p. 72), por isso mesmo se constitui num movimento dialético. Esse é o processo lógico da experiência que apreende o fenômeno histórico-social do conhecer.

O outro, o objeto exterior, é sempre algo para nós. A experiência da consciência coletiva é a própria experiência do saber, visto que sempre nos colocamos em relação recíproca com o que não é idêntico, os objetos, de maneira a instituir-nos tanto o instante do saber quanto o do objeto, e, assim, absorvidos nessa relação de simultânea oposição e complementariedade, examinamos a nós mesmos. O processo da experiência que Hegel apresenta é essencialmente negativa, isto é, nos põe diante de algo nunca repetido, sempre algo novo, estranho, alheio, o outro sobre o qual a experiência vai procurar saber. Porém, essa negatividade é produtiva e complementar ao saber. Essa é a experiência dialética.

A experiência que fazemos do novo objeto causa uma negatividade na consciência que altera as duas coisas: nosso saber e o próprio objeto experimentado. O que emerge desse processo é que passamos a compreender melhor a ele e a nós, isso implica que o objeto origi-

nário do qual partiu o processo não se sustentou e o novo objeto passou a conter a *dissolução* do primeiro. O novo objeto contém a verdade do anterior. Reconhecer a si mesmo no outro, essa é a transformação e reversão provocada pela experiência na consciência coletiva. Para Hegel,

o princípio da experiência contém a determinação infinitamente importante de que, para admitir e ter por verdadeiro um conteúdo, o homem mesmo deve estar nele; mais precisamente, a determinação de encontrar tal conteúdo em unidade com a certeza de si mesmo, e associado a ela (Hegel, 1995, p. 46-47).

O que Hegel destaca é que o sujeito social sempre esteve dentro da natureza das coisas, como vida histórica, e que o movimento objetivo da experiência do conhecimento é a resultante da relação sujeito-objeto. Achar que existam objetos realmente afastados, apartados e separados da vida histórica, social e cultural dos sujeitos cognoscentes é que seria uma abstração subjetiva. Ao objetivar a relação da experiência, Hegel destaca vínculos e nexos que não podem ser suprimidos desse processo, sob pena de que se abra mão da verdade da exposição. Supor que podemos experimentar objetos sem conhecê-los, sem as mediações do pensamento, da linguagem, da cultura e da história, “saber antes do saber”, seria como *aprender a nadar antes de arriscar-se na água*, como sentenciava o pensador dialético alemão.

Para os fins do nosso estudo, reconhecemos que a descrição dialética da experiência oferece uma contribuição justa, na medida em que possibilita a compreensão da experiência fenomenológica de todos os objetos, inclusive os histórico-culturais, superando os limites do “possível” tal qual determinado pela estrutura da subjetividade transcendental. Também proporciona afastarmos o pressuposto abstrato da neutralidade. O alargamento do conceito de experiência e a superação da ideia da coisa em si corroboram a construção do espaço teórico-linguístico em que os aspectos cognoscentes, éticos, estéticos e políticos se relacionam e ganham a dignidade da sua própria experiência e conhecimento, pleiteando seu lugar no panteão das ciências.

5. CONHECIMENTO E HISTORICIDADE NA *CIÊNCIA DA LÓGICA*

Talvez o elemento de maior repercussão e sucesso da atual legislação epistêmica iluminopositivista tenha sido aquele que separa definitivamente as elaborações das ciências particulares do pensamento filosófico, na esteira das cisões estabelecidas *a priori* entre o entendimento que conhece e a razão que pensa. O conhecimento, para ser científico, teria de se livrar da herança metafísica da filosofia, ou, o que é o mesmo, excluir o tratamento ontológico e privilegiar somente os aspectos epistemológicos, lógicos e metodológicos do conhecer.

Esse procedimento abstraiu da epistemologia a mais poderosa determinação do conhecimento: *o processo histórico como noção e sentido ontológico*. Ao resgatar a história não estamos fazendo referência à ciência particular da historiografia, embora também a perpassemos. Tratamos da história enquanto *ser histórico-social*, horizonte último das ocorrências dos eventos culturais, totalidade concreta da cultura, em que se apresentam as grandes obras do trabalho humano. A ciência, assim como qualquer feito humano em qualquer época, é igualmente trabalho da história, por isso também possui sua dimensão ontológica e, portanto, de interesse da teoria filosófica.

Ao se tornar fenômeno, o socialismo se negou enquanto representação universal abstrata, pois que se realizou no particular, mas, ao fazer esse movimento necessário, apenas executou o que estava determinado por sua lógica subjacente, a saber, exteriorizar-se, desdobrar-se na realidade, efetivar-se historicamente, construindo sua síntese a partir das múltiplas determinações do real

Os conceitos que ainda hoje compõem o domínio da ciência têm muita história, e por isso não é produtivo passar por eles de maneira imediata nem empírica. Há que elevá-los ao pensamento racional para descobrir suas determinações internas e externas. Muitos deles são categorias que surgiram e apareceram ao longo do tempo, estão expressas na história da filosofia e, à vista disso, também são fenômenos culturais objetivos e reais. Não convém serem descartadas como atavismo metafísico, mas podem ser tratadas na forma dialética, configurando a estreita relação da forma lógica com a histórica. Isso quer dizer que os conteúdos da lógica, sua matéria de conhecimento, não são separados dos problemas clássicos da ontologia, ou seja, eles também devem assumir a forma de uma lógica do ser (histórico-social).

Esse absurdo da ciência sem pensamento, sem cultura e sem história, presa exclusivamente às representações permissíveis da experiência abstrata, longe de ser determinado pelos aspectos objetivos do objeto, é na verdade condicionado por estruturas epistêmicas *a priori*, apartadas das verdadeiras exigências do mundo da vida. A evidência sem conceitos e teorias sustenta-se, portanto, em intuições empíricas sem valor de verdade agregada. A rigor, não existe ciência sem teoria, sem processo histórico e sem filosofia.

A *Ciência da lógica* (CL) pretende ser, entre outras coisas, o resgate da questão da cientificidade da ontologia, mas sem retroagir à antiga metafísica dogmática, isto é, deve suspender (*Aufheben*) — negar, conservar, elevar — as definições do entendimento para retomar em estágio superior a conexão entre ciência e filosofia. O pensar, então, como característica da razão, deixa de ser apenas a pura forma alheia ao conhecimento, mas adquire conteúdo e torna-se real à medida que se desloca dos mecanismos subjetivos para as condições históricas da cultura objetiva.

Ao adentrarmos no campo da CL, em que o objeto do saber e o método do conhecer não são distintos, os limites formais do aparelho lógico transcendental são dissolvidos pela dialética, gerando a contradição, que nada mais é que a expressão da totalidade do pensamento racional agindo na cognoscibilidade. Isso não significa que a formulação de juízos proposicionais no modo de sujeito-predicado deva ser abandonada, muito ao contrário. A identidade, a não contradição e a exclusão da terceira possibilidade continuam tendo sua

Qualquer contraposição ao socialismo chinês que alegue eventuais definições metodológicas a *priori* já declina de antemão do conteúdo realista, histórico e dialético próprio da teoria do socialismo científico

validade pertinente ao âmbito linguístico ao qual pertencem, a saber, o dos enunciados categóricos no quadro das oposições do entendimento. Como vimos, isso é suficiente para o escopo do senso imediato, fixo e comum. Entretanto, como o próprio Kant reconhece, as antinomias aparecem na *dialética transcendental* justamente pela necessidade de uma determinação que está para além das capacidades desse formalismo. Isso quer dizer que lógica formal e dialética não pertencem ao mesmo domínio cognoscente (Müller, 2004).

O domínio da CL é o dialético-especulativo, no qual são produzidas as mediações e interações entre ser e conhecer, objeto e sujeito, necessidade e liberdade, teoria e prática. O desafio é estabelecer, no âmbito do pensar científico convencional, uma lógica que seja prenhe de conteúdos,

permitindo elaborar para além da estrutura da subjetividade, que permita a dissolução do positivo imediato e formal através da relação com a negatividade da contradição, superando, assim, a identidade abstrata. Para Hegel (2017, p. 87-88),

a *contradição* deveria ainda mais ser apreendida e dita em uma proposição: “Todas as coisas são em si mesmas contraditórias”, e precisamente no sentido de que essa proposição, frente às [*sic*] demais, exprime, antes, a verdade e a essência das coisas [...], pois a identidade frente a [*sic*] ela [*contradição*] é apenas a determinação do imediato simples, do ser morto; mas a contradição é a raiz de todo o movimento e de toda a vitalidade; somente na medida em que algo tem dentro de si mesmo uma contradição, ele se move, tem impulso e atividade.

A nova identidade, dialética, será a *identidade da identidade e da diferença*¹⁶, que relaciona o que estava cindido no entendimento, absorvendo racionalmente as oposições pelo pensar que conhece o positivo em sua relação com a negatividade — e vice-versa —, e ambos desaguam na diversidade, perfazendo a totalidade concreta, o “saber absoluto” que, longe de ser o “saber de tudo”, é apenas o conhecer lógico do processo efetivo, no qual os conceitos se manifestam no real, fornecendo sentido e justificativa a seu próprio saber sistêmico. O percurso dialético que articula o sistema da totalidade concreta é, por sua natureza lógico-conceitual, uma totalidade de contrários, em que as particularidades se identificam nas suas diferenças.

Na terminologia hegeliana, assim como na marxista, o concreto não se reduz ao sensível, mas ao que é efetivo, ao real e, por isso, ao infinitamente múltiplo, à unidade do

¹⁶ “A análise do início daria, assim, o conceito da unidade do ser e do não ser — ou seja, em forma mais refletida, da unidade do ser diferente e do ser não diferente — ou da identidade da identidade e da não identidade.” (Hegel, 2016, p. 76)



Fachada da Universidade de Göttingen, na Alemanha. Fundada em 1734, no auge do Iluminismo, abraçou os ideais do movimento. Maio de 2005

diverso, à síntese de múltiplas determinações¹⁷. Por conseguinte, o conteúdo desse universal não é uma abstração, uma separação, como na tradição metafísica dogmática, ele é o concreto, o infinitamente concreto. Já o particular, por sua vez, é o que foi separado, é o abstrato, mas que contém em si a articulação com o universal, ao modo de identidade de contrários, isto é, como imanência do universal no particular. Será na articulação do particular que devemos encontrar o universal como totalidade concreta. O universal concreto enriquece sua síntese com a variedade e as diferenças dos particulares. Não há impedimentos racionais à conexão entre a riqueza e multiplicidade dos particulares e a abrangência do universal.

Por isso a necessidade de superar os obstáculos a expor esse conteúdo vivo e histórico. Nossas sentenças, orações, argumentos e formulações ainda estão apegadas à arquitetura epistemológica iluminopositivista, reproduzindo as mesmas disposições que não captam a totalidade dos movimentos da lógica da realidade. Essa é uma dificuldade real e reside aí parte das oposições e resistências às mudanças e transformações nas ciências e filosofia. Estamos enfrentando esse obstáculo compreendendo que, ao mudar a compreensão lógica, muda-se a compreensão dos conceitos, propondo, justamente, nova linguagem e gramática para uma nova teoria na exigência de um novo arcabouço epistêmico.

6. CONCLUSÃO

Compreendemos que o socialismo enquanto ideia é uma necessidade que brota das condições objetivas da história atual. Surge, a princípio, na transição do século XVIII ao XIX, com propostas igualitaristas em face dos processos revolucionários político francês e industrial inglês. Aparece, portanto, já integrada ao nascente mundo contemporâneo, repre-

¹⁷ "Um concreto, algo que contém em si diversas determinações." (Hegel, 2016, p. 80) Marx (1982), mais tarde, dirá algo bem semelhante.

A Universidade Renmin da China é a primeira instituição de ensino superior oficial fundada pelo Partido Comunista da China, com participação da prefeitura de Pequim e do Ministério da Educação, que a administra. Foto de janeiro de 2022



sentando as aspirações universais de igualdade e liberdade tão caras à cultura humana. De simples intenção utópica, logo evoluiu para uma teoria filosófica e científica no século XIX. A partir daí, por exigência de sua própria lógica interna, teve de efetivar-se na realidade objetiva, realizando-se e transformando-se em experiências reais e particulares já no século XX.

Essa transfiguração da teoria socialista, de concepção universal da cultura humana para experiências concretas do exercício do poder político, mostra todo o seu valor histórico e cognoscente, pois que trata da efetivação das condições sociais para um novo estado de direito, de propriedade e de vida política para os trabalhadores e cuja finalidade é a constante busca da superação dos limites de classe impostos pelo desgastado modo de vida burguês, abrindo condições para a construção de novas relações econômico-sociais para além do capitalismo. Para os pensadores dialéticos, desde então, interessa apresentar a unidade concreta do conceito de socialismo como síntese das mediações entre a subjetividade das nossas proposições em dado contexto e a objetividade das circunstâncias históricas com a qual nos defrontamos e a que temos de responder.

Isso quer dizer que o socialismo deixou de ser abstração universal e transformou-se em ideia concreta da cultura. Sua determinação fundamental é tornar-se objetiva, ganhar efetividade e existência nas sociedades. Ao se tornar fenômeno, o socialismo se negou enquanto representação universal abstrata, pois que se realizou no particular, mas, ao fazer esse movimento necessário, apenas executou o que estava determinado por sua lógica subjacente, a saber, exteriorizar-se, desdobrar-se na realidade, efetivar-se historicamente, construindo sua síntese a partir das múltiplas determinações do real. O socialismo só pode executar suas potencialidades, isto é, ser ato, na realidade concreta. Sua teoria só se desenvolve na prática social. Sua Ideia só existe na história.

O argumento aqui apresentado vai no sentido de justificar que a experiência histórica do socialismo chinês não deve nada à ideia do socialismo, sendo, ao contrário, o próprio desenvolvimento do seu conceito concreto, pois que opera sua lógica ao construir-se na progressão para a efetividade, e não fora dela. Por esse pressuposto dialético, qualquer contraposição ao socialismo chinês que alegue eventuais definições metodológicas *a priori* já declina de antemão do conteúdo realista, histórico e dialético próprio da teoria do socialismo científico.

Trata-se de questão-chave para compreender a relação teoria-prática e a transição programa-realidade. Em ambos os casos, temos de conjugar a mediação da totalidade das tarefas históricas com a resolutividade dos fenômenos imediatos. Ou o programa socialista aparece por dentro dos modos fenomênicos particulares a cada formação histórico-social, como identidade da totalidade do conceito com o particular das exigências do real, ou será apenas uma simples vontade subjetiva e imediata do puro pensamento abstrato. Ou seja, será a derrota perante o adversário mais poderoso e entranhado no senso comum. O temor das contradições, mediações, transições e conciliações teóricas e políticas só ocorre em sujeitos epistêmicos aquém da dialética e do socialismo científico. Somente forças vulgares e alheias à realidade concreta fantasiam a resolução imediata de questões históricas.

Para Jabbour (2021, p. 120), no Ocidente, o debate sobre a caracterização da economia chinesa como *socialismo de mercado* ou *capitalismo de Estado*

[v]em ocorrendo em um problemático ambiente político e intelectual no qual a lógica dialética e o “historicamente construído” dão lugar a juízos de valor e visões de socialismo muito próximas de formas utópicas e carregadas do chamado “dever-ser” positivista. Nesse aspecto, o debate não ocorre em um ambiente saudável, no qual a rigidez conceitual e histórica é métrica regedora da discussão.

A “rigidez conceitual” não consegue interpretar que conceitos constituintes do atual momento da construção do socialismo chinês, como *socialismo de mercado* e *relação público-privado*, expressam sínteses da sua formação econômica que associam vários modos e relações de produção distintos e que representam diferentes e específicas constituições sociais, em clara unidade de contrários. Quem pensar “socialismo e mercado”, “público e privado” sem levar em consideração a história viva da formação econômico-social do território chinês não vai entender nada nem do socialismo nem de dialética e muito menos do materialismo histórico.

O socialismo, como teoria que se manifesta no movimento real, forjou seu modo histórico na China como exercício do poder político dos trabalhadores que executa as transformações infraestruturais na conformação de avançadas cadeias produtivas, lançando mão de formas superiores de planejamento, como a NTP, que proporciona a superação da dicotomia entre o planejamento centralizado estatal e a descentralização do mercado privado, viabilizando a fusão entre macro e microeconomia e subordinando a contabilidade das firmas a uma nova contabilidade de interesse social — como já preconizava Ignácio Rangel (2005) na primeira teoria do projetamento. Tudo isso possibilita intervenções rápidas, efetivas, eficazes e racionais em todo o território chinês, representando a vultosa compreensão que o poder político socialista tem das mediações entre o social, o trabalho e a natureza.

Somente
forças vulgares
e alheias à
realidade
concreta
fantasiam
a resolução
imediata de
questões
históricas

Assim, por exemplo, a noção de equilíbrio da teoria macroeconômica liberal, conceito esse emprestado das ciências físicas e que reafirma a submissão da economia às ciências naturais e formais — tal qual prevê a atual legislação epistêmica iluminopositivista —, é derogada entre os planejadores chineses. Segundo Jabbour¹⁸, a complexa planificação na grande nação oriental começa por implantar o desequilíbrio para, a partir daí, gerar soluções que em uma situação de equilíbrio abstrato não aconteceriam. A China passa de desequilíbrios a desequilíbrios, sempre aproveitando os fluxos e contrafluxos a fim de antecipar os pontos-chave para prover inovações necessárias. Isso só é possível em uma ciência social em que a lógica da identidade foi restringida e a contradição assumiu o lugar como princípio da racionalidade.

O raciocínio estabelecido pela NTP dispõe de determinações conceituais para superar a cisão entre os ganhos epistêmicos e a libertação social, suplantando a separação entre essas duas dimensões, a teórico-técnica e a prático-emancipatória, questionando as bases “positivas” e de “neutralidade” das ciências ocidentais. Cabe-nos, portanto, tomar as conclusões teóricas que alicerçam a experiência chinesa em proveito das ciências humanas e sociais em nações meso-ocidentais, como o Brasil. Entretanto, para isso necessitamos, antes, de um novo modo de validação científica que exceda os atuais limites da legislação epistêmica ainda vigente.

* Doutor em Filosofia, professor do Colégio Universitário da Universidade Federal do Maranhão (Colun-UFMA) e diretor científico da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (Fapema).

► Texto recebido em 31 de outubro de 2024; aprovado em 31 de janeiro de 2025.

18 “O poder político [chinês] pressupõe dialeticamente que o processo de desenvolvimento salta de um ponto de desequilíbrio a outro. [...] Os empecilhos que apareceram no caminho do desenvolvimento só podem ser superados com mais desenvolvimento. As contradições, as negatividades necessárias, são o motor que faz avançar o aprimoramento conceitual e a otimização política do socialismo.” (Jabbour; Capovilla, 2024, p. 19)

ARISTÓTELES. **Órganon**: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2005.

CAPOVILLA, Cristiano. Os dispositivos de dominação neocolonial e o ocaso das humanidades. **Princípios**, v. 39, n. 159, p. 307-320, jul.-out. 2020.

_____. PALÁCIO, Fábio. Visões da pandemia: as teses de Giorgio Agamben como idealizações do Ocidente. **Princípios**, v. 40, n. 160, p. 24-59, fev. 2021.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1994.

HEGEL, Georg W. F. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2003.

_____. **Ciência da lógica**: 1. A doutrina do ser. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Ciência da lógica**: 2. A doutrina da essência. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.

_____. **Fenomenologia do espírito**. 6. ed. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2001.

JABBOUR, Elias; CAPOVILLA, Cristiano. Challenging Western Marxism. Socialism and “new projectment” in today’s China. **World Marxist Review**, v. 2, n. 2, p. 1-24, 2024a.

_____. Pressupostos dialéticos acerca do socialismo e projetamento na China de hoje. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 33, n. 3, p. 1-24, 2024b.

JABBOUR, Elias; GABRIELE, Alberto. **China**: o socialismo do século XXI. São Paulo: Boitempo, 2021.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LOSURDO, Domenico. **Liberalismo**: entre civilização e barbárie. São Paulo: Anita Garibaldi, 2006.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. Para a crítica da economia política. In: _____. **Para a crítica da economia política; Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes**. São Paulo: Abril Cultural, 1982. p. 1-132.

MÜLLER, Marcos L. A contradição dialética e a sua resolução no fundamento. In: _____. **Ensaaios filosóficos I: entre Marx e Hegel**. Campinas: Phi, 2004. p. 223-245.

PALÁCIO, Fábio; CAPOVILLA, Cristiano. Posverdad: etapa suprema de la postmodernidad. In: MANCINAS-CHÁVEZ, Rosalba; CARDENAS RICA, Maria Luisa (Coord.). **Medios y comunicación en tiempos de posverdad**. Madrid: Editorial Fragua, 2021. p. 183-203.

RANGEL, Ignácio. Elementos de economia do projetamento. In: _____. **Obras reunidas**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005. v. 1, p. 355-446.

RAWLS, Jonh. **Uma Teoria da Justiça**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2008.