

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

herivelto p. souza

a vida e as fontes da normatividade:  
por uma história natural do conceito

são paulo  
2010

herivelto p. souza

a vida e as fontes da normatividade:  
por uma história natural do conceito

tese apresentada ao programa  
de pós-graduação em filosofia  
do departamento de filosofia  
da faculdade de filosofia,  
letras e ciências humanas da  
universidade de são paulo,  
para obtenção do título de  
doutor em filosofia, sob a  
orientação do prof. dr. joão  
vergílio gallerani cutter

são paulo  
2010

*Wäre es richtig zu sagen, in unsern  
Begriffen spiegelt sich unser Leben?  
Sie stehen mitten in ihm.*  
Ludwig Wittgenstein

*Die Begriffe sind etwas Lebendiges, folglich  
auch etwas bald Wachsendes, bald  
Schwindendes: auch Begriffe sind eines  
elenden Todes gestorben. Sie wären im  
Gleichnisse erst als Zellen zu bezeichnen,  
mit einem Zellen-Kern und einem Leibe  
herum, der nicht fest und — — —*  
Friedrich Nietzsche

## agradecimentos

a maria carolina, pelo amor intenso e cuidadoso; meus pais, everilda e heriberto, pelo apoio constante; meus irmãos, humberto, heraldo, herbênia e hortênsia, pelo carinho; abigail e wilson, gabriela, cecília e joão lucas, minha segunda família; meus avós, lucas e djanira, pela torcida a distância; tia ana; tia zaíra e jorge; fátima; guiomar e aroldo; toni e luciana; luís fernando e juliana; geo e patrícia; prof. joão vergílio, pela disponibilidade e abertura; prof. vladimir safatle; prof. christian dunker; prof. vittorio morfino; prof. hılan bensusan; prof. marcelo carvalho e prof. caetano plastino, pela arguição no exame de qualificação; cris borgoni e césar; Fábio franco; silvio carneiro, silvana ramos; ronaldo manzi; giovane rodrigues; ricardo ploch; fernando facó; gabriel peters; alex calheiros; colegas do latesfip, em particular o grupo canguilhem; maurício saboya, luciano, raquel krempel, tiago tranjan; newton júnior; thiago; fernando testa, andré prevatto, ana emília e felipe; maria helena, marie e todas da secretaria, pela atenção; à CAPES, pela bolsa.

## resumo

SOUZA, Herivelto. *a vida e as fontes da normatividade: por uma história natural do conceito*. 2010. 220f. tese (doutorado) – faculdade de filosofia, letras e ciências humanas. departamento de filosofia, universidade de são paulo, são paulo, 2010.

A posição filosófica chamada de externismo semântico caracteriza-se pela tese segundo a qual a individuação do conteúdo de estados mentais deve recorrer a fatores que não podem ser localizados na região geralmente circunscrita pela noção mesma de “mente”. Tal tese implica, em todo caso, que a suposta interioridade da vida psicológica não se basta para tornar inteligível as condições de possibilidade que o pensamento conceitual requer. Assim, se fatores externos aos indivíduos são vistos como desempenhando uma contribuição decisiva na própria determinação de seu conteúdo mental, isto é algo que torna necessário compreender em que sentido mente e mundo podem ser tomados como intrinsecamente relacionados. A aposta teórica do presente trabalho é a de que apenas uma concepção da individuação liberada dos grilhões substancialistas permite fornecer um solo ontológico fértil para uma teoria externista do conceito. Daí que a noção de triangulação, que Donald Davidson forjou para dar conta de alguns fatores cruciais na gênese da conceitualidade, seja lida a partir de filosofias que ressaltam o caráter decisivo da vida como referencialidade fundamental do conceito. Logo, é na ordem vital que se busca dissolver os impasses ligados à origem da normatividade e à dualidade entre interno e externo, oposição a partir da qual a subjetividade desde muito tempo tem sido pensada.

palavras-chave: normatividade; vida; conceito; naturalismo; mente.

## abstract

SOUZA, Herivelto. *life and the sources of normativity: a natural history of concept*. 2010. 220p. thesis (doctoral) – faculdade de filosofia, letras e ciências humanas. departamento de filosofia, universidade de são paulo, são paulo, 2010.

The philosophical position called semantic externalism is characterized by the thesis according to which the individuation of the content of mental states must make reference to traits that cannot be placed inside the sphere usually circumscribed by the very notion of “mind”. Such a thesis implies, anyway, that the supposed interiority of the psychological life is not enough to make intelligible the conditions that conceptual thought requires. If factors external to individuals are seen as entertaining a decisive contribution in the very determination of their mental content, that is makes it necessary to understand in what sense mind and world can be taken as intrinsically related. The theoretical bet of the present thesis is that only a conception of individuation free from the substantialist commitments can provide a fertile ontological ground to an externalist theory of the concept. In this sense, the notion of triangulation, that Donald Davidson has forged to explain some crucial elements in the genesis of conceptuality, is read from the standpoint of philosophies that highlight the decisive character of life as fundamental referentiality of the concept itself. So, it is in the vital order that some deadlocks concerning the origins of normativity and the inner outer duality – structural opposition under which from a long time subjectivity is thought upon, are dissolved.

key words: externalism; triangulation; normativity; individuation; life.

## sumário

introdução	01
parte I: conceito e conteúdo	17
cap. I - a natureza e as normas	
1. o normativo e o natural	18
2. naturalismo e psicologismo	48
cap. II - a natureza e os conceitos	
1. o natural e o conceitual	73
2. o externismo como história natural do conceito	87
"zwischenbetrachtung"	107
parte II: conceito e vida	127
cap. III - normas vitais e normas conceituais	
1. pensar o patológico	128
2. filosofia biológica das normas	143
cap. IV - a natureza e os conteúdos	
1. percursos da dessubstancialização	168
2. ontogênese como filosofia primeira	181
conclusão	200
referências	202

## abreviações:

BERGSON, Henri

EC – *L'évolution créatrice* [BERGSON, 1907]

CANGUILHEM, Georges

NP – *Le normal et le pathologique* [CANGUILHEM, 1966]

KANT, Immanuel

KrV – *Kritik der reinen Vernunft* [KANT, 1998]

McDOWELL, John

M&W – *Mind and World* [McDOWELL, 1996]

NIETZSCHE, Friedrich

FP – *Nachgelassene Fragmente* (Fragmentos póstumos) [NIETZSCHE, 1988]

QUINE, W. V. O.

W&O – *Word and Object* [QUINE, 1960]

SIMONDON, Gilbert

ILFI – *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* [SIMONDON, 2005]

WITTGENSTEIN, Ludwig

PU – *Philosophische Untersuchungen* [WITTGENSTEIN, 1953]



## introdução

*Die Entzauberung des Begriffs ist  
das Gegengift der Philosophie.*

Theodor W. Adorno

§1. “Begriff” ist ein vager Begriff.”<sup>1</sup> Com esta anotação, datada de 13 de abril de 1944, Wittgenstein parece querer apresentar<sup>2</sup> um problema que surge a partir de reflexões cujo o contexto maior gira em torno do que ele mesmo chamava de “fundamentos da matemática”. Este sintagma claramente ressoa a influência de Frege e Russell, mas apenas para registrar a torção decisiva pela qual a noção de fundamento passa a partir de então:<sup>3</sup> lá onde a filosofia buscava dar fundamentos lógicos à aritmética, e daí a toda a matemática, Wittgenstein afirma que ela “não deve de modo algum interferir [*antasten*]”, pode “apenas descrever”, já que tampouco pode fundamentar, ou seja, “ela deixa tudo como está. Deixa também a matemática como está” (PU, §124). Nesse aspecto, o trabalho sobre os fundamentos da matemática – bem como aquele, análogo, “que às vezes se gostaria de chamar de metapsicologia” (TS 213, p. 505)<sup>4</sup> – não difere significativamente do próprio trabalho filosófico, que se poderia condensar como a tentativa de desfazer “confusões conceituais” [*Begriffsverwirrungen*]<sup>5</sup> através de “apresentações perspicuas”

---

1 WITTGENSTEIN, MS 124, p. 192 (a data aparece na p. 188); cf. também MS 127, p. 154. As referências são feitas conforme a catalogação de von Wright que consta no *Nachlass*, com exceção das citações do TLP e das PU.

2 Glock caracteriza observações como esta de “descrições sinópticas, nas quais truísmos gramaticais são reunidos e relacionados a um determinado problema filosófico” (1998, p. 168).

3 Menções explícitas a Frege e Russell aparecem em diversos momentos; em uma que trata especificamente da questão do fundamento, Wittgenstein afirma: “Wozu braucht die Mathematik eine Grundlegung?! Sie braucht sie, glaube ich, ebensowenig, wie die Sätze über physikalische Gegenstände, oder Sinnesdaten, eine *Analyse*. Wohl aber bedürfen die mathematischen sowie jene andern Sätze einer Klarlegung ihrer Grammatik. Die *mathematischen* Probleme der sogenannten Grundlagen liegen für uns der Mathematik so wenig zu Grunde, wie der gemalte Fels einer gemalten Burg. Aber wurde die Fregesche Logik durch den Widerspruch zur Grundlegung der Arithmetik nicht untauglich? Doch!” (MS 163, pp.3v-4v)

4 Sobre o “isomorfismo” entre fundamentos da matemática e filosofia da psicologia, cf. BAKER & HACKER, 1985, cap. I. Eles notam, p. ex., como Wittgenstein considerava haver uma estreita analogia entre behaviorismo e finitismo: “Finitism und Behaviourism sind ganz ähnliche Richtungen. Beide sagen: hier ist doch nur... Beide leugnen die Existenz von etwas, beide zu dem zweck, um einer Verwirrung zu entrinnen.” (MS 121, p. 89r)

5 Cf. WITTGENSTEIN, PU II, §XIV. Uma outra formulação, semelhante, diz: “Das philosophische Problem ist ein

[*übersichtlichen Darstellungen*]<sup>6</sup> daquilo que está em questão. Entretanto, se a noção mesma de conceito é vaga, não seria necessário admitir que são os próprios conceitos que se prestam a confusão, ou seja, que o trabalho de ordenação de nossos conceitos é um esforço fadado ao fracasso, e a filosofia é uma tarefa inócua?

Responder afirmativamente a tal questão seria operar um deslize que atropelaria o movimento das reflexões wittgensteinianas, na medida em que traça uma implicação entre vagueza e confusão ou desordem que não está presente em suas notas. Antes, é preciso verificar em que sentido a problemática do conceito é convocada, ou melhor, como ela emerge a partir da interrogação sobre o papel das proposições na matemática. Se o tema das matemáticas é extremamente vasto, atravessando longas porções da obra wittgensteiniana, no contexto que nos interessa, as reflexões envolvem, entre outras questões, o sentido de noções como prova, cálculo e as regras de inferência. Subjacente a tais elementos está a questão central: o caráter normativo da matemática, ou, segundo a expressão wittgensteiniana, a força compelidora do “*mathematische Muß*”. O termo é herdado de observações que remontam a pelo menos sete anos antes, por volta de 1937, quando Wittgenstein se questionava acerca do caráter “compulsório”, “inexorável” da necessidade da lógica, comparando as leis da inferência às leis sociais, e trazendo a imagem da rigidez cinemática do funcionamento maquinico para pensar “a dureza do deve[r] lógico” [*die Härte des logischen Muß*] (MS 119, p. 26). O que tal imagem – a de um regime de operação segundo o qual os movimentos já estariam totalmente determinados – permite ilustrar não é tanto um automatismo que existiria na base de nosso modo lógico de pensar; antes, ela mostra como, dadas circunstâncias determinadas – um certo conjunto de práticas –, a inexorabilidade de uma inferência ou de uma lei lógica é efeito de um modo inexorável, rígido de aplicar ou seguir uma regra. De fato, esse caráter mecânico do pensamento lógico, p modo automático de operar com números ou equações, calcular, tudo isso é produto de um esforço de aprendizagem, como quando decoramos a tabuada, por exemplo. Ora,

o que chamamos “contar” é uma parte importante das atividades de nossas vidas. O contar, e calcular, não é – p. ex. – simples passatempo. Contar (e isso quer dizer: contar *assim*) é uma técnica que é utilizada diariamente na mais diversas performances [*Verrichtungen*] de nossas vidas. E por isso aprendemos a contar como aprendemos: com

---

Bewußtsein der Unordnung in unsern Begriffen, und durch Ordnen derselben zu heben.” (TS 213, p. 421)  
6 Cf., p. ex., WITTGENSTEIN, PU §122ss.

interminável prática, com exatidão impiedosa; [...]” (WITTGENSTEIN, TS 222, p. 6)

Colocando de maneira esquemática, pode-se dizer que já é possível ver dois elementos importantes em jogo, duas questões que iriam ainda ocupar as reflexões de Wittgenstein por bastante tempo. Um ponto consiste no *caráter regrado das práticas*, regras que devem ser dominadas pelos participantes, por aqueles que se engajam nas atividades de calcular, contar, extrair inferências, etc. É a partir de um modo próprio de portar-se, exigido pelo seguimento da regra, que o recurso à palavra *técnica* nos escritos wittgensteinianos desse período ganha sentido. Trata-se de enfatizar, pois, o exercício de colocar em operação, de maneiras determinadas, algumas capacidades típicas, que são compartilhadas por uma certa forma de vida. Assim, pode-se considerar que técnicas são modalidades do agir que se consolidam mais ou menos difusamente entre seres que vivem de uma maneira muito similar. E aqui entra o segundo elemento: o *caráter regular das práticas*, o fato de elas constituírem costumes. Afinal, nesse âmbito que se quer descrever, as regras não surgem do nada, não simplesmente são instituídas ao bel prazer de um legislador; são regras que têm um propósito e um sentido para a maneira como vivem aquelas pessoas que as seguem. Assim, é significativo notar como ambos aspectos do caráter normativo da lógica aparecem (o mesmo vale para a matemática): Wittgenstein, por exemplo, sugere que onde se vê as leis da lógica como uma espécie de 'essência' do pensamento, se veja antes como tais leis mostram a técnica de pensar.<sup>7</sup> Em outra passagem, bastante semelhante, a mesma questão lhe permite trazer à tona a questão dos hábitos, dizendo: “as leis da lógica são certamente a expressão de 'hábitos de pensamento' [*Denkgewohnheiten*], mas também do hábito de pensar. Isto é, pode-se dizer, elas mostram: como os humanos pensam e também o que os humanos chamam “pensar”.” (MS 118, p. 80r) Ora, hábitos não são tipos de práticas exaustivamente cercadas por regras, mas justamente formas pelas quais se age e que são dotadas de uma certa naturalidade, para as quais apenas em situações particulares se enunciam normas. Mesmo o aprendizado de hábitos é algo que muitas vezes passa pela imitação, e não por ensinamentos ou ordens explícitas. Enfim, o habitual remete a costumes que constituem um

---

7 “Die Sätze der Logik sind 'Denkgesetze', 'weil sie das wesen des menschlichen Denkens zum Ausdruck bringen' – richtiger aber: weil sie das Wesen, der Technik, des Denkens zum Ausdruck bringen, oder zeigen. Sie zeigen, was das Denken ist, und auch Arten des Denkens.” (WITTGENSTEIN, TS 221, p. 214)

modo de viver; não à toa, o termo *gewöhnlich* aparecerá nas PU como adjetivo de *Leben*.<sup>8</sup>

Como é possível perceber, as duas questões são no fundo apenas uma; pois se é verdade que as regularidades por si só não permitem explicar o caráter normativo dos jogos de linguagem, tampouco as regras elas mesmas conseguem tornar inteligível sua gênese. Os dois aspectos andam juntos<sup>9</sup>, uma vez que estão intimamente implicados quando se trata de mostrar usos, aplicações, técnicas. Mas no lugar de enfatizar a oposição, ou a ruptura, entre regular e regrado, entre repetitivo e normativo, Wittgenstein sugere que faz mais sentido pensar em uma passagem, no qual um tipo de prática surge, talvez a partir de uma injunção ou uma ordem que dá ensejo a uma atividade de reproduzir regularidades, por exemplo, através de um treino. Consideremos a seguinte passagem:

Um primeiro passo [*Vorstufe*] em direção à ação segundo uma regra seria algo como o prazer em simples regularidades, como o bater simples ritmos ou desenhar ou considerar [*betrachten*] simples ornamentos. Poder-se-ia então treinar [*abrichten*] a seguir a ordem: “desenhe algo regular”, “bata regularmente”. E aqui novamente se deve representar uma técnica determinada. (WITTGENSTEIN, MS 164, pp. 130-131)

Assim, parece ser imperativo conceber que regras emergem a partir dos ritmos e formas que permeiam a vida. O fato de reservarmos um termo específico para os treinos que realizamos com animais de estimação – adestramento – não deve obscurecer as semelhanças que aí existem: no fundo de nossas práticas com regras devem estar disposições ao treino que compartilhamos com outras formas de vida. Afinal, se levarmos em conta aquilo que Wittgenstein chamava às vezes de “regras muito simples”, é possível ver que são técnicas miméticas que estão em jogo, maneiras de reproduzir fenômenos que assumem o estatuto de *exemplares*. É nesse sentido que “o emprego da palavra “regra” é entrelaçado [*verwoben*] com o emprego da palavra “mesmo”.” (MS 124, p. 162) Podemos seguir regras porque somos capazes de reconhecer semelhanças, conformidades, porque, enfim, conseguimos notar e apontar elementos similares, agrupá-los segundo aspectos convergentes, segundo as necessidades que a vida nos impõe.<sup>10</sup>

Mas porque esse tipo de questão aparece no contexto de uma reflexão acerca dos

---

8 Cf, p. ex., PU §108 e §156.

9 “Ich möchte darstellen können, wie es kommt, daß die Mathematik jetzt uns als die Beschreibung eines Naturreiches (des Zahlenreiches etwa), jetzt als ein System von Konstruktionen erscheint.” (WITTGENSTEIN, MS 125, pp. 18r-18v)

10 Sobre regularidade e o papel dos exemplos, considerações decisivas são feitas nas seções em torno de PU §208.

fundamentos da matemática? O fato de Wittgenstein alternar considerações sobre regras e práticas especificamente matemáticas com notas extremamente amplas sobre o seguimento de regras em geral<sup>11</sup> parece indicar o sentido que ele quer dar à noção de fundamento: em última instância, o fundamento da matemática é, não a lógica ou qualquer coisa equivalente, mas o modo como vivemos, as maneiras de pensar que desenvolvemos, as técnicas que empregamos para fazer coisas, como construir habitações ou enumerar objetos. Talvez não seja descabido pensar que esta seja uma maneira de se confrontar com uma certa recorrência do platonismo em matemática, com uma concepção difusa de que os números espelham alguma ordem cósmica maior.<sup>12</sup> Dessa forma, a pergunta sobre o caráter inexorável do “mathematische Muß” é uma pergunta sobre a normatividade desse jogo de linguagem particular que é a matemática; e quanto a isso, a seguinte afirmação de Wittgenstein é ilustrativa: “o que digo resulta nisto, que a matemática é *normativa*. Mas “norma” não significa o mesmo que “ideal”.” (MS 124, p. 169) Com efeito, norma não implica qualquer referencialidade a algum ente metafísico que assuma o papel do mundo das ideias platônico. O 'deve' que subjaz às operações matemáticas está inscrito na maneira compulsória como regras são seguidas, é um aspecto sobressalente de nossas técnicas de operar com números, equações, etc: chegamos aos mesmos resultados, pois aprendemos a assumir “uma atitude bem determinada diante de um erro de cálculo // diante de um desvio da norma [*Abweichung von der Norm*]” (id., *ibid.*).

Entretanto, seria incidir em mera abstração abordar a matemática ou qualquer outra prática pinçando isoladamente uma técnica, ou uma norma, desvinculando-a do ambiente<sup>13</sup> no qual ela faz sentido. Ora, assim como uma técnica nunca desempenha seu papel separada de

---

11 “Der Begriff der Regel zur bildung eines unendlichen Dezimalbruchs ist – natürlich – kein spezifisch mathematischer. Es ist ein Begriff in Zusammenhang mit einer bestimmten *Tätigkeit* um menschlichen Leben. Der Begriff dieser Regel ist nicht mathematischer als der, der Regel zu folgen. Oder auch: dieser letztere ist nicht weniger scharf definiert als der Begriff so einer Regel selbst: – Ja, der Ausdruck der Regel und sein Sinn ist nur ein Teil des Sprachspiels: 'der Regel folgen'. Man spricht mit dem gleichen Recht allgemein von solchen Regeln, als von den Tätigkeiten, ihnen zu folgen.” (Wittgenstein, MS 127, pp. 62-63)

12 Como se percebe, “platonismo” funciona mais como um rótulo relativamente vago do que como uma referência cerrada à filosofia de Platão, e nesse sentido o rótulo é mais ou menos adequado dependendo de cada caso. De qualquer maneira, se trata apenas de caracterizar uma posição recorrente que pode também ser caracterizada assim: “a mathematical proposition has truth and meaning regardless of human rules or use. There is an under- (or over-) lying mathematical reality which is independent of our mathematical practice and language and which adjudicates the correctness of that practice and language.” (GERRARD, 1996, p. 172)

13 Wittgenstein usa por diversas vezes o termo *Umgebung* para mostrar a importância de circunstâncias, adjacências, arredores, para a determinação de conteúdo, ou melhor, como condição de possibilidade para que determinadas práticas tenham aquele sentido.

técnicas a ela relacionadas, também cada norma envolve um contexto de normas interligadas, pois usos se conectam, são derivados uns dos outros, dão oportunidade para que novas aplicações sejam inventadas, evocam outras regras. Por exemplo, ainda no caso da matemática, é difícil imaginar as operações fundamentais sem que uma esteja referenciada na outra (adição, subtração, multiplicação, divisão – operações que se entrelaçam). Nesse sentido, em uma passagem que condensa diversos pontos, Wittgenstein faz as seguintes colocações:

Nós dizemos: “Se você efetivamente segue a regra ao multiplicar, *deve* chegar ao mesmo [resultado].” Ora, se isto é apenas a maneira algo histórica de expressar do discurso universitário, então ela não precisa nos interessar muito.

Ela é, contudo, a expressão de uma atitude para com a técnica de cálculo, a qual se mostra por toda parte em nossa vida. A ênfase no *deve* corresponde apenas à inexorabilidade desta atitude tanto para com a técnica de calcular, quanto para inumeráveis técnicas afins [*verwandten*].

O *deve* matemático [*mathematische Muß*] é apenas outra expressão do fato que a matemática forma [*bildet*] conceitos.

E conceitos servem para apreender. [*Und Begriffe dienen zum Begreifen.*]

Eles correspondem a um determinado manejo [*Behandlung*] de situações.

A matemática forma uma rede de normas. (MS 124, pp. 180-181)

A discussão sobre os conceitos em Wittgenstein está intimamente vinculada à discussão sobre normatividade. É significativo, por exemplo, que numa passagem como esta ocorra um deslocamento de “a matemática forma conceitos” para “a matemática forma uma rede de normas”. É possível estabelecer uma relação de sinonímia entre conceitos e rede de normas? Uma resposta adequada dependeria do esclarecimento do que se entende por sinonímia; o que está claro, no entanto, é que conceitos são ininteligíveis sem um ambiente normativo. Conceitos fazem parte de técnicas, ou melhor, são eles mesmos técnicas empregadas nos jogos de linguagem da matemática, bem como em inumeráveis outros. Se uma técnica é um modo de operar, cada conceito carrega consigo um conjunto de usos, de manejos para lidar com diversas situações. Cada palavra, cada termo que tem um uso no contexto de uma determinada prática assume o caráter de um conceito. A apreensão que os conceitos permitem está assentada sobre a inscrição das normas que tais conceitos carregam, é isto que possibilita que o recurso a um conceito circunscreva um fenômeno, veicule um conteúdo determinado, permita que quem o apreende possa manejá-lo.

Todavia, conceitos adquirem diferentes caracteres segundo os diferentes jogos de

linguagem que se leve em consideração. E é isso que lhes confere o aspecto de vago. De fato, conceito não é um conjunto cujos componentes são completamente homogêneos. Enquanto na matemática ou na lógica sua determinidade é mais realçada, pois eles apresentam uma característica maior de inexorabilidade, de dureza, em outros jogos de linguagem, é fundamental para sua eficácia técnica, para seu manejo de situações, uma maior maleabilidade. Assim, ao afirmar que “a palavra conceito é completamente vaga [*ganz und gar zu vag*]”, Wittgenstein prossegue dizendo que “a matemática nos ensina a operar com conceitos de novas maneiras, ela muda o tipo e o modo de nosso trabalho conceitual [*Begriffsarbeit*].” (MS 124, pp. 147-148) Os conceitos matemáticos são análogos aos conceitos que usamos em qualquer outro jogo de linguagem; porém é necessário não perder de vista suas especificidades, o novo modo de operar que eles inauguram, como a exatidão numérica, por exemplo. E dependendo da distância com a qual se observem os conceitos, mesmo dentro da matemática não há homogeneidade completa. Afinal, o próprio Wittgenstein admite que “quando falei da matemática, que suas proposições formam conceitos, isto é *vago*; pois “ $2 + 2 = 4$ ” forma um conceito em um sentido diferente de “ $p \supset p$ ”, “ $(x) . fx \supset fa$ ”, ou o Teorema de Dedekind. Existe aqui uma família de casos.” (id., *ibid.*, p. 139)

Que diferença pode haver entre tais 'conceitos'? Suas modalidades de aplicação são bastante diferentes. O tipo de uso que uma operação de adição pode ter é bastante diferente daquilo que se pode fazer com um teorema. Que ambos veiculem conceitos apenas quer dizer que são práticas regradas, aprendidas através de bastante treino, e têm um sentido em circunstâncias determinadas. Mas é difícil encontrar algo mais substancial subjacente a práticas como estas do que graus diferenciados de parentesco, isto é, a mobilização de técnicas ou hábitos de pensamento que guardam entre si certas semelhanças. Afinal, para compreender um teorema alguém deve ter tido de aprender antes a somar, em seguida a aplicar regras de inferências, e assim por diante.

E no entanto é legítima a pergunta: quão diversos podem ser os conceitos e ainda assim merecerem tal denominação? Em outras palavras, qual o limite do conceitual? Tudo o que pode ser chamado de jogo de linguagem envolve conceitos? Exatamente que tipos de redes de normas, ou de precisão no seguimento de regras, implica uma conexão conceitual? As notas de Wittgenstein indicam que tais questões são impossíveis de responder, já que não é possível

encontrar a exatidão requerida para uma resposta inequívoca. Deve-se procurar um esclarecimento no modo como usamos a palavra conceito: “Conceito' é um conceito vago. Não é em todo jogo de linguagem que existe algo que se pode chamar “conceito”. Conceito é algo como uma imagem, com a qual se compara objetos. [...] Não há naturalmente qualquer limite nítido entre jogos de linguagem que trabalham com conceitos, e outros. O importante é que a palavra “conceito” se relaciona com um tipo de expediente no mecanismo dos jogos de linguagem” (MS 124, p. 192). Ora, em apenas algumas linhas Wittgenstein parece oscilar entre duas indicações: uma que enfatiza que jogos de linguagem sem conceitos são concebíveis, outra que sugere que conceitos seriam inerentes a elementos importantes dos jogos de linguagem.

Uma maneira de tentar extrair de Wittgenstein uma posição mais nítida, a partir de notas por vezes esparsas e apenas indicativas de uma reflexão em curso, seria prestar atenção em sua própria maneira de usar a palavra *Begriff*.<sup>14</sup> É possível encontrar nos escritos wittgensteinianos um conexão entre conceitualidade e determinidade. Ela é mais visível quando ele se dedica a pensar o estatuto de palavras gerais, aquelas que são usadas para se referir a fenômenos tão multifacetados que dificilmente é possível encontrar uma convergência de sentido entre seus usos os mais variados. Tais palavras – como linguagem, realidade, objeto, mundo, e, devemos adicionar, conceito – são chamadas por Wittgenstein de “conceitos borrados” [*verschwimmende Begriffe*]<sup>15</sup>, ou seja, conceitos cujos limites são indistintos, termos para os quais a gramática não determina com qualquer nitidez até que ponto podem ser usados. Ora, algumas passagens sugerem que, segundo seus usos mais correntes, 'conceito' se aplicaria melhor a uma palavra como 'hipotenusa', ou 'mesa', ou ainda 'vermelho', do que a 'linguagem'. Isso quer dizer apenas que teríamos relativamente mais facilidade em decidir sobre casos limítrofes de hipotenusa ou de mesa, do que de linguagem ou realidade. Assim, diz Wittgenstein, “é ridículo querer delimitar [*abgrenzen*] o mundo ou a realidade [*Wirklichkeit*]. Com o quê se lhes deve contrapor [*entgegenstellen*]? E assim é com o significado da palavra “fato”. Mas usa-se também tais palavras não como palavras conceituais [*Begriffswörter*].” (TS 213, p. 63) Esta espécie de diferenciação entre palavras dotadas de um maior ou menor caráter conceitual parece querer mostrar uma fina

---

14 Tal tarefa, para ser levada a cabo a contento, obviamente exigiria um estudo detalhado e aprofundado da obra wittgensteiniana como um todo, algo que ultrapassa em muito os propósitos do presente trabalho. Mas parece ser cabível levantar alguns elementos relevantes para a discussão em curso, sem as pretensões de uma interpretação exaustiva do pensamento de Wittgenstein.

15 Cf. TS 213, p. 60ss.



nuance gramatical no emprego das mesmas: certas modalidades de uso parecem colocar em suspenso o caráter conceitual na medida em que perde sentido buscar por uma determinação em termos de estabelecimento de fronteiras nítidas. Ora, para tanto, seria necessário saber como traçar os limites, contrastando o que cai dentro ou fora do conceito; e é justamente esse tipo de atividade que carece de sentido, pois não se sabe apontar para uma irrealidade e assim estabelecer: 'eis aí o limite do conceito de realidade'. Mas isso não significa que também as “palavras conceituais” não carreguem consigo níveis variáveis de indistinção. De qualquer forma, quando, algumas páginas em seguida, em uma rápida menção a Frege no contexto de uma discussão sobre regras, a palavra 'conceito' é utilizada novamente, ela aparece em um uso claramente mais cômodo:<sup>16</sup> “Quando Frege disse que a lógica não sabe como lidar com conceitos imprecisos, isto é verdade, uma vez que a precisão dos conceitos pertence ao método da lógica. Isto é o que pode apontar a expressão de que a lógica é normativa.” (id., *ibid.*, p. 68v)

Não obstante, ainda em um contexto de debate com Frege, Wittgenstein levanta a seguinte questão, através da voz de um interlocutor: “Mas, um conceito borrado [*verschwommener*] é afinal um conceito?” (PU, §71) A resposta é bem conhecida: não sabemos a determinação precisa de certos limites conceituais porque tal determinação não foi estabelecida, ou seja, ela não tem lastro em nenhum uso regular, não é motivada por qualquer finalidade usual, não tem utilidade. Em outro momento, ele afirma: “A formação de conceito tem, p. ex., carência de limites [*Grenzenlosigkeit*] onde na experiência nenhum limite nítido é encontrado.” (TS 232, §635) E nem por isso o conceito se presta menos ao trabalho que realiza. O que é fundamental para Wittgenstein é que a determinação conceitual, seu nível de exatidão na apreensibilidade que proporciona, é uma função do tipo de uso que ele recebe, da finalidade com a qual ele é empregado. Em outras palavras, a imagem a ser rejeitada com veemência é aquela que coloca a imprecisão conceitual como um defeito constitutivo, como um deficit de racionalidade ou um problema a ser resolvido – como se assim fosse possível, por exemplo, colocar fim a problemas de comunicação, tornar menos ambíguas nossas práticas languageiras. A adequação das determinações conceituais é análoga à adequação de aparatos técnicos segundo os propósitos a que servem. Usar um serrote para cortar uma folha de papel faz tão pouco sentido quanto tentar

---

16 Certamente as reflexões wittgensteinianas sobre o conceito carregam consigo um diálogo constante com a concepção fregeana de conceito, consolidada sobretudo a partir de *Begriffsschrift*. Como o aspecto que concerne mais o presente trabalho é o dos limites dos conceitos, nos abstivemos de maiores explorações desta seara.

elencar à exaustão os limites de um conceito como 'conceito'. Da mesma forma,

o uso das palavras “jogo”, “proposição”, “linguagem” etc. possui a indistinção [*Verschwommenheit*] do uso normal de toda palavra conceitual de nossa linguagem. Acreditar que por isso elas seriam inutilizáveis ou não seriam adequadas idealmente a seus fins seria como dizer “a luminosidade de minha lanterna é inutilizável, porque não se pode saber onde ela começa e onde ela acaba”. (WITTGENSTEIN, TS 213, p. 70)

A partir disto é possível compreender mais precisamente o que está implicado na afirmação da vagueza do conceito de 'conceito'. Como uma série de outras palavras, conceito é um termo que possui uma miríade de aplicações, cuja amplitude torna pouco significativo que se busque uma nitidez na delimitação do sentido tal como os termos usados na matemática. A diferença no caráter das regras em cada caso, a maior ou menor rigidez na aplicabilidade das palavras, é o que determina a possibilidade da exatidão da determinidade conceitual em cada jogo de linguagem. Contudo, se se considera de uma perspectiva mais geral, conceitos são itens que permeiam nossas práticas, são técnicas que usamos para lidar com as situações, são um aspecto importante de nossa forma de vida. “O conceito não é apenas um tipo ou modo pelo qual *pensamos* sobre as coisas. Ele não é apenas um tipo de classificação, um ponto de vista para a ordenação. Ele é um componente [*Bestandteil*] de nossas ações.” (MS 137, p. 60b)<sup>17</sup>

Mas há ainda um outro aspecto da conceitualidade que não deve ficar negligenciado; isso porque, em certos contextos, referindo-se a jogos de linguagem particulares, Wittgenstein mostra que um dado nível de indeterminação é necessário aos conceitos, na medida em que disso dependeria sua própria aplicabilidade. Isto ocorre quando o conceito está referenciado ou vinculado a um tipo *sui generis* de paradigma, a “amostra de vida” [*Lebensmuster*]<sup>18</sup>: “Se uma amostra de vida é a base para um uso de palavra, então deve haver nele uma indeterminação. O

---

17 Schulte traduz *Bestandteil* como “constitutive part”, e comenta nos seguintes termos essa anotação wittgensteiniana: “The decisive point is that a concept is a *constitutive part* of our actions. This is the only way acting can become a basis of our use of concepts; for if there were no actual interrelations between concepts and ways of acting, the philosopher would not be in a position to connect them.” (1993, p. 22) Interessa o modo como é ressaltada a conexão intrínseca entre conceitualidade e modos de ação: uma vez que se concebe como duas coisas independentes, fica impossível entrelaçá-las, e ambas resultam em certa medida ininteligíveis.

18 *Muster* significa padrão, modelo, amostra, algo usado como paradigma e que funciona com fundamento da determinação de conteúdo, já que é aquilo a que se recorre quando se trata de apontar um caso exemplar de aplicação de um conceito. Wittgenstein às vezes utiliza a expressão “Muster im Lebensteppich” (p. ex., cf. MS 137, p. 118b), que é traduzida por “padronagem no tecido da vida” (cf. GLOCK, 1998, p. 178); a ideia é remeter a padrões [*pattern*] que se repetem, como motivos típicos que ocorrem na tessitura de um tapete, por exemplo.

padrão vital não é uma regularidade exata.” (MS 137, p. 100a)<sup>19</sup> Tal afirmação será tanto mais significativa se notarmos que um caso típico de conceitos que precisam portar uma certa indeterminação diz respeito aos conceitos psicológicos, como os que expressam emoções, afetos, dores, simulações, fingimentos, vivências, etc., conceitos estes que apenas a partir de uma “amostra de vida relativamente complicada” (MS 169, p. 63v) podem fazer sentido. Tal consideração é significativa porque, em certos aspectos importantes, essa região conceitual do vocabulário psicológico está no extremo oposto à rigidez e exatidão dos conceitos lógicos e matemáticos; referindo-se ao jogo de linguagem de atribuição de estados psicológicos, Wittgenstein afirma: “pois lá onde todos nossos conceitos são elásticos, na flutuação [*Wechsel*] da vida, nós não poderíamos nos encontrar em um conceito rígido” (MS 137, p. 103b). De fato, a elasticidade desses instrumentos, os conceitos, é decorrente do ambiente no qual eles são chamados a operar, logo, deve-se levar em conta a especificidades dos jogos de descrição das ações das pessoas. Wittgenstein sugere que a imprevisibilidade das “sutis nuances do comportamento”<sup>20</sup> está entre os elementos que motivam o caráter indeterminado dos conceitos em questão; entretanto, deve-se compreender bem que, “se há indeterminação nos nossos conceitos psicológicos e no uso que nós deles fazemos, é porque há indeterminação no comportamento humano ele mesmo” (ROSAT, 2001, p. 36).

As referências explícitas de Wittgenstein à vida, contudo, não devem ser relegadas a segundo plano, como se isso fosse apenas uma maneira de falar da vida psicológica. Antes, é o contrário que deve valer, ou seja, se devemos notar um caráter indeterminado ou elástico da nossa psicologia, isso se deve ao fato de que já a vida ela mesma carrega em si tais características. De fato, a dinâmica entre regularidade e irregularidade, flutuação e fixidez, e poderíamos ainda acrescentar interior e exterior, determinidade e indeterminação, é uma problemática compartilhada pelos viventes de forma geral. E, não obstante, é esse o solo a partir do qual o problema dos conceitos, entre outros, é abordado por Wittgenstein. Que a inteligibilidade das ferramentas conceituais esteja apoiada sobre a noção de forma de vida, portanto, não é algo sem importância. Ainda mais se se considera que os padrões vitais que configuram uma forma de vida não são completamente regulares. Isto implica que se conceba o conceito de forma de vida de

---

19 Cf. também MS 137, pp. 59b-60a; MS 167, pp. 15v-16r.

20 Cf. MS 173, p. 39v.

maneira não fixista, não enrijecido, mas de modo dinâmico, como o é a própria vida.<sup>21</sup>

O problema é que a dinamicidade da vida é acompanhado por um problema ulterior: dado que as amostras de vida não são completamente regulares, isto é, que os paradigmas não são mantidos totalmente fixos, isso não mina a própria gramaticalidade de um jogo de linguagem que recorra a tais padrões como fonte da regra? Em outras palavras, não estaríamos medindo objetos com uma régua que muda de tamanho? É difícil achar uma resposta clara a tal questão por entre as notas de Wittgenstein; algumas afirmações parecem mesmo deixar o problema mais enigmático: “Poderia haver determinação apenas onde os cursos da vida [*Lebensläufe*] são regulares? Mas o que eles fazem se incorre [*unterläuft*] um caso irregular? Talvez apenas encolham os ombros.” (TS 212, §652) Em outros contextos<sup>22</sup>, a imagem do balançar os ombros [*Achselzucken*] aparece nas reflexões wittgensteinianas indicando um típico movimento de dúvida, de suspensão diante de um caso que não se sabe como ir adiante. Talvez seja a essa experiência de indecisão que a nota se refira, ocasião na qual se trataria mais de instituir uma nova prática, ou uma nova amostra, do que de seguir uma já instituída.

Mas uma outra pista é dada pelo comentário que Rosat faz: ele sugere que

o conceito de irregularidade deve ser entendido no sentido estrito de ausência de regras. Os diversos *casos* de um *tipo* (ou padrão) não são relacionados entre si, ou ao tipo, por qualquer regra. [...] A variabilidade de cada tipo (ou padrão) é portanto ilimitada. O padrão não existe anteriormente, ou independentemente, de sua repetição, e assim não possui delimitação estrita ou essência. É a repetição de configurações análogas (ou vistas como análogas) que engendra o padrão [...]. Em sua repetição indefinida, o padrão, como antes, não tem quaisquer bordas fixas e está sempre suscetível a novas metamorfoses. (ROSAT, 2007, p. 201)

Os padrões vitais funcionam através de uma sutil dinâmica de equilíbrio ou alternância entre repetição e variação, sendo que talvez, mesmo aí, as diferenças talvez não sejam extremamente nítidas. O que se deve notar é que dificilmente as variações são bruscas a ponto de tornar nossas disposições analógicas incapazes de traçar semelhanças de família entre padrões. Ademais, tais variações não ocorrem todas de uma vez só, mas através de sutis flutuações, às vezes pontuais, de

---

21 Cf. STERN, 1995, cap. 6, sobre a importância da vida e suas articulações no obra wittgensteiniana. É interessante enfatizar, seguindo sua indicação, que “Wittgenstein's conception of life is now social, not solipsistic” (p.189).

22 Cf., p. ex., MS 116, pp. 261-262.

modo que nem sempre as alterações tem papel significativo para nossas práticas. No entanto, talvez se deva ser menos “estrito” ao relacionar irregularidade com ausência de regras. Pois embora seja imprescindível notar que regras e regularidades estão vinculadas, a suspensão de uma regularidade não necessariamente implica uma ruptura das regras. Reconhecer uma região de indeterminação de regras que devem ser elásticas justamente para não perderem sentido diante de variações é diferente de simplesmente achar que regras estão ausentes. De qualquer forma, o que é importante ressaltar é que os conceitos que retiram suas normas de aplicação de amostras de vida, entre os quais os conceitos do vocabulário psicológico, herdaram uma carga de indeterminação própria à vida ela mesma.<sup>23</sup> E, assim como a vida, enfim, tais conceitos operam com a consciência de que “podem haver anomalias” (id., ibid., p. 202).

§2. Esse conjunto de considerações abre um leque de questões que podem ser abordadas a partir de pelo menos duas perspectivas bem diferentes: uma consistiria no desenvolvimento e aprofundamento da problemática da vida e suas relações com o conceito no interior da experiência intelectual de Wittgenstein, exigindo uma avaliação muito mais minuciosa e detalhada de se, e em que medida, o conceito pode ser compreendido como um produto dos movimentos da vida, de uma forma de vida.<sup>24</sup> Uma outra perspectiva de abordagem seria aquela que se dedicaria não tanto a circunscrever com a maior nitidez possível o modo como tais questões são articuladas nos meandros do pensamento wittgensteiniano, mas a que tentaria, transversalmente a determinados autores, dar inteligibilidade e consequência à questão,

---

23 Rosat aponta, nesse sentido, como Wittgenstein se distanciaria de Bergson, para quem a rigidez conceitual seria fundamentalmente inadequada para apreender as irregularidades próprias ao devir vital: “Cela ne signifie surtout pas que nos concepts échoueraient à décrire notre vie (à la manière dont le croit un Bergson, par exemple). Cela veut dire que, parce qu'ils font partie de notre vie, qu'ils y sont pris, nos concepts admettent eux aussi une certaine indétermination, un certain flottement. C'est évidemment lié aux conditions de formation et d'apprentissage de ces concepts [...]” (ROSAT, 2001, p. 38) Para uma instigante crítica dessa recorrente leitura de Bergson, cf. MABILLE, 2001.

24 Uma pista, nesta direção, seria tentar derivar as consequências de caráter técnico do conceito (“*Werkzeuge der Sprache*”), investigando as concepções da técnica nos escritos wittgensteinianos. A partir disto, seria possível, por exemplo, traçar uma relação entre vida e conceito justamente através do enraizamento da técnica na própria vida, uma tese defendida por Oswald Spengler em *Der Mensch und die Technik: Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (1931). É sabido que Spengler exerceu uma influência importante sobre o pensamento de Wittgenstein, como diversas notas deste explicitamente indicam. No entanto, elas remetem quase invariavelmente à ideias oriundas de sua leitura de *O declínio do ocidente*. Até onde pudemos constatar, nenhum estudo extensivo acerca das relações entre ambos parece ter sido realizado – talvez em razão da velocidade com a qual o pensamento spengleriano foi esquecido, como sugere Adorno no capítulo que lhe dedica em *Prismen*.

buscando mostrar, de maneira igualmente nítida, a amplitude de seu âmbito de pertinência. Neste caso, uma vez que o alcance da mobilização teórica requerida cresce, tonar-se importante indicar linhas de convergência entre problemáticas cuja interface nem sempre é visível a um primeiro olhar. É esta segunda perspectiva a que informa as estratégias que serão seguidas no presente trabalho.

O ponto de partida para as reflexões que seguem, entretanto, é a relativa ausência, entre os trabalhos de epistemologia contemporânea, de uma problemática como a que tentamos apenas delinear a partir de elementos da filosofia wittgensteiniana. Com efeito, a noção mesma de vida somente em raros casos aparece abordada enquanto tal, a maior parte dos quais em menções sobre a irreduzibilidade da biologia. Todavia, é recorrente, pelo menos na maneira como questões epistemológicas são endereçadas dentro da tradição convencionalmente chamada de filosofia analítica, a adoção de um pano de fundo no qual o universo é dividido em duas grandes ordens ontológicas que se polarizam e se substancializam: o mundo físico que as ciências naturais descrevem com aparatos teóricos cada vez mais refinados, e o mundo intencional dos estados psicológicos de cada indivíduo humano. Mas há uma tensão forte em jogo, como, aliás, em qualquer dualismo: enquanto o estatuto ontológico do mundo físico é geralmente considerado claro e límpido, o das entidades que povoam o mundo mental, ao contrário, é enigmático e obscuro. Daí que a agenda teórica da filosofia da mente esteja repleta de questões sobre como foi possível a emergência da mente em um mundo físico, o que é a consciência, como explicar o conteúdo dos estados mentais, etc. Tais dificuldades facilmente se infiltram em campos de pesquisa afins, como é o caso da epistemologia, na medida em que o conhecimento é tomado como um estado mental, ou pelo menos um produto de capacidades tipicamente mentais.

É possível compreender a maneira como certas questões epistemológicas maiores se configuraram, contemporaneamente, a partir de um movimento teórico de desvinculação do problema sobre as condições de possibilidade do conhecimento de um horizonte tipicamente kantiano – processo histórico intelectual que Habermas chama de “destranscendentalização do sujeito cognoscente”. Este é um movimento de larga escala repleto de nuances e impasses, e cuja reconstrução é necessariamente polêmica; as linhas gerais, no entanto, são aquelas que motivam a “transformação da razão 'pura' em razão 'situada’” (HABERMAS, 2007, p. 32). Uma maneira de apresentar tais motivações é mostrar como o kantismo constitui o mais bem acabado exemplar

do “mentalismo”, que tem com uma de suas implicações decisivas a oposição entre o mental e o físico. Segundo Habermas,

Essa oposição intuitiva repousa sobre três dualismos. O mental se define por uma fronteira que, da perspectiva da primeira pessoa, corre entre o Eu e o não-Eu, portanto entre o que se situa *fora* e o que se situa *dentro* de minha consciência. O interior e o exterior coincidem com duas outras delimitações: uma entre a esfera *privada* e a esfera *pública*, e outra que separa o que é imediatamente certo daquilo que é mediatamente dado ou não é tão-certo-assim. (2004, p. 187)

Habermas prossegue mostrando que já Hegel, portanto ainda nos primeiros momentos da posteridade kantiana, buscava desarticular o sistema de dualismos que sustenta o paradigma mentalista. Ainda assim, esse conjunto de suposições básicas estará largamente envolvido no trabalho de crítica filosófica de um vasto leque de experiências intelectuais desde então.<sup>25</sup> E embora Habermas indique que ele traça uma distinção relativamente rígida entre o que seria uma estratégia filosófica de destranscendentalização e posições que sequer mereceriam tal nome – certos “discípulos de Hume” da filosofia analítica –, é possível reconhecer, nos dualismos acima mencionados, parte do conteúdo do pensamento kantiano que as estratégias de naturalização da epistemologia terão dificuldade em superar.

Nesse sentido, a exposição dos resultados de nossa pesquisa nesta tese procederá da seguinte maneira: de início, trataremos de apresentar um panorama parcial de tentativas de levar a cabo um programa naturalista em filosofia, bem como as dificuldades que elas enfrentam. Em primeiro lugar, a questão da redutibilidade das normas à esfera natural estará em foco, sendo que a discussão é encaminhada no sentido de mostrar como a questão abre-se a diversas perspectivas, tão diversas quanto o sentido que se pode atribuir à própria noção de norma. Em seguida, passaremos a como a epistemologia naturalizada quineana tenta resolver a questão da normatividade, após um pequeno percurso sobre como o psicologismo é intersticial ao naturalismo.

---

25 “Mas o pragmatismo, o historicismo e a filosofia da linguagem solapam a posição de um sujeito numenal situado além do tempo e do espaço, sem evocar *per se* o tipo de contextualismo que deu ocasião aos conhecidos debates sobre a incomensurabilidade ou o etnocentrismo de padrões de racionalidade.” (HABERMAS, 2004, pp. 183-184) “A tarefa de 'situar a razão' foi interpretada como 'destranscendentalização' do sujeito cognoscente, a qual se realiza, seja na linha do pensamento histórico que vai de Dilthey até Heidegger, seja na linha do pensamento pragmatista que vai de Peirce até Dewey (e, de uma certa maneira, até Wittgenstein).” (HABERMAS, 2007, pp. 32-33)

No segundo capítulo, veremos como McDowell assume a tarefa de conduzir um projeto teórico de naturalização, só que questionando a primazia da concepção fisicalista de natureza. Embora a posição mcdowelliana tenha seus problemas, ela realiza um passo importante, que nos interessa na medida em que o problema das relações entre vida e conceito também necessitará de uma noção e natureza mais rica que o fisicalismo. Mas antes de chegar neste ponto, indicaremos como uma posição epistemológica externista como a de Davidson permite dessubstancializar os dualismos do paradigma mentalista, pelo menos em seu aspecto propriamente epistemológico.

A segunda parte desloca radicalmente a maneira de endereçar as questões. O que estará em jogo será a apresentação a originalidade da ordem vital, e como isto tem consequências para o problema do programa naturalista em dar uma imagem inteligível para a gênese das normas e dos conceitos. Assim, veremos em que sentido de normatividade e de conceitualidade será possível apontar para uma resposta. Por fim, o quarto capítulo elenca algumas reflexões de ordem mais ontológica: trata-se de indicar o sentido em que a dessubstancialização do externismo pode encontrar contrapartida no plano da filosofia da natureza.



parte 1

conceito e conteúdo

*Nous sommes mêlés au monde et aux  
autres dans une confusion inextricable.*

Maurice Merleau-Ponty

## capítulo 1

### a natureza e as normas

*Es handelt sich hier, sozusagen, um  
einem Auswuchs des Begriffs.  
Ludwig Wittgenstein*

#### *o normativo e o natural*

*Den Menschen nämlich zurückübersetzen in die Natur;  
[...] Warum wir sie wählten, diese tolle Aufgabe?  
Friedrich Nietzsche*

§1. A relação entre normas e natureza é controversa. A vagueza dos conceitos envolvidos abre espaço para disputas intermináveis, pois estratégicas. Estratégicas em um sentido importante dentro da dinâmica de controvérsias filosóficas: trata-se da gestão simbólica do espaço no qual as coisas às quais atribuímos existência ganham inteligibilidade. Logo, não se trata de uma disputa qualquer, e os muitos modos pelos quais o ser se diz acabam sendo variações sobre um mesmo tema, a natureza. Este é, de fato, um daqueles conceitos que Wittgenstein dizia não sabermos bem apontar a que se opõe: ao social? Ao histórico? Ao sobrenatural? (E haveria um 'infranatural'?) O que pretende dizer o termo antinatural? O adjetivo natural aplica-se com diferentes matizes aos diversos casos que se leve em consideração. Talvez, simplesmente assumir que tais nuances são irrelevantes implique, de antemão, perder de vista algo importante, a saber, a própria equivocidade do termo.

Se esse ponto de partida para a retomada de uma discussão que envolve categorias como as de natureza e de normatividade pode ser visto como um mero truísmo desinteressante, isto é indício de que pelo menos um ponto importante já foi aceito: o de que a gestão simbólica do natural tem seus vocabulários hegemônicos, sendo que apenas internamente a um deles é que se

pode conceber que o termo *natural* seja dotado de um sentido pretensamente inequívoco ou transparente. Que um vocabulário tenda a impor-se como fonte de determinação exaustiva do sentido do termo em questão – escamoteando o que ele mesmo possui de restritivo, segundo a perspectiva a partir da qual é apropriado – é algo visível no cenário em que se apresentam diversas posições chamadas de “naturalismo” no discurso filosófico. Exemplar entre elas é o que Strawson chama de “naturalismo reducionista”, caracterizado da seguinte maneira:

[...] inerente à possibilidade de ocupar esses pontos de vista alternativos [os de uma descrição physicalista] está a tentação de alegar que somente eles são os corretos, a tentação de afirmar que só eles proporcionam a concepção correta da natureza real das coisas; que a única realidade representada por nossas atribuições a objetos, agentes ou ações de características fenomênicas ou morais é a posse, por parte desses objetos, agentes ou ações, de propriedades não-fenomênicas ou não-morais as quais suscitam em nós certas experiências ou respostas. Isto é o que chamei de naturalismo reducionista. Ele nos apresenta uma concepção do mundo como [sendo], por assim dizer, moral e literalmente desprovido de cor. (STRAWSON, 1985, p. 52)

No entanto, a tese básica do naturalismo pode ser apresentada provisoriamente através da afirmação, menos restrita e peremptória, segundo a qual a visão de mundo que as ciências naturais adotam e motivam fornece as melhores explicações para os fenômenos em geral. Por si só, tal afirmação ainda não se pronunciou sobre a redutibilidade dos vocabulários,<sup>26</sup> nem traçou qualquer fronteira para demarcar as ciências naturais. Trata-se, inicialmente, de notar que as formas mais usuais de naturalismo partem da ideia de que há uma continuidade cerrada entre ciência e filosofia, em um sentido que relega ao discurso filosófico a tarefa de examinar o científico, constituindo uma espécie de ciência da ciência concentrada sobretudo em problemas metodológicos e epistemológicos (embora a ontologia seja inevitável, ela é tratada com a maior parcimônia possível). O passo importante desse projeto consiste em incorporar para a filosofia a restrição metafísica que se compreende como uma conquista central do discurso científico moderno: ter conseguido abandonar a necessidade teórica de recorrer a quaisquer entidades heterogêneas à moldura conceitual das ciências naturais. Assim, se o rótulo 'naturalismo' pode ser

---

26 A maneira mais comum de se conceber tal redutibilidade é através da tradução completa termo a termo de uma linguagem a outra, supostamente mais básica ou elementar, como parecia ser, aos membros do Círculo de Viena, o que Carnap chamava de *physikalischer Sprache*.

visto como uma espécie de ponto pacífico ao qual qualquer um estaria pronto a aderir,<sup>27</sup> isto seria decorrente da concepção de que “naturalismo, em qualquer leitura, opõe-se a sobrenaturalismo. [...] Por 'sobrenaturalismo' – diz Barry Stroud – eu entendo a invocação de um agente ou força que de alguma forma localiza-se fora do mundo natural familiar e cujas ações não podem se compreendidas como parte dele.” (STROUD, 2004, p. 23) Afirmação diante da qual logo surgem perguntas como: mas em que sentido leptons ou quarks, por exemplo, fazem parte do “mundo natural familiar” de alguém, mesmo que se tenha domínio de física teórica avançada?

De qualquer forma, é importante notar como o assim chamado “naturalistic turn”, que teria marcado sobretudo a filosofia analítica a partir de meados do século XX, é compreendido como a ressonância, no plano filosófico, de um traço sócio-histórico basilar da modernidade: o desencantamento do mundo. Embora remetendo de maneira pouco articulada ao diagnóstico weberiano<sup>28</sup>, essa caracterização consegue mostrar o que o naturalismo tem de atrativo a um pensamento que se concebe enquanto uma repetitiva e estereotipada produção de representações da realidade cuja matriz ou o modelo a atingir é o “espalhamento da natureza”, tal como o descreve Rorty<sup>29</sup>. Tal atrativo é justamente a possibilidade de domesticação do mundo natural, atribuindo realidade apenas àquilo que uma ciência natural dá conta de descrever a cada momento. Nesse sentido, a sutil inversão é decisiva: a ciência deixa de ser apenas, falando de maneira frouxa, um empreendimento de descrição do mundo, ou de descoberta das leis subjacentes aos fenômenos, e é investida do papel, metafisicamente carregado, de operar a própria separação entre o que tem – ou poderia ter – existência efetiva, entre entidades reais e ilusórias ou mitológicas.<sup>30</sup> Com isso, parte da filosofia simplesmente esquiva-se de lidar com

---

27 “Naturalism' seems to me in this and other respects rather like 'World Peace'. Almost everyone swears allegiance to it, and is willing to march under its banner. But disputes can still break out about what it is appropriate or acceptable to do in the name of that slogan.” (STROUD, 2004, p. 22) De maneira talvez ainda mais enfática, Gayon trata nos seguintes termos do ponto fraco do naturalismo: “La faiblesse du naturalisme moderne, s'il y en a une, n'est pas dans ce qu'on pourrait prendre pour un impérialisme théorique. Elle est plutôt dans le fait qu'on voit mal comment on pourrait ne pas être d'accord avec cette attitude méthodologique.” (GAYON, 2007, p. 122)

28 Foi McDowell (cf. M&W) que recentemente tornou tal leitura um ponto de referência. Embora ele, e outros, recorram à noção de desencantamento, raramente citam explicitamente Max Weber, e nem sequer mencionam de onde a expressão surge. Entretanto, a consistência do uso mcdowelliano do conceito sociológico é atestada por leituras como as de BERNSTEIN (2002), que o aproxima do de Adorno.

29 Cf., o já clássico, *Philosophy and the Mirror of Nature*.

30 A literatura fisicalista fornece os melhores exemplos: “the world contains nothing but the entities recognized by physics. [...] everything that is is wholly constituted by such entities, their connections and arrangements” (ARMSTRONG, 1978, p. 268). Segundo a tipologia de fisicalismos que Stoljar propõe, uma concepção como esta faz parte de uma “theory-based conception of the physical”, e que é caracterizada assim: “a physical property is

embaraçosas questões de ontologia, remetendo o problema às modalidades operatórias através das quais a ciência forja seu vocabulário. Contudo, tal movimento intelectual é quase sempre acompanhado de uma adesão muito pouco crítica ou criteriosa da produção da ciência, bem como das flutuações e disputas que caracterizam os programas de pesquisa científica.<sup>31</sup>

Nesse sentido, a própria rejeição de tudo o que foge aos protocolos de cientificidade como sendo da ordem do 'sobrenatural' é algo significativo, como sugere Putnam ao indicar que o naturalismo “é geralmente motivado por medo, medo de que aceitar o pluralismo conceitual vá deixar entrar o 'oculto', o 'sobrenatural'.” (2004, p. 66) Pluralismo conceitual, como Putnam o defende, caracteriza-se pela rejeição de que uma moldura conceitual possa ser afirmada como mais fundamental do que outra sem que se leve em conta seus propósitos para determinado aspecto da vida humana. Contudo, é precisamente isto que uma posição naturalista normalmente combate, defendendo que o esquema conceitual que as ciências naturais adotam mostra-se invariavelmente mais adequado para representar a realidade do mundo empírico do que qualquer outro. O que pode justificar uma posição como essa? Em larga medida trata-se de uma imagem do conhecimento humano que toma o mundo empírico como fonte ou lastro último do conteúdo dos termos com os quais as pessoas pensam. Assim, uma vez que se garante o efetivo contato do pensamento com a realidade, todo o resto pode então ser derivado.

Contudo, se um tal projeto, por um lado, parece promissor, por outro, é altamente dubitável que alguém afirme que ele foi realizado a contento. Um dos graves problemas emerge quando se leva em consideração que o conhecimento não pode consistir em mera *representação* da realidade; em outras palavras, falar de conhecimento que representa a realidade sem mencionar os desafios que a filosofia crítica de Kant interpuseram a uma apreensão direta do mundo aparece, pelo menos à primeira vista, como uma maneira um tanto ingênua de tentar evadir-se de uma questão incontornável, a saber, a da validade mesma das categorias pelas quais o mundo é concebido.

Dificuldades como essa estão intimamente relacionadas a um ponto sobre o qual Putnam

---

a property which *either* is the sort of property that physical theory tells us about *or* else is a property which metaphysically (or logically) supervenes on the sort of property that physical theory tells us about” (STOLJAR, 2004, p. 312).

31 O exemplo mais claro deste efeito pode ser visto na ausência de uma reflexão mais engajada acerca da história das ciências e no apelo dogmático, e quase onipresente nessas discussões, à ideia de progresso ou desenvolvimento cumulativo das ciências, parte importante do assim chamado “great success of modern science argument”.

retorna insistentemente: o de que o naturalismo, pelo menos em suas versões hegemônicas, tende a tornar incompreensível a existência mesma de normas. A ideia central é a de que, se o vocabulário das ciências naturais é construído de tal forma a neutralizar a influência de questões de valor sobre questões de fato, limitando-se assim a modos de explicação que traçam correlações causais, quaisquer conceitos com carga normativa ou valorativa devem estar daí excluídos. O grande problema é que conceitos normativos parecem estar implicados desde sempre nas próprias noções que permitem que se conceba algo como uma visão de mundo da ciência natural, noções epistemológicas fundamentais como a de justificação, de verdadeiro ou falso, e mesmo, para alguns, a de significado. Desse ponto de vista, o problema da compatibilidade de noções normativas com o vocabulário naturalista ganha o alcance de uma interrogação acerca da prioridade atribuída a tal vocabulário, sua capacidade de, destacando-se da referência a outros jogos de linguagem, sustentar esse pretendido lugar de filosofia primeira. Por isso a redutibilidade adquire importância teórica para a própria inteligibilidade do naturalismo filosófico. E daí pode-se perceber o sentido do diagnóstico que Putnam ensaia (o qual, formulado assim, lembra curiosamente algumas passagens da “psicanálise do conhecimento” bachelardiana):

O fato é que naturalistas regularmente assumem que se o normativo não puder ser eliminado ou reduzido ao não normativo, então algum reino “oculto” dos Valores deve ser postulado. A possibilidade que se perde aqui [...] é que uma sentença indicativa pode ser uma afirmação *bona fide* sem ser uma “descrição da realidade”. [...] Em suma, na medida em que o apelo [*appeal*] do “naturalismo” é baseado no *medo*, o medo em questão parece ser um horror ao normativo. (PUTNAM, 2004, p. 70)

§2. Uma maneira eloquente de apontar o tipo de sedução que as ciências naturais exercem sobre o pensamento filosófico pode ser visto na diferenciação que Wilfrid Sellars propõe entre uma “imagem manifesta” e uma “imagem científica” do homem no mundo, querendo expressar a oposição entre uma modalidade de apreensão da realidade orientada pelas categorias que a linguagem ordinária fornece a qualquer pessoa, e o tipo de abordagem da realidade que as teorias científicas podem fornecer.<sup>32</sup> Assim, segundo uma afirmação que Kornblith sugere como devendo fazer parte do credo metafísico de qualquer projeto filosófico naturalista<sup>33</sup>, Sellars

---

32 Cf. SELLARS, 1962.

33 Cf. KORNBLITH, 1998, p. 148.

declara que

*falando como um filósofo*, estou bastante preparado para dizer que o mundo do senso comum de objetos físicos no Espaço e Tempo é irreal – isto é, que não existem tais coisas. Ou, para colocar de maneira menos paradoxal, que na dimensão da descrição e explicação do mundo, a ciência é a medida de todas as coisas, daquilo que é, que é, e do que não é, que não é. (1956, §42)

O destaque que Sellars dá ao ponto de vista a partir do qual ele pode se pronunciar sobre esse tipo de questão deve ser levado a sério: cabe à análise filosófica, segundo sua concepção, “a avaliação da moldura categorial [*framework categories*] da visão de mundo do senso comum” (id., *ibid.*, §41). E se por um lado é mostrado porque as explicações da ciência devem ser confrontadas com as que o senso comum fornece,<sup>34</sup> muito menos claras são as razões que dariam ao filósofo o direito de realizar um juízo como esse acerca dos tipos de vocabulário que circulam na cultura. Afinal, que tipo de privilégio a filosofia carrega que lhe fornece o recurso para tal avaliação? Além disso, em certo sentido, já não estaria estabelecido de antemão, em seu próprio jogo de linguagem, que explicações científicas devem ser mais consistentes que as do senso comum? Pois que outro sentido teria fazer ciência se não o de encontrar uma explicação mais precisa para o que não entendemos bem?<sup>35</sup>

Para Sellars, o trabalho a ser realizado nesse campo consiste em um julgamento acerca de duas maneiras diferentes de aplicar uma estrutura [*framework*] categorial à realidade. O que está em questão, portanto, é qual dos dois esquemas mostra-se mais bem sucedido em seu propósito fundamental. E o resultado disto assume a forma típica da constatação de que “a explicação científica para 'o que existe' *suplanta* a ontologia descritiva da vida cotidiana” (id., *ibid.*).

Contudo, adesões como esta ao realismo científico não devem ser vistas como uma

---

34 Para Sellars, “scientific discourse is but a continuation of a dimension of discourse which has been present in human discourse from the very beginning” (1956, §41); assim, trata-se fundamentalmente de um mesmo esforço de conhecer e explicar a realidade. Como não são gêneros discursivos opostos – como seria a literatura, se se lhe atribui como finalidade básica a fruição estética – ciência e senso comum devem ser confrontados em termos de qual consegue apreender melhor a realidade.

35 Esta é uma das razões pelas quais Bachelard desconfiava da visão continuísta entre senso comum e ciência: embora seja correto dizer que ambos consistem em estratégias epistêmicas que envolvem descrições do mundo empírico, o senso comum não tem qualquer pretensão ao rigor ou à exatidão que são próprios da investigação científica; a ciência surgiu justamente com este intuito. Nesse sentido, afirmar a maior eficácia científica na compreensão dos fenômenos empíricos seria apenas insistir em um pressuposto da atitude cognitiva de cada âmbito discursivo – para usar uma expressão wittgensteiniana, seria apenas bater na mesma tecla de uma proposição gramatical.

adesão simultânea a alguma forma de empirismo. A impressão que se tem de uma proximidade neste âmbito deve-se, sugere Sellars, ao projeto fundacionista que o empirismo clássico sempre tentou realizar, buscando os fundamentos desejados justamente em um contato direto com a realidade. Que certos filósofos da ciência tenham tentado justificar o sucesso descritivo das teorias científicas com base na concepção de que a experiência torna a realidade presente ao pensamento, isto apenas mostra a permanência da atração que a ideia de um contato imediato com a realidade exerce. Tal recuo a uma maneira de resolver a questão de inspiração lockeana, entretanto, apenas serve para que se perca de vista o caráter dinâmico do esforço cognoscitivo humano, do qual a ciência é um aspecto central, e para perpetuar o que ele chama de “mito do dado”.

Formulada de maneira breve, a denúncia sellarsiana de um mito do dado tem seu cerne em uma imagem que é “invocada para explicar a possibilidade de um cômputo [*account*] direto da experiência imediata” (id., *ibid.*, §26). É possível remontar à raiz desta imagem por meio de certa maneira de tratar os conteúdos das sensações, em si mesmos, como itens cognitivos, como pensamentos, misturando contextos de atribuição de atitudes proposicionais a contextos de atribuição de sensações. A identificação desses contextos parece injustificada, na medida em que sensações são um tipo de fenômeno que não carrega consigo um status epistêmico determinado; basta pensar que sensações são coisas que tendemos a atribuir a uma quantidade inumerável de seres vivos, e nem por isso associamos à grande maioria deles atitudes proposicionais, pelo menos não como as atribuímos a nossos congêneres. Segundo a descrição de Sellars,

*historicamente* os contextos “...sensação de...” e “...impressão de...” foram assimilados a contextos mentalistas tais como “...crê...”, “...deseja...”, “...escolhe...”, em suma, a contextos que ou são eles mesmos 'atitudes proposicionais' ou envolvem atitudes proposicionais em sua análise. Esta assimilação tomou a forma de uma classificação de sensações [junto] com *ideias* ou *pensamentos*. Assim Descartes usa a palavra “pensamento” para abranger não apenas *juízos*, *inferências*, *desejos*, *volições*, e (eventuais) *ideias de qualidades abstratas*, mas também *sensações*, *sentimentos*, e *imagens*. Locke, no mesmo espírito, usa o termo “ideia” com escopo similar. (id., *ibid.*, §25)<sup>36</sup>

---

36 Sellars parece ter em vista uma passagem como a seguinte, encontrada nas *Razões que provam a existência de Deus e a distinção que há entre o espírito e o corpo humano*, na qual Descartes apresenta algumas definições, a primeira delas sendo esta: “Pelo nome de *pensamento*, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos. Mas acrescentei *imediatamente*, para excluir as coisas que seguem e dependem de



Além do apego à imediatividade e ao lugar privilegiado de dados sensoriais, Sellars aponta que o mito do dado pode assumir um outro aspecto, um no qual a arquitetônica fundacionista é mais realçada. Neste caso, e aqui talvez se note uma relação maior com filosofias da ciência de matriz empirista<sup>37</sup>, o argumento procede pela afirmação de que o conhecimento de certas questões de fato não carece do apoio de qualquer outra instância de conhecimento, isto é, não pressupõe qualquer outro episódio epistêmico que lhe esteja associado. Essa espécie de marco zero do edifício cognitivo aparece como o ponto de partida para a elaboração de termos teóricos, o desenvolvimento de sistemas de crença. O ponto, claramente, não é genético mas justificatório: o tipo de suporte que os relatos observacionais dotados de tal estatuto desempenham é precisamente o de certificar a validade do edifício teórico. Os conhecimentos não inferenciais que gozam desta isenção de sustentar-se em outros conhecimentos aparecem, então, como “episódios autoautenticativos [*self-authenticating*] [que] constituiriam a tartaruga em cima da qual apoia-se o elefante sobre o qual repousa o edifício do conhecimento empírico” (id., *ibid.*, §34).

A alternativa que Sellars propõe a essa imagem, na qual a experiência aparece como um transporte sem mediação de tais episódios para o espaço epistêmico no sujeito forja seus pensamentos – que ele identifica como “o coração do Mito do Dado” (id., *ibid.*, §38) –, aparece no momento em que mais diretamente o empirismo é posto em questão. E embora seja motivo de discórdia entre comentaristas se as críticas envolvem uma rejeição ao empirismo *tout court*, isto é, a todo empirismo que seria digno deste nome, ou se apenas está implicado o empirismo tradicional, como de fato é o que está textualmente explicitado,<sup>38</sup> o ponto decisivo é a rejeição de uma arquitetônica do pensamento organizada por uma estrutura rígida, na qual itens epistêmicos aparecem como imunes à revisão, como se não pudessem ser colocados em questão, como qualquer ponto do nosso sistema de crenças de fato pode. Em uma passagem central,

---

nossos pensamentos: por exemplo, o movimento voluntário tem, verdadeiramente a vontade como princípio, mas ele próprio, no entanto, não é um pensamento.”

37 Os casos de contraste mais evidente são os do positivismo lógico (Neurath, Hempel, etc.), embora aqui não haja espaço para explorar tal relação detalhadamente.

38 Para uma interpretação do primeiro tipo, cf. BRANDOM, 2000; para uma interpretação do segundo tipo, e que traz uma crítica da leitura brandomiana, cf. MCDOWELL, 2009. A leitura mcdowelliana parece procedente, pelo menos no sentido de que não há uma aplicação óbvia das críticas de Sellars para se rejeitar um empirismo como o de Quine, no qual o lugar do imediato não pode servir como um fundamento estático.

Sellars afirma:

Se eu rejeito a moldura do empirismo tradicional, não é porque quero dizer que o conhecimento empírico *não* tem fundação. Pois colocar desta maneira é sugerir que realmente é “o assim chamado conhecimento empírico”, e pô-lo no mesmo saco com rumores e embustes. Há claramente *algum* sentido na imagem do conhecimento humano como repousando sobre um nível de proposições – relatos observacionais – as quais não repousam sobre outras proposições da mesma maneira que outras proposições repousam sobre elas. Por outro lado, eu quero insistir que a metáfora da “fundação” é enganadora [*misleading*] por nos impedir de ver que, se há uma dimensão lógica na qual outras proposições empíricas repousam sobre relatos observacionais, há uma outra dimensão lógica na qual os últimos repousam sobre as primeiras. *Acima de tudo*, a imagem é enganadora por causa de seu caráter estático. Parece que se é forçado a escolher entre a imagem de um elefante que repousa sobre uma tartaruga (o que suporta a tartaruga?) e a imagem de uma grande serpente hegeliana do conhecimento com a sua cauda na própria boca (onde ela começa?). Nenhuma servirá. Pois o conhecimento empírico, como sua extensão sofisticada, a ciência, é racional não porque tem uma *fundação*, mas porque é um empreendimento que se autocorrige, que pode colocar *qualquer* afirmação sob ameaça [*in jeopardy*], embora não *todas* ao mesmo tempo. (id., *ibid.*, §38)

Tal passagem é importante porque permite apreender de maneira precisa os dois aspectos que estão relacionados na rejeição do mito do dado: a imediaticidade e a concepção estática do fundacionismo epistemológico. Se por um lado ambos aspectos convergem de maneira exemplar no empirismo tradicional, por outro, deve-se perceber que as críticas de Sellars acabam tendo um escopo bem mais amplo. Afinal, se elas atacam frontalmente o fundacionismo, por outro lado Sellars também mostra que a adesão ao coerentismo<sup>39</sup>, enquanto uma espécie de oposição

---

39 Coerentismo é uma concepção acerca do conceito de verdade, e que tradicionalmente opõe-se à concepção correspondentista. Assim, a ideia fundamental da posição coerentista é que a verdade é uma propriedade não da relação entre pensamento e a realidade, mas da relação entre pensamentos: verdade é função do grau de coerência, de sistematicidade de um conjunto de crenças que forma um todo coeso. Lynch (2001, p. 99) explica que “Coherence theories of truth rose to prominence at the end of nineteenth century under the influence of neo-Hegelian absolute idealists H. H. Joachim and F. H. Bradley.” De maneira esquemática, procurava-se derivar uma *teoria* da verdade, exacerbando a centralidade de uma frase como “Das Wahre ist das Ganze”, através de interpretações da obra de Hegel. [Uma consistente exposição do hegelianismo dos idealistas britânicos pode ser encontrada no recente livro de Robert Stern, *Hegelian Metaphysics*, 2009, caps. 4-6] De qualquer forma, é daí que sai a referência sellarsiana a Hegel na passagem citada. O próprio Sellars menciona que “muito há a ser aprendido com esse movimento”, referindo-se ao coerentismo neo-hegeliano (cf. 1948, p. 292). McDowell e Brandom, em diversos momentos, enfatizam uma proximidade de Sellars com Hegel, motivada, entre outras coisas, pelo próprio Sellars – como na menção às conferências que compõem o

polarizada ao apego por fundações, também é insuficiente. Afinal, limitar-se aos termos rígidos de tal contraposição é o que aparece como decisivo para a perpetuação de certos dilemas filosóficos que nos mantêm cativos. Para Sellars, a melhor maneira de se desvencilhar de uma vez por todas do mito do dado envolve não apenas o movimento negativo de perceber que a imediaticidade e a fundação epistêmicas, propriamente compreendidas, não se sustentam; há também o movimento positivo imprescindível de adoção de uma imagem dinâmica do edifício cognitivo humano, cuja traço distintivo de sua racionalidade encontra-se na plasticidade do sistema resultante, um *sistema* de crenças *aberto à revisão*.<sup>40</sup>

Isso possibilita notar o lugar central que a experiência assume na explicação sellarsiana do caráter conceitual do pensamento. O que permite que a experiência ocupe tal lugar é que ela é entendida não apenas como a recepção passiva de um estado de coisas por meio dos sentidos, mas ela envolve em igual medida a aplicação ativa conceitos a casos particulares. O caráter não inferencial de juízos perceptivos não decorre de seu insulamento conceitual da rede de termos teóricos, mas da maneira como normalmente são eliciados por circunstâncias determinadas; ou seja, tipicamente, não por uma cadeia lógica de deduções, por exemplo, mas pelo modo como o comportamento verbal foi aprendido. É somente este aspecto pragmático que permite atribuir um “status observacional” a termos observacionais. Pois se Sellars insiste que “a fronteira entre 'construtos empíricos' e 'construtos teóricos' não é uma cortina de ferro, fixada de uma vez por todas”, é justamente para evitar “a tentação de congelar esta fronteira [que] emerge do estar convencido a partir de (defeituosas) razões epistemológicas que o significado fatural é primariamente a propriedade de predicados da observação” (1954, §70). Ou ainda, como o próprio Sellars destaca: “*agora reconhecemos que em vez de vir a ter um conceito de algo por que notamos tal tipo de coisa, ter a habilidade de notar um tipo de coisa é já ter o conceito daquilo tipo de coisa*” (1956,

---

*Empiricism and the Philosophy of Mind* como “incipient *Meditations Hegeliennes*” (1956, §20). Em sentido contrário, Pinkard avalia que, no pensamento de Sellars, “the Hegelian element might be perceived to be even more superficial, consisting only a very general kind 'holism' that both he and Hegel share” (2006, p. 22).

<sup>40</sup> Nesse sentido, a metáfora do edifício resulta evidentemente inadequada. A ideia de uma “self-correcting enterprise” permite evocar de maneira mais consistente a imagem da autorregulação orgânica, enquanto conjunto dinâmico de estratégias de um sistema vivo diante do meio. Em ambos os casos está em jogo a importância de se apreender de maneira correta os traços do ambiente; e em ambos a capacidade de se corrigir, modulando a organização do sistema, é essencial. Embora, salvo engano, Sellars jamais tenha explorado qualquer relação neste sentido, ela é compatível com a ideia sellarsiana de que a normatividade dos conceitos pressupõe – mas não reduz-se a – a regularidade de padrões naturais/comportamentais. Cf. SELLARS, 1954, onde tal ideia é desenvolvida em seu aspecto semântico, e O'SHEA, 2007, cap. IV.

§45).

Pode parecer de início que tal afirmação deixa claro onde Sellars afasta-se de uma posição que se costuma conceber como o critério mesmo para qualquer empirismo em teoria do conhecimento: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Diante disto, contudo, fica a impressão de que não temos qualquer indício de como foi possível que os conceitos alguma vez possam ter surgido, o que já nos insere no tipo de dilema filosófico ao qual se deve resistir, sob pena de perpetuar certas questões como aparentemente insolúveis. A saída de inspiração kantiana que Sellars adota, em linhas gerais, envolve remeter esse âmbito do problema à linguagem, mostrando como questão acerca das origens dos conceitos pode ser equacionada em termos gramaticais, isto é, com uma explicação de como itens linguísticos adquirem significado.<sup>41</sup> A acessibilidade de indivíduos a conceitos decorre fundamentalmente da aprendizagem de uma linguagem pública<sup>42</sup>, de sua exposição a usos regulares de palavras, os quais tendem fortemente a apresentar-se segundo padrões de inferência válida<sup>43</sup>. Há uma dimensão em que o emprego de termos é procedente de seu papel funcional nesse tipo de contexto que lhe confere conteúdo. Sellars afirma: “minha discordância com a visão clássica tem seu ponto de partida no fato de que eu concebo *conceitos* pertencentes à intencionalidade do pensamento como derivativos de *conceitos* pertencentes ao discurso significativo” (1981, §9). Assim, a incorporação de conceitos ao aparato cognitivo do sujeito é indissociável do ambiente normativo no qual eles são veiculados, a própria linguagem.

Para Sellars, a gênese normativa da conceitualidade não contradiz, e tampouco se reduz, mas antes pressupõe a descrição estritamente científica que pode ser dada de indivíduos como

---

41 “I propose, instead that the epistemologist, while recognizing that language is an instrument of communication, should focus attention on language as the bearer of conceptual activity. This is not to say that the two aspects can be separated as with a knife. [...] Roughly, to be a being capable of conceptual activity, is to be a being which acts, which recognizes norms and standards and engages in practical reasoning. It is, as Kant pointed out, one and the same reason which is in some of its activities 'theoretical', and in some of its activities 'practical'. Of course, if one gives to 'practical' the specific meaning *ethical* then a fairly sharp separation of these activities can be maintained. But if one means by 'practical' *pertaining to norms*, then so-called theoretical reason is as larded with the practical as is practical reasoning itself.” (SELLARS, 1969, p. 62)

42 Após Wittgenstein, pode parecer redundante usar a expressão 'linguagem pública', mas recorrer a ela pode ser útil para enfatizar o aspecto determinante da publicidade; tendo em vista também o relativo sucesso de concepções de “linguagem do pensamento” como as do cognitivismo (Fodor, Pylyshyn, etc.).

43 A noção chave aqui, para Sellars, é a de inferência material – inferência cuja validade depende do conteúdo das proposições envolvidas, e não da forma –, pois evita um inferencialismo hiperracionalista, como se todo ato de fala precisasse ter a forma de um silogismo. A estratégia de Sellars é defender a indispensabilidade de expressões condicionais subjuntivas para a semântica da linguagem objeto. (Cf. SELLARS, 1953)

sistemas físicos que interagem causalmente como o mundo físico externo. Pois uma das condições de possibilidade do comportamento orientado por regras, como o comportamento linguístico, é que hajam padrões de uniformidade, regularidades fatuais de algum tipo que faz com que hajam modalidades similares de resposta individual à estimulação do meio. Esse tipo de adesão metodológica ao behaviorismo, contudo, não constitui para Sellars qualquer engajamento mais substancial com uma posição de matriz watsoniana (ou skinneriana). Antes, esse momento behaviorista, ou algo que o equivalha,<sup>44</sup> consiste um caminho usual quando se aceita o ponto de vista do naturalismo de que há uma explicação empírica a ser dada sobre como indivíduos humanos ascendem à linguagem ou ao pensamento proposicional. Por exemplo, uma criança que não é capaz de apresentar razões que justifiquem determinado emprego de uma palavra, é vista como agindo em conformidade a uma regra, e não exatamente seguindo-a, conforme a distinção wittgensteiniana. Na terminologia sellarsiana, isso significa que a criança seria capaz de reproduzir padrões inferenciais, mas sem ser capaz ainda de produzi-los.

Todavia, a dimensão propriamente normativa aí envolvida não se reduz ao não normativo, ao que haveria de natural nas regularidades. A originalidade da esfera em que somos chamados a apresentar razões para sustentar um movimento em um jogo de linguagem, por exemplo, é um ponto sobre o qual Sellars sempre insistiu: “o ponto essencial é que ao caracterizar um episódio ou estado como aquele de conhecer, nós não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado; nós estamos colocando-o no espaço lógico das razões, o de justificar e ser capaz de justificar o que se diz” (1956, §36).

Nesse sentido, se há uma 'revolução copernicana'<sup>45</sup> que Sellars promove ao tentar dar conta das controversas relações entre natureza e normas, tal revolução constitui uma verdadeira destranscendentalização do normativo, a partir de uma imagem de sua gênese empírica, a qual rejeita enfaticamente os postulados do naturalismo reducionista. Como se o normativo fosse um

---

44 Essa aproximação é uma maneira de insistir sobre o caráter público da linguagem. O comportamento verbal aberto [*overt*] é necessário para se compreender os episódios encobertos [*covert*], que são os eventos mentais. Aprendemos a pensar ao aprendermos a falar, isto é, a pensar em voz alta. “The central concept of this dimension of linguistic activity is, in my terminology, 'thinking-out-loud' — candid, spontaneous overt verbal behavior.” (SELLARS, 1981, §12)

45 “To borrow Kant's lead metaphor, the heart of Sellars' attempted 'Copernican revolution' in philosophy has thus been the attempt to reorient our thinking in relation to fundamental ontological and epistemological questions by systematically recasting them – or, rather, by coming to recognize their true nature – as questions concerning the complex relationships between the natural and the normative.” (O'SHEAR, op. cit., p. 177)

aspecto suplementar da natureza que uma forma de vida elabora, e que lhe é inalienável, sob pena de que se lhe prive a inteligibilidade. Por isso, se a atribuição do rótulo de “naturalismo com um caráter normativo” à posição sellarsiana procede, ela deve ser feita sem perder de vista a heterogeneidade que se passa entre normas e natureza, e que Sellars destaca retomando um conceito do campo da ética:

a ideia de que fatos epistêmicos podem ser analisados sem resto – mesmo que “em princípio” – em fatos não epistêmicos, sejam fenomênicos, sejam comportamentais, públicos ou privados, com uma não importa quão profusa aspersão de subjuntivos ou hipotéticos, é, creio eu, um erro radical – um erro muito semelhante à assim chamada “falácia naturalista” em ética. (1956, §5)

§3. A indicação sellarsiana de recorrer à ética para pensar o estatuto da normatividade em epistemologia pode ser uma oportunidade para percebermos melhor algumas dificuldades da relação entre normas e natureza. Se ela é indicativa de uma tática filosófica à qual outros já haviam recorrido – isto é, remeter à ética como modelo de ciência normativa<sup>46</sup> –, é em parte porque uma separação rígida entre razão teórica e razão prática, ao nível do engajamento com conceitos, faz pouco ou nenhum sentido. Afinal, se os critérios de justificação podem ser vistos como particulares, a necessidade mesma de apresentar razões é idêntica.<sup>47</sup> No entanto, é possível

---

46 Como gosta de enfatizar Brandom (cf. 1994, p. 11ss.), Frege está entre os que, nos embates contra o psicologismo, insistiram que “Like ethics, logic can also be called a normative science” (1897, p. 228). Frege definia a lógica como a ciência cuja tarefa consiste em “descobrir as leis do ser verdadeiro” [*Der Gedanke*]. Ora, enquanto ciência, a lógica carrega um conteúdo descritivo, pois que lhe cabe elucidar o ser verdadeiro. Mas a lógica também aparece como dotada de uma dimensão normativa na medida em que orienta o pensar em seus movimentos inferenciais. Burge comenta esse aspecto (o qual Brandom passa por cima): “From the beginning to the end of his career, Frege regarded logic as being descriptive of the laws of logical objects, in particular those of truth. [...] In fact, Frege seems to have believed that in a sense logic was fundamentally 'descriptive', fundamentally a science of 'being'. Normative restrictions on assertion and judgment derived from 'the way things are' regarding the laws of truth. [...] Frege attempts to arrive at the laws of truth not by invoking metaphysical assumptions but by concentrating on our practices of assertion, judgment, and deductive inference and by developing his science of logic through reflecting on the 'oughts' of good intellectual practice.” (BURGE, 1986, p. 92) Wittgenstein tem uma nota na qual também sugere um sentido para o aspecto normativo da lógica em Frege: “Wenn Frege sagt, mit unscharfen Begriffen wisse die Logik nichts anzufangen so ist das insofern wahr, als gerade die Schärfe der Begriffe zur Methode der Logik gehört. Das ist es was der Ausdruck, die Logik sei normativ, bezeichnen kann.” (TS 213).

47 Kim sugere uma espécie de reconstrução dessas relações: “If we consider believing or accepting a proposition to be an 'action' in an appropriate sense, belief justification would then be a special case of justification of action, which in its broadest terms is the central concern of normative ethics. Just as it is the business of normative ethics to delineate the conditions under which actions and decisions are justified from the moral point of view, so it is the business of epistemology to identify and analyze the conditions under which beliefs,

conceber que as relações entre ética e epistemologia sejam ainda mais estreitas. Tome-se, por exemplo, aquilo que Paul Ricœur chama de “experiência epistemológica integral”: a concepção de que a imagem do conhecimento deve ir além das análises do conteúdo representacional das percepções ou dos conceitos, envolvendo também as origens normativas e naturais – para Ricœur não são coisas opostas – das capacidades cognoscitivas humanas. Embora reconheça que o termo carrega marcadas ambiguidades que resultam em um “amálgama semântico”, Ricœur indica que tais *origens* permitem notar, ao se olhar para o discurso epistemológico da modernidade, uma prescrição ética subjacente à própria arquitetura do conhecimento racional: “Mas o conhecimento mesmo, o ato de conhecimento pelo qual nós tomamos consciência desta situação é sustentado por um preceito ético forte, aquele mesmo que Kant enunciava assim: *sapere aude*. Ouse saber!” (RICŒUR *apud* CHANGEUX & RICŒUR, 2000, p. 224)

A menção de Sellars à falácia naturalista evoca toda uma série de debates que, de Moore em diante (ainda que suas raízes remontem pelo menos a Hume), circunscrevem uma dificuldade central, que seria a mesma tanto para as investigações éticas quanto para as epistemológicas. Com efeito, o ponto de partida do pensamento ético mooreano – o da análise dos significados do predicado 'bom' –, bem como sua tese da irreduzibilidade do bom [*goodness*] a propriedades mais elementares, marcou de maneira indelével a nascente filosofia analítica, e apresenta intuições que serão relevantes para as reflexões sellarsianas. Afinal, Moore procede através de uma análise lógica da linguagem da moral, centrando seus argumentos no que para ele representava o predicado ético por excelência. Ao buscar na linguagem os critérios de distinção entre o que pode ser visto como a oposição entre questões de fato e questões de valor, Moore, em certa medida, prenuncia a distinção sellarsiana entre “espaço lógico das razões” e “espaço lógico das causas”, ou entre normatividade e natureza. Embora em Sellars a distinção assuma características próprias, ela compartilha com a teoria ética de Moore o recurso – que se poderia chamar de metodológico – a aspectos da análise da linguagem para operar a separação. Mas a convergência aparece com mais nitidez justamente na concepção metafísica de um naturalismo que dá prioridade ontológica às entidades com as quais as ciências naturais trabalham. Considerando que

---

and perhaps other propositional attitudes, are justified from the epistemological point of view. It probably is only a historical accident that we standardly speak of 'normative ethics' but not of 'normative epistemology'. Epistemology is a normative discipline as much as, and in the same sense as, normative ethics.” (KIM, 1993, pp. 218-219)

tal trabalho ocorreria somente ao nível descritivo, fica compreensível a defesa de uma irreduzibilidade do prescritivo ao natural, um dos aspectos envolvidos na falácia naturalista.

Moore introduz a expressão “falácia naturalista” no seguinte contexto:

Pode ser verdade que todas as coisas que são boas sejam *também* algo mais, assim como é verdade que todas as coisas que são amarelas produzem um certo tipo de vibração na luz. E é um fato que a Ética visa descobrir quais são essas outras propriedades pertencentes a todas as coisas que são boas. Mas muitíssimos filósofos pensaram que quando nomearam essas outras propriedades, eles estavam na verdade definindo o bom; que tais propriedades, de fato, simplesmente não eram 'outras', mas absoluta e inteiramente o mesmo que a bondade. Proponho chamar tal visão a 'falácia naturalista'. (MOORE, 1903, §10)

Moore argumenta que o predicado 'bom' é na verdade simples e indefinível, uma vez que o sentido maior de uma definição é justamente o de que o *definiens* possa apresentar os elementos constituintes do *definiendum*. Ora, a inalisabilidade de tal predicado decorre de que toda tentativa de defini-lo acaba por hipostasiá-lo, por transportá-lo do nível das questões de valor para o nível das questões de fato, no qual seu sentido distintivo já foi perdido. Além disso, o sentido que atribuímos à cópula na predicação não é um no qual se pode dizer que um termo se *reduz* a outro, ou que são *idênticos*; por exemplo, quando se atribui a um objeto uma propriedade, diz-se que ele a possui ou a apresenta, e não que ele é (idêntico a) a propriedade.<sup>48</sup> Em todo caso, Moore sugere que a inadequação das análises de 'bom' ficam visíveis apenas pela consideração de que para qualquer definição apresentada sempre será possível perguntar, acerca do complexo analisado, se ele é bom; ele toma, por exemplo, a definição de que bom seria tudo aquilo que desejamos desejar, e argumenta que podemos perguntar se é o bom desejarmos desejar algo, o que não faria sentido se fosse uma pergunta equivalente a: “desejamos desejar desejar desejar algo?”.

Mas Moore é o primeiro a reconhecer que a expressão “falácia naturalista” é equívoca. No prefácio à segunda edição do livro, ele admite que o que ataca sob o rótulo de “falácia naturalista” confunde posições diferentes entre si, que podem ser expressas através de três diferentes asserções: alguém que estivesse incorrendo na falácia naturalista estaria (1) identificando o

48 “When we say that an orange is yellow, we do not think our statement binds us to hold that 'orange' means nothing else than 'yellow', or that nothing can be yellow but an orange. [...] it would be absolutely meaningless to say that oranges were yellow, unless yellow did in the end mean just 'yellow' and nothing else whatever – unless it was absolutely indefinable.” (MOORE, 1903, §12)



predicado 'bom' com um outro predicado que não 'bom'; (2) identificando o predicado 'bom' com algum predicado analisável, ou (3) identificando o predicado 'bom' com algum predicado natural ou metafísico. O problema é que dependendo de como for compreendido o argumento, ele assume um caráter tautológico.<sup>49</sup> Daí que ele busque precisar os termos nos quais tenta caracterizar a falácia em questão afirmando:

Eu deveria propor, se ainda quisesse usar o termo 'falácia naturalista', definir 'Tal e qual está cometendo a falácia naturalista' como significando 'ele está *ou* confundido G com um predicado do tipo a ser definido *ou* sustentando que ele seja idêntico com tal predicado *ou* fazendo uma inferência *baseado* em tal confusão', e eu deveria expressamente apontar que usando assim o termo 'falácia' eu estaria usando-o em um sentido estendido, e talvez inapropriado. (MOORE, op. cit., p. 21)

Nota-se facilmente como esse modo de revisar sua posição é motivada sobretudo por críticas feitas do ponto de vista lógico, de modo que Moore busca uma formulação claramente mais formal da falácia – e ainda expõe seus pudores com o uso de tal termo, que ele declara querer abandonar. Mas salta aos olhos que o termo natural não apareça mais na definição, de modo que se poderia questionar qual o sentido de adjetivar a falácia com este termo – como o faz Hare, ao sugerir que foi uma escolha “infeliz”<sup>50</sup> por parte de Moore, algo que o próprio Moore parecia admitir ao dizer que preferiria não mais usar o termo.

Em todo caso, as posições que Moore assume ao longo de seu livro ficam muito mais claras quando se compreende o conteúdo que o termo natureza recebe, já que os ataques endereçados têm em vista sobretudo o darwinismo social de Spencer e o utilitarismo de Bentham e Mill: “Por 'natureza', então, entendo e tenho entendido aquilo que é o objeto das ciências naturais e também da psicologia. Deve ser tomado para incluir tudo o que existiu, existe, ou vai existir no tempo.” (MOORE, op. cit., §26) Para Moore, o critério para se determinar um objeto como natural é tão somente a existência temporal – o que inclui, clara e

49 “if, as is very natural, you substitute the word 'confusing' for the word 'identifying' in (2) and (3) above, then the propositions 'It is an error to perform operation (2)' and 'It is an error to perform operation (3)' do become tautologies.” (MOORE, op. cit., p. 17) No caso de (1) o caráter tautológico seria ainda mais imediato.

50 Hare afirma que o adjetivo naturalista é “an unfortunate term, for as Moore says himself, substantially the same fallacy may be committed by choosing metaphysical or suprasensible characteristics for this purpose.” (1952, p. 82) A afirmação em si não é incorreta, mas o que Hare não percebe é que é a estrutura formal de ambos argumentos que é igualmente falaciosa, o que não que dizer que ambas têm o mesmo estatuto. No início do capítulo quatro dos *Principia* Moore reconhece insights importantes nas éticas metafísicas, embora o projeto de fundar a ética sobre a metafísica seja rejeitado – o que novamente nos indica o esforço mooreano por delinear uma originalidade para esfera ética.

explicitamente, os itens psicológicos, que têm existência no tempo mas não no espaço. O problema estaria nas propriedades do objetos: o mesmo critério seria adequado? A resposta mooreana é 'sim': propriedades naturais são aquelas que compõem um objeto, e que se fossem todas retiradas implicariam na não existência daquele objeto. O que indica que a propriedade 'bom' não é natural no sentido referido, dado que a mera existência de qualquer objeto natural não depende da presença de tal propriedade.

Após Moore, o sentido da falácia naturalista vai ganhando uma conotação cada vez mais abstrata, mais formal, pode-se dizer, sendo comumente referida como a tese segundo a qual de proposições puramente descritivas não se pode derivar logicamente proposições prescritivas – o que está muito mais próximo de um modo estritamente humeano de motivar a questão. A partir de onde John Searle<sup>51</sup> denuncia uma “falácia da falácia naturalista” identificando precisamente que o problema estaria na maneira de se compreender o caráter da implicação lógica presente na formulação, e defendendo uma saída segundo a qual tudo se resolveria na consideração da força ilocucionária dos enunciados: a performatividade de certos atos de fala permitiriam que uma sentença instaurasse o 'deve' característico de toda sentença normativa.<sup>52</sup> Mas ainda que ele tente desviar o foco principal de sua crítica da maneira como Moore propunha originalmente a falácia, a associação entre proposições descritivas, ciências naturais e natureza já estava montada, configurando algo como o núcleo duro de todo o problema da origem dos valores em um mundo físico.

No campo de filosofia analítica foram as teorias não cognitivistas em ética que representaram (ou se autorrepresentaram como) uma espécie de desenvolvimento de pontos que teriam permanecido incipientes no pensamento de Moore. Todas essas teorias convergem – e daí o sentido do rótulo que recebem – em uma mesma direção: a de que as análises das condições de uso de sentenças em juízos morais precisam, para sua inteligibilidade e significatividade, envolver estados subjetivos, e não apenas, o que seria típico de outros enunciados, as condições de verdade. Dessa perspectiva, a dicotomia fato-valor entra em uma correlação estreita com o racional e o passional, na medida em que, por um lado, condições de verdade são tomadas como

---

51 Cf. *Speech Acts: An Essay in the philosophy of Language*, cap. vi.

52 Em *L'erreur de Hume* Jean-Louis Gardies propõe uma maneira de derivar normas de fatos através de uma elaboração em lógica modal que associa a categoria alética de necessidade com a deôntica de obrigatoriedade. Aqui, novamente, se percebe um tratamento lógico no qual o ponto problemático se concentra mais no estatuto da falácia do que no conceito de natureza.

fornecendo o significado de asserções acerca de fatos, enquanto, por outro lado, juízos morais têm seu conteúdo propriamente avaliativo referenciado em estados subjetivos que aparecem como fonte da valoração – sentimentos, atitudes, intenções, etc. Todavia, se esse tipo de postura teórica fornece uma explicação para o aspecto de orientador da ação que a moralidade exhibe, Philippa Foot (2001) nota que isso ocorre apenas ao custo de uma fissura [*gap*] entre a racionalidade e ação moral, uma fissura que torna obscura a ideia de uma racionalidade prática.

Em contraposição a isso, posições teóricas chamadas de “neoaristotélicas” defendem uma imagem da razão prática, grosso modo, enquanto aptidão de submeter o agir à força normativa de razões que o orientam. Uma ação pode ser predicada como 'boa' ou 'justa', por exemplo, em parte pela referência às razões que possam ter-lhe motivado. Na medida em que a racionalidade prática envolve avaliação de condições circunstanciais como instâncias para aplicação de certos critérios morais, é possível delinear uma concepção da virtude compreendida enquanto “reconhecimento de considerações particulares como razões para o agir, e a ação relevante” (FOOT, 2001, p. 13).

Um dos pontos que estão implicados em posições como a de Foot é a rejeição de que o critério de demarcação da esfera da ética seja exclusivamente estabelecido por um exame da especificidade da linguagem moral, como se as prescrições ou as normas tivessem surgido quando o modo verbal imperativo fora inventado. Mas se não se leva em conta a forma de vida na qual tais expressões languageiras ganham sentido, o enigma sobre as origens das normas só pode se perpetuar. Afinal, em alguma medida, quando se chega na linguagem, uma série de questões complicadas já foi decidida, muitas vezes sem ser propriamente pensada ou refletida; quando se atropela, por exemplo, o caráter proto-moral, por assim dizer, dos comportamentos de cooperação social em animais – as semelhanças entre primatas e humanos estão consistentemente documentadas – fica difícil não incidir em uma perspectiva que resulta antropocêntrica em diversos sentidos.

Outras questões aí envolvidas emergem quando se considera que juízos morais carecem de sentido quando desprovidos da referencialidade a um contexto mais amplo, um contexto no qual elementos como costumes, instituições, valores ou sanções se encontram. Em linhas gerais, é o contexto no qual se pode delinear, mesmo que sem contornos evidentemente nítidos, algo que se pode chamar de forma de vida. No entanto, se a forma de vida aparece de alguma maneira

como um tipo de pressuposto ou base a partir da qual avaliações morais podem ter um sentido determinado, então talvez a ideia mesma de forma de vida possa de alguma maneira aparecer como um dos fatores em jogo no problema acerca das fontes da normatividade. A aposta teórica de autores que seguem tal linha de raciocínio consiste em mostrar que as raízes do domínio ético estão plantadas em certo tipo de valoração que é inerente a seres vivos.

Assim, o sentido do aristotelismo defendido em tais posições fica mais claro, pois não se trata apenas de propor uma ética das virtudes sobre, por exemplo, o pano de fundo difusamente kantiano de uma concepção do raciocínio moral, mas de mostrar que a moralidade ela mesma é um componente fundamental da forma de vida humana, de modo que é a este nível que se deve buscar os fatores determinantes do juízo moral e do caráter virtuoso. Ora, uma das maneiras de manejar a ideia de forma de vida na filosofia aristotélica é recorrer à noção de espécie nos escritos biológicos do Estagirita. O cerne deste recurso encontra-se na maneira como Aristóteles caracteriza as espécies através de certos juízos, a partir dos quais Michael Thompson tenta extrair algo como uma forma geral, chamando-os de categoriais aristotélicos. Este seriam juízos típicos daquilo que chamamos de 'história natural', e consistem em predicções que visam descrever fatores determinantes de certas maneiras de viver próprias a espécies particulares. Assim, diferentemente de enunciarem uma constatação estatística, eles descrevem uma característica de determinada forma de vida. Ora, o que Thompson defende é que não é possível conceber qualquer vivente enquanto tal, e talvez nem sequer reconhecê-lo, sem que esteja implícita alguma representação do seja, para aquilo organismo, viver.<sup>53</sup>

Na descrição da forma de vida de uma espécie, motivada por tal apropriação do aristotelismo, o que está em questão é apreender traços determinantes das condições que tornam possível aquela forma determinada de viver. Philippa Foot ressalta o papel que uma certa característica orgânica, por exemplo, pode ter no ciclo vital dos indivíduos de uma espécie. No momento em que se pode reconhecer uma funcionalidade vital ligada a certo elemento de uma forma de vida é possível também atribuir-lhe uma carga normativa, no sentido de que a função

---

53 “The received taxonomical hierarchy is a record either of history or of the similarities that this history explains; but the simple 'classification' of individual organisms in terms of life-form precedes any possible judgment of similarity or of shared historical genesis. It is already implicit in any representation of individual organisms as alive, and thus as, for example, eating or growing, or as having arms or leaves. The real subject of a natural-historical judgment and of an Aristotelian categorical is, I think, inevitably a representation of *the thing that must be there* – that is, something like what was formerly called an *infima species*.” (THOMPSON, 2008, p. 67)

assume um valor para aquela espécie e para aquele indivíduo. Do adequado desempenho funcional, então, pode ser dito que ele representa algo 'bom', segundo nossa maneira de usar a palavra, para aquele indivíduo ou espécie, a partir de seus próprios interesses vitais. Porém, deve ficar claro que não se trata aqui do conceito de função corrente nas discussões de biologia evolutiva, no qual função é, grosso modo, sinônimo de sucesso adaptativo. Antes, trata-se de perceber a parte tomada pelo elemento em questão dentro do ciclo de vida individual. Portanto, “a maneira como um indivíduo *deve ser* é determinada por aquilo que é necessário para o desenvolvimento, autossustentação e reprodução: na maioria das espécies isto envolve defesa, e em algumas a criação [*rearing*] dos jovens” (FOOT, op. cit., p. 33).

Embora esse tipo de afirmação possa parecer uma trivialidade à primeira vista, pois seria um tanto óbvio afirmar que proteção e alimentação constituem elementos essenciais a uma forma de vida qualquer. Entretanto, este pode ser um dos fatores que contribuem para que sua importância não seja reconhecida. Pois são justamente algumas características bastante gerais dos seres vivos, e próprias a eles, que indicam a presença de valorações. Por isso, argumenta Foot, se poderia dizer que

que parte do que distingue um categorial aristotélico de uma mera proposição estatística sobre alguns ou a maioria ou todos os membros de um tipo de coisa vivente é o fato de que ele se relaciona à teleologia da espécie. Ele fala, direta ou indiretamente, sobre a maneira através da qual funções vitais como comer e crescer e se defender vêm a existir em uma espécie com uma certa conformação, pertencente a um certo tipo de habitat. [...] E é por isso que categoriais aristotélicos são capazes de descrever normas em vez de normalidades estatísticas. (id., *ibid.*)

É a partir de uma linha de pensamento como essa que Foot promove sua fala acerca de “normatividade natural”, querendo indicar a maneira como é possível atribuir força de norma a características centrais do ciclo de vida de uma espécie, características na ausência das quais seria impossível conceber uma forma de vida determinada à espécie. Normas naturais emergem das descrições de formas de vida específicas enquanto traços que os indivíduos *deveriam* apresentar por serem representantes da espécie em questão.

Para Foot, tal relação à forma de vida é fundamental mesmo para a moralidade própria da espécie humana, no sentido de que a forma humana de vida seria ininteligível sem os predicados morais. Contudo, não se pode simplesmente transportar os critérios que valem para outras

formas de vida diretamente para a humana, tomando, por exemplo, a reprodução como imperativo de uma vida 'boa'. A avaliação do que é moralmente bom para os humanos deve levar em conta a racionalidade prática e os determinantes da ação, como liberdade, voluntarismo ou propósito, mas sobretudo deve ter em vista que uma vida 'boa' aponta para a ideia de felicidade. A despeito das dificuldades de se lidar com tal conceito, bastante escorregadio, Foot indica que faz sentido imaginar a felicidade como ligada a objetos que a despertam, não tanto buscando um esclarecimento nas particularidades nas quais os indivíduos certamente divergem, mas em uma convergência delineada pela própria forma de vida: humanos encontrariam sentimentos de felicidade no apego a objetos como lar, abrigo, amizade, confiança.

Embora se possa sentir pouco atraído pela direção na qual Foot busca encaminhar uma proposta ou esboço de solução para certos impasses maiores da filosofia moral, o importante é notar que ao realizar afirmações como a de que “*não há nenhuma mudança no significado da palavra 'bom' entre a maneira como ela aparece em 'boas raízes' e como ela aparece em 'boas disposições da vontade humana'*” (FOOT, op. cit., p. 39)<sup>54</sup>, o que está em jogo é a colocação de uma categoria pertencente à esfera natural como permitindo realizar a passagem do natural ao normativo, ou melhor, uma concepção de natureza que não é avessa à presença de normas. Tal categoria é a de forma de vida, a qual, como vimos, tem uma conotação mais biológico-aristotélica que wittgensteiniana; conotação esta que vai ser fonte de outros problemas que ficarão mais claros apenas na segunda parte deste trabalho.<sup>55</sup> De qualquer forma, o fundamental é que se conceba a inteligibilidade de uma modalidade de naturalismo que não seja sinônimo de reducionismo.

§4. A noção de uma normatividade natural, tal como anunciada acima, não é alvo de críticas apenas do ponto de vista de uma extrapolação do conceito de natureza como o que o vocabulário das ciências naturais adota e recomenda. Há também uma outra perspectiva que defende que falar em normas naturais carrega uma imagem da normatividade que não se sustenta; poderíamos

---

54 É claro que não são usos propriamente idênticos, mas as nuances semânticas aí não fazem qualquer diferença substancial do ponto de vista metaético, como Philippa Foot (2001, p. 39) coloca em relevo: “For my own part I do not of course deny that between the evaluation of the roots of plants and of the actions and desires of human beings there is a change of characteristic context and purpose. [...] But the belief that the word 'good' must mean something different in the former and the latter is, I think, simply a prejudice coming from the type of ethical theory that has dominated analytic philosophy in the past half-century.”

55 Em linhas gerais, o problema concerne o estatuto da noção de espécie, da dessubstancialização da qual ela é objeto, sendo que essa passagem da ideia de forma de vida à de espécie fica desprovida de sentido a partir daí.

chamar de concepção sociologista das normas a tese de que “as normas são ligadas fundamentalmente à capacidade de instituição de que dispõem as pessoas que constituem uma sociedade” (LIVET, 2006, p. 3). A ideia básica por trás de uma concepção como esta é a de que normas são forjadas quando cursos de ação são tomados como estando em conflito com uma certa prescrição, representando assim uma transgressão, ou como estando de acordo com a mesma. No momento em que a norma em questão associa-se a outras que operam da mesma maneira, estabelece-se uma rede de normas cujo nome correto seria, justamente, o de *instituição*.

Uma aproximação cerrada entre normas e instituições parece pouco esclarecedora se ela toma como um ponto de partida, ou aceita como um dado fundamental, uma organização social já constituída. Pois não é difícil perceber que problemas como o de qual surgiu primeiro, instituições ou normas, emergem rapidamente, deixando intocada a questão sobre as fontes da normatividade. Esta é a dificuldade maior de posturas que tentam descrever as bases do quadro normativo a partir da matriz das práticas jurídicas, estabelecendo o regime de funcionamento das leis como paradigma para se pensar as modalidades operativas das normas sociais. Nessa direção, noções correlatas, como a de convenção, carregam a mesma dificuldade, pois supõem um meio social estabelecido como ambiente propício para a proliferação de normas. Mas como conceber uma vida social efetiva que não seja desde sempre permeada por normas?

Pierre Livet chama a atenção para dois sentidos do termo instituição que merecem ser distinguidos: instituição no seu sentido mais clássico remete a entidades que desempenham um papel bem delineado na organização da vida social, em muitos casos funcionando como suporte ou instância reguladora de práticas. Mas há também “um sentido mais fundamental”, que designa “a operação de instituir”, a qual Livet caracteriza da seguinte maneira:

Instituir não é produzir uma nova estrutura por combinação. É dar um novo papel ou um novo sentido a elementos que podiam já se combinar. Assim, uma instituição toma elementos já qualificados, que têm já funções ou disposições a assegurar funções, e ela os requalifica sem, dessa forma, fazer-lhes perder as funções e disposições que eles já possuíam. (LIVET, op. cit., pp. 66-67)

Isso significa conceber uma instituição como resultante de uma postura diferenciada com relação ao manejo de itens que passam a assumir um novo estatuto, decorrente de uma prática então estabelecida. Embora Livet em nenhum momento se preocupe em pensar o estatuto desta

disponibilidade de objetos ao ato instituinte, a concepção proposta do que seja instituir consiste basicamente na atribuição de um valor paradigmático a objetos relevantes para determinada prática. Um gesto pode ser visto como um tal objeto quando passa a veicular um significado prontamente reconhecido. De maneira semelhante, uma placa de trânsito que regula a circulação, uma regra que autoriza ou proíbe certa jogada em disputa esportiva, ou uma prática que é incorporada a um ritual são exemplos de ocasiões corriqueiras nas quais é relevante a ação de instituir. Em todo caso, o que é importante é perceber o caráter dinâmico desta dimensão da realidade institucional, uma esfera que permite notar como nossas práticas são permeadas por normas e instituições: ambas viriam sempre juntas, uma vez que a eficácia normativa depende ou decorre de um ato instituinte, ou seja, “nesse sentido, toda norma exige uma operação de instituição, que atribui ao enunciado desta norma sua função e seu estatuto normativo” (id., *ibid.*, p. 67).

Um dos argumentos que permitem dar sentido a uma tal visão das instituições, conceito outrora tão fortemente ligado a rígidas organizações que se supunham guardiãs da ordem social — como aparelhos estatais ou o próprio Estado, a Igreja, a família, etc. —, é a distinção que John Searle propõe entre regras reguladoras e regras constitutivas. As primeiras nomeiam regras que se ligam a práticas já existentes, as quais são alvo de um regramento suplementar, como quando o governo decide passar a regular certas atividades que já ocorrem, estabelecendo regras para evitar condutas injustas ou prejudiciais. Searle sugere o exemplo da prática de dirigir, que poderia ocorrer mesmo que diversas regras do código de trânsito não existissem. Um exemplo talvez mais claro pode ser o das regras de etiqueta em um jantar: não é difícil perceber que a atividade de comer é independente, em sua existência mesma, das regras que indicam com quais talheres se come a salada ou a sobremesa. Assim, tais regras não são essenciais para as práticas, que podem permanecer relativamente estáveis mesmo com a variação de determinadas regras. Por outro lado, certas regras têm um estatuto diferente, na medida em que elas mesmas instauram práticas ao serem instituídas, “criam a possibilidade mesma de certas atividades” (Searle, 1995, p. 27). O exemplo searleano é o do jogo de xadrez: as regras dos movimentos das peças instituem o próprio jogo; conceber tais regras como regulativas implicaria a caricatural imagem de que as pessoas ficavam mexendo pedaços de madeira de maneira aleatória em um tabuleiro e, após a instituição das regras, começaram efetivamente a jogar. Searle insiste, então,



que a diferença diz respeito fundamentalmente às práticas que recebem regras posteriores para direcionar certos comportamentos, mas que já existiam anteriormente, ou práticas que surgem com a própria formulação das regras. A operação de instituir, em seu sentido mais relevante, concerniria esse segundo tipo de regramento: “fatos institucionais existem apenas dentro de sistemas de regras constitutivas” (id., *ibid.*, p. 28).

Livet nota que tal separação entre tipos de regras não pode ser exaustiva, uma vez que regras reguladoras podem ter efeito constitutivo; isto não significa, entretanto, uma exortação para que a distinção seja abandonada. Contudo, ele defende que normas funcionam prioritariamente como regras reguladoras e não constitutivas. Sua linha argumentativa sugere que regras constitutivas estão mais próximas do que chamamos comumente de invenção, como quando as crianças, ao brincar, realizam acordos que envolvem uma operação de instituição no sentido acima descrito (naquele contexto, objetos têm sua função ordinária suspensa e um novo uso paradigmático lhe é atribuído, ainda que circunscrito a um pequeno grupo de amigos, por exemplo); por outro lado, o papel relevante de mediação de litígios e conflitos no seio da vida social é desempenhado por regras reguladoras, cujo conteúdo normativo é muito mais acentuado e nítido. Assim, para Livet, o sentido da noção de norma que interessa é menos aquele que pode ser visto implicado em atividades que tem uma incidência social restrita, e mais aquele que convém a práticas que têm uma importância característica na vida social, ou seja, normas que podem ser explicitamente evocadas e que cuja transgressão comporta algum conteúdo punitivo.

Ora, mas se instituições devem ser compreendidas como resultantes da intervenção de regras constitutivas, e normas aparecem sobretudo como regras reguladoras, como compreender a afirmação de que normas e instituições operam conjuntamente? E mais: isto implica um sentido derivativo para o trabalho efetuado pelas normas? Livet responde nos seguintes termos:

Esta aparente secundariedade das normas é de fato um de seus traços mais significativos, e que as liga mais profundamente à ideia de instituição. As normas aparecem sempre como essencialmente reguladoras, porque, uma vez enunciadas e em vigor, tudo se passa como se a ordem social que elas asseguram e que elas exprimem estivesse já lá antes delas. (LIVET, *op. cit.*, p. 71)

Embora permaneça sem um desenvolvimento apropriado em seu estudo, a resposta de Livet é significativa porque apresenta o entrelaçamento da posição de uma norma com a pressuposição

que a mesma carrega: a determinação de condições sociais, ou melhor, institucionais que a ela viria regular. O problema é que tal leitura concebe a vigência das normas apenas enquanto elas aparecem efetivamente enunciadas, quando seria possível contrastar tal concepção com a ideia, mais complexa, de que normas operam implícitas em práticas, e não apenas após terem sido explicitadas no discurso.<sup>56</sup> Assim, é possível conceber que muitos casos em que a enunciação de uma norma aparece como o momento no qual ela é instaurada são, na verdade, apenas a explicitação de normas que já eram seguidas, mesmo sem que nunca tenha sido necessário enunciá-las.

Um outro problema a ser enfrentando diz respeito aos fatores sobre os quais se baseia a eficácia regulativa das normas. Afinal, o que garante efetivamente que normas sejam seguidas? Dois fatores elementares aparecem na elaboração proposta por Livet: um é o holismo do normativo, isto é, a dependência referencial de cada norma a um sistema de normas que lhe dá sentido. Sem um ambiente normativo, cada norma carece radicalmente de inteligibilidade. Nesse sentido, a rede de normas aparece como um tecido que envolve a ação social, sustentando um ordenamento coletivo. O outro fator “é que a imposição de uma norma supõe que aqueles a quem ela se endereça são capazes de mudar suas mentalidades [...] e de escolher um preferir um mundo onde a norma seria respeitada” (id., *ibid.*). Mesmo que as normas muitas vezes não sejam respeitadas, a possibilidade de uma ordem social decorre desse alcance orientador da ação que as normas possuem. Porém tal preferência não é um mera escolha consciente e meditada, mas decorre da pressão exercida pelo próprio contexto social que prevê sanções pelo descumprimento. As “motivações repressivas próprias às normas” aparecem para o indivíduo como “próteses motivacionais” (id., *ibid.*, p. 72) para a obediência e conformação aos ditames da vida social.

A imagem das normas que Livet recomenda procura seguir os passos das explicações que pesquisadores em teoria da escolha racional adotam. Entre os trabalhos mais consistentes neste campo estão os de Jon Elster, que tenta evitar os riscos de uma concepção hiperracionalizada dos determinantes da ação social através de uma constante crítica acerca dos limites da racionalidade. Nesse sentido, ele afirma acreditar que “normas sociais fornecem um tipo importante de motivação para a ação que é irredutível à racionalidade, ou mesmo a qualquer outro tipo de

---

56 Cf. BRANDOM, 1994, cap. 1, §III.

mecanismo otimizador” (ELSTER, 1989, p. 15). Enquanto a ação racional segue uma lógica instrumental do cálculo meio-fins no sentido weberiano clássico, normas sociais, segundo Elster, são definidas por seu caráter não orientado ao resultado [*not outcome-oriented*], de modo que os imperativos básicos das normas são especificados por uma forma não condicional, em contraste com o caráter condicional do cálculo racional. A ubiquidade das normas torna impensável que sua força reguladora dependa sempre de um raciocínio individual acerca das vantagens que se pode retirar da obediência ou transgressão das normas. Mesmo assim, as motivações normativas para a ação não precisam representar uma oposição rígida à noção de interesse próprio [*self-interest*]: “comumente, normas e interesse próprio coexistem em um paralelogramo de forças que conjuntamente determinam o comportamento” (id., *ibid.*, p. 106).

Elster interessa-se em distinguir a especificidade de normas sociais diante de outros tipos de normas (morais, legais, profissionais, privadas), bem como de tradições, hábitos ou mesmo rituais obsessivos. Mas o intuito não é afirmar que normas sociais estejam ausentes aí; mas, dado que mecanismos específicos de controle do comportamento estão em jogo em cada instância particular, a ideia é tentar, pelo menos teoricamente, isolar a modalidade operatória própria das normas sociais – o caso paradigmático, aqui, são as normas de reciprocidade que regulam as variadas formas de troca que permeiam a vida social.<sup>57</sup> As nuances de tais distinções interessam menos que a definição que ele propõe no final da contas: “*uma norma, nesta perspectiva, é a propensão a sentir vergonha e a antecipar sanções por parte de outros ao pensar em se comportar de uma certa maneira proibida. [...] esta propensão torna-se uma norma social quando e na medida em que ela é compartilhada com outras pessoas.*” (id., *ibid.*, p. 105)

Uma das grandes dificuldades em avaliar o sentido dessa definição, como o próprio Elster reconhecerá em seguida, decorre principalmente do papel a atribuir às engrenagens coativas que dão força efetiva às normas. Com efeito, ele percebe que uma explicação que toma as normas “simplesmente como sistemas de sanções materiais” não é apenas incompleta, mas largamente incorreta, na medida em que as penalizações típicas das normas sociais “não funcionam por imposição de perdas materiais a seus alvos” (ELSTER, 1999, p. 146). O procedimento punitivo das normas sociais requer fundamentalmente a internalização emocional, sendo que “a emoção da

---

57 Esse é um ponto que perpassa, em diferentes graus de implicação, praticamente toda a literatura etnográfica, de Mauss e Malinowski a Bourdieu, Godelier e Victor Turner.

vergonha é não apenas um suporte das normas sociais, mas o suporte” (id., ibid., p. 145).

A explicação para a centralidade da vergonha aparece, na argumentação de Elster, vinculada ao aspecto “caracterológico” desta emoção, isto é, diferente da culpa, por exemplo, que diz respeito a um ato, a vergonha adere mais à pessoa e que ao comportamento particular. Além disso, a vergonha é tomada como implicando um sofrimento emocional (e moral) mais intenso, mais mobilizador; considerando-se que ela surge como resposta a comportamentos que expressam “aversão [*disgust*] ou desprezo [*contempt*]” (id., ibid., p. 154), é compreensível que a vergonha carregue um alto potencial de efetiva incidência sobre a ação: a repugnância, o asco ou o desdém envolvidos na desaprovação coletiva de um indivíduo acarreta uma intensa experiência subjetiva de ameaça, tornando (visceralmente) manifesto o caráter nóxio da infração à norma.<sup>58</sup> Contudo, não só de emoções negativas a normatividade social se sustenta, e Elster indica que paixões positivas também podem impulsionar a adesão a normas.

O ponto a ser enfatizado, enfim, é que “normas são reguladas por emoções e as regulam também” (id., ibid., p. 156). Partindo da importância atribuída ao papel de emoções como a vergonha nos mecanismos de operação normativa, e da relação que elas têm com os “fatores viscerais do comportamento”<sup>59</sup>, cabe se perguntar pela adequação de uma visão sociologista das

58 Diversos estudos importantes exploram de maneira mais detalhada as relações entre vergonha e aversão [cf., p. ex., o de Martha Nussbaum *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*; neste trabalho é interessante notar a presença das categorias de “normal” e “anormal” entre as relações que associam vergonha e aversão: “Indeed, with shame as with disgust, societies ubiquitously select certain groups and individuals for shaming, marking them off as 'ab-normal' and demanding that they blush at what and who they are.” (p. 174)]. Especificamente sobre a noção de *disgust*, e a visceralidade implicada nesta emoção, dois excelentes estudos são o *The Anatomy of Disgust*, de William I. Miller – que tem uma pequena seção dedicada à relação com a vergonha [cf. pp. 34-35] – e *Disgust: Theory and History of a Strong Sensation*, de Winfried Menninghaus.

Uma outra direção para se pensar a aderência caracterológica das normas é encontrada nas obras de Judith Butler, que desdobram as consequências da tese de que o gênero é um norma, que a sexualidade é normativa. Isso significa que transgressões a normas corporais, anatômicas ou sexuais, – como em casos de hermafroditismo ou transexualidade, p. ex. – implicam muitas vezes não somente emoções viscerais, mas inclusive uma suspensão com respeito à própria viabilidade, ou “vivibilidade”, da vida: “The norms that govern idealized human anatomy thus work to produce a differential sense of who is human and who is not, which lives are livable, and which are not” (2004, p. 4). Ela insiste, seguindo Foucault, na distinção entre normas e leis ou regras, concebendo que a força normativa é inerente às próprias práticas sociais: “The distance between gender and its naturalized instantiations is precisely the distance between a norm and its incorporations. [...] In fact, the norm only persists as a norm to the extent that it is acted out in social practice and reidealized and reinstituted in and through the daily social rituals of bodily life. The norm has no independent ontological status, yet it cannot be easily reduced to its instantiations; it is itself (re)produced through its embodiment, through the acts that strive to approximate it, through the idealizations reproduced in and by those acts.” (ibid., p. 48)

59 Elster retoma a expressão de um trabalho de George Loewenstein; este caracteriza assim seu argumento: “I argue that disjunctions between perceived self-interest and behavior result from the action of *visceral factors* such as the cravings associated with drug addiction, drive states (e.g., hunger, thirst, and sexual desire), moods

normas, uma que ressalta – talvez excessivamente – sua ligação a contextos institucionais. Afinal, as engrenagens normativas do social incidem sobre dimensões, por assim dizer, bastante primárias dos indivíduos; em outras palavras, o investimento que as normas sociais realizam sobre a pessoa concernem capacidades e disposições que vão muito além dos atos discursivos de enunciação de regras e ameaças punitivas: ele atravessa desde sempre os corpos, incidindo de maneira privilegiada no substrato biológico. Isso não significa dizer que normas sociais estão presentes em coletividades de animais não humanos<sup>60</sup>; o que está sendo sugerido como exigindo uma reflexão mais demorada é precisamente a ideia de que as fontes mesmas da normatividade, as condições de suas origens, são tornadas ininteligíveis se as normas são tomadas como entrando em funcionamento apenas quando a vida em sociedade já se encontra constituída – instituída ou institucionalizada. Porém, ao se conceber a natureza como radicalmente avessa a normas, toda pergunta sobre a gênese destas encontra-se de antemão desprovida de sentido (a menos que se adote perspectiva análoga àquela da dubitável teoria do “ponto crítico”, tão duramente criticada por Clifford Geertz)<sup>61</sup>. Ora, mesmo do ponto de vista da teoria sociológica, compreende-se que as condições fundamentais da institucionalização devem ser remetidas às características biológicas dos humanos.<sup>62</sup> Nesse sentido, por exemplo, a concepção relevante de instituição – uma que permitirá mais tarde apreender o vital como âmbito originário do normativo – é formulada por Gilles Deleuze, ao afirmar que

Toda instituição impõe ao nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, uma série de modelos, e dá à nossa inteligência um saber, uma possibilidade de previsão e projeto. Nós reencontramos a seguinte conclusão: o homem não tem instintos, ele faz instituições. O homem é

---

and emotions, and physical pain. At sufficient levels of intensity, these, and most other visceral factors, cause people to behave contrary to their own long-term self-interest, often with full awareness that they are doing so.” (1996, pp. 272-273)

60 Muito embora os trabalhos de Frans de Waal sobre a hierarquia e organização social dos Bonobo, bem como sobre a evolução da moralidade, apontem para a presença de indícios consistentes de controle mútuo do comportamento entre grupos de primatas.

61 Teoria segundo a qual o processo evolutivo que resultou no homo sapiens procedeu por uma série de transformações cumulativas até um “ponto crítico” em que teria ocorrido um “salto” qualitativo do qual a humanidade seria o efeito. Cf. GEERTZ, The Transition to Humanity; in: TAX, Sol (ed.) *Horizons of Anthropology*. Chicago: Aldine, 1964, pp. 37-48.

62 “A inerente instabilidade do organismo humano obriga o homem a fornecer a si mesmo um ambiente estável para sua conduta. O próprio homem tem de se especializar e dirigir seus impulsos. Estes fatos biológicos servem de premissas necessárias para a produção da ordem social. Em outras palavras, embora nenhuma ordem social existente possa ser derivada de *dados* biológicos, a necessidade da ordem social enquanto tal provém do equipamento biológico do homem.” (BERGER & LUCKMANN, 1999, p. 77)

um animal em vias de se despojar da espécie. (DELEUZE, 1955, p. 27)

Instintos e instituições, embora sejam ambos “procedimentos de satisfação”, opõem-se de maneira radical, segundo a exposição deleuzeana, na medida em que os meios que as instituições mobilizam não decorrem nem são determinados diretamente pelas tendências que pressionam por satisfação. Ou seja, a instituição representa uma efetiva suspensão de qualquer modalidade pré-determinada de satisfação, sendo que “a tendência é satisfeita por meios que não dependem dela” (id., ibid., p. 25); enfim, há uma variabilidade virtualmente infinita para a alocação de meios que possam resultar em satisfação. Isso porque a própria tendência é diferida na experiência de satisfação: nunca há um gozo simples, pois “também, ela [a tendência] jamais é satisfeita sem ser, ao mesmo tempo, constrangida ou depreciada [*brimée*], e transformada, sublimada”; mesmo “a necessidade [*besoin*] encontra na instituição somente uma satisfação toda indireta, 'oblíqua'” (id., ibid.).

Nesse sentido, instituições surgem quando a organização instintiva cede em sua rigidez. Na medida em que há espaço para variação na direcionalidade a objetos, o expediente 'impulsional' da satisfação pode ser realizado por caminhos divergentes, desviantes, fortuitos ou criativos. Para Deleuze, “quanto mais o instinto é perfeito em seu domínio, mais ele pertence à espécie, mais ele parece constituir uma potência de síntese original, irreduzível”; por outro lado, “quanto mais ele é perfectível, e portanto imperfeito, quanto mais é submetido à variação, à indecisão, mais ele se deixa reduzir apenas ao jogo de fatores individuais internos e circunstâncias internas – mais ele abre espaço à inteligência” (id., ibid., pp. 26-27). Não é difícil perceber nessa disjunção instinto-inteligência a ressonância de um argumento bergsoniano clássico. Ilustremos tal proximidade apenas com uma passagem central, que aparece logo após uma das definições que Bergson fornece para o termos instinto e inteligência<sup>63</sup>:

O instinto encontra a seu alcance o instrumento apropriado: este instrumento, que se fabrica e se repara a si mesmo, que apresenta, como todas as obras da natureza, um complexidade infinita de detalhe e uma simplicidade de funcionamento maravilhosa, faz de um só vez, no momento requerido, sem dificuldade, com uma perfeição sempre admirável, o que ele é chamado a fazer. Em contrapartida, ele conserva

---

63 “Ainsi, à ne considérer que les cas limites où l'on assiste au triomphe complet de l'intelligence et de l'instinct, on trouve entre eux une différence essentielle: *l'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés; l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés.*” (BERGSON, EC, p. 141)

uma estrutura quase invariável, dado que sua modificação não ocorre sem uma modificação da espécie. Assim, o instinto é necessariamente especializado, sendo apenas a utilização, para um objeto determinado, de um instrumento determinado. Ao contrário, o instrumento fabricado inteligentemente é um instrumento imperfeito. (BERGSON, EC, p. 141)

Imperfeição que seria, na formulação deleuzeana, um traço característico da instituição, ou daquilo que a instituição vem complementar. Ademais, é importante destacar que se o instinto consiste na modalidades de relação de um instrumento determinado a um objeto determinado, a operação institucional de satisfação, por outro lado, comporta um conteúdo importante de indeterminação, tanto nos meios recorridos (os instrumentos) quanto nos objetos alcançados. Dessa maneira, o resultado é uma progressiva e radical desadaptação, embora nunca total – pois instinto e inteligência jamais aparecem “em estado puro” (EC, p. 136) –, algo que Bergson percebia, entre outras coisas pelo modo como a satisfação de necessidade dava ensejo à criação de outras novas, que também apelam por satisfação.<sup>64</sup> Deleuze, no entanto, retira daí consequências para uma imagem do lugar que o social vem a ocupar a partir desse arranjo vital:

Ora, no limite, como tal síntese, que dá à tendência um objeto que lhe convém, poderia ser inteligente, visto que ela implica, para ser feita, um tempo que o indivíduo não vive, tentativas às quais ele não sobreviveria? É preciso reencontrar a ideia de que a inteligência é coisa social mais que individual, e que encontra no social o meio intermediário, o terceiro meio que a torna possível. Qual o sentido do social com relação às tendências? Integrar as circunstâncias em um sistema de antecipação, e os fatores internos em um sistema que regra [*règle*] sua aparição, substituindo a espécie. É o caso da instituição. (DELEUZE, op. cit., p. 27)

A socialidade aparece como uma instância intermediária entre o orgânico e o meio ambiente. Não tanto algo que vem se adicionar a uma relação já estabelecida, mas algo que aparece como diferimento dessa própria relação, ou seja, algo que emerge no momento em que organismos e meios se transformam ao se relacionarem. Não há, portanto, determinidade do

---

64 “Mais, comme il [l'instrument intelligemment fabriqué] est fait d'une manière inorganisée, il peut prendre une forme quelconque, servir à n'importe quel usage, tirer l'être vivant de toute difficulté nouvelle qui surgit et lui conférer un nombre illimité de pouvoirs. Inférieur à l'instrument naturel pour la satisfaction des besoins immédiats, il a d'autant plus d'avantage sur celui-ci que le besoin est moins pressant. Surtout, il réagit sur la nature de l'être qui l'a fabriqué, car, en l'appelant à exercer une nouvelle fonction, il lui confère, pour ainsi dire, une organisation plus riche, étant un organe artificiel qui prolonge l'organisme naturel. Pour chaque besoin qu'il satisfait, il crée un besoin nouveau, et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où l'animal va se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre.” (BERGSON, EC, p. 142)

social ou do vital ou do ambiental previamente aos meandros em que eles se determinam conjuntamente, em que eles se instituem. Não obstante, o caráter próprio do social pode ser apreendido, analogicamente, como aquilo que vem ocupar o papel – qualitativamente alterado – da espécie: ele resulta, enfim, em uma tessitura coletiva que engendra regulações orgânicas dos viventes e regulações técnicas do meio; regramento, em todo caso, mas não em um aspecto meramente negativo, repressivo, de cerceamento das possibilidades individuais de ação, mas em um sentido prioritariamente positivo, produtivo, e até criativo – instituições são maneiras imprevisíveis de “resoluções de problemáticas”<sup>65</sup>.

### *naturalismo e psicologismo*

*Une psychologie est toujours amenée au  
problème de la constitution du monde.*  
Maurice Merleau-Ponty

§5. “A linha divisória do mental é certamente vaga. É melhor não ser pedante, mas deixar a ciência ser tão vaga quanto seu objeto [...]” (JAMES, 1890, p. 6). Tais afirmações aparecem nas primeiras páginas de *The Principles of Psychology*, de William James, e surpreendem à primeira vista pela aparente resignação, que muitos julgariam insustentável se o que está em jogo é defender a posição da psicologia como uma ciência natural.<sup>66</sup> E não obstante seja justamente este um dos propósitos jamesianos em seu tratado, ele insiste que “em um certo estágio do desenvolvimento de toda ciência, um grau de vagueza é o que melhor condiz com fertilidade” (id., ibid.). Isso porque restringir precocemente o estudo das capacidades psicológicas a um certo aspecto implica em se perder de vista as muitas vezes sutis, porquanto importantes, relações que elas mantêm com o suporte corporal – no qual uma miríade de questões estão envolvidas –, com os fatores ambientais, com a dimensão evolutiva, etc. Cabe à ciência psicológica, então, encontrar um ponto de equilíbrio entre o caráter multifacetado das diversas faculdades mentais e a

---

65 Cf. DELEUZE, 1966; e SIMONDON, (ILFI).

66 Um problema que persiste ainda hoje, e a despeito da “revolução cognitivista”: “En un sens très réel, la difficulté principale d’une psychologie scientifique semble bien être, comme le reconnaît Pylyshyn, « que nous ne savons pas sur quoi elle porte – de quoi elle doit être la science ».” (PINKAS, 1995, p. 389)



substancialização delas em uma única entidade, como na ideia clássica de alma; isso significa atribuir um foco à pesquisa psicológica na direção em que convergem as condições comuns a essas faculdades. Nesse sentido, James fornece o seguinte critério para a determinação de onde pode ser encontrado esse foco: “a prossecução [pursuance] de fins futuros e a escolha de meios para sua obtenção são assim a marca e o critério da presença de mentalidade em um fenômeno” (id., ibid., p. 8). James é o primeiro a reconhecer que existem muitos casos intermediários entre uma ação realizada “em razão de [for the sake of]” e um movimento causal simples, tal como no funcionamento automático de um mecanismo, entretanto, quanto mais próximo de um comportamento “inteligente”, mais claramente um fenômeno será adequadamente imputado como mental. Isso não implica, contudo, que se deva atribuir qualquer estatuto metafísico diferenciado ao mental: para o psicólogo, mentes são fenômenos naturais, “são objetos, em um mundo de outros objetos” (id., ibid., p. 183).

James elenca três métodos que o psicólogo teria a seu dispor para estudar os objetos mentais: introspecção, experimentação e comparação. Curiosamente, nos três casos, trata-se sempre de “observação”, do exame e do relato cuidadosos de um objeto ou fenômeno; como em qualquer observação, não há garantias a priori de que ela será bem sucedida, mesmo para a auto-observação. É por esta razão que a “introspecção é difícil e falível; e que a dificuldade é simplesmente aquela de toda observação de qualquer tipo” (id., ibid., p. 191). Ora, o que seria decisivo com respeito aos impasses metodológicos da psicologia não é a suposta localização dos fenômenos mentais em alguma interioridade (seja ela imediatamente acessível ou não), e sim a tomada de posição que o psicólogo adota diante daquilo que estuda – estados e fluxos de consciência, pensamentos, memória, percepção, etc. –, pois “mesmo quando ele introspectivamente analisa sua própria mente, e conta o que encontrou lá, ele fala sobre isso de uma maneira objetiva” (id., ibid., p. 183). O estatuto epistemológico da observação de itens psíquicos não deve ser visto como carregando problemas de natureza diferente dos encontrados, em geral, pelo “geômetra, o químico ou o botânico” (id., ibid., p. 184); o mais importante é que, se de fato a psicologia tem algo a dizer sobre as faculdades psíquicas, entre as quais as cognoscitivas, ela não deve, no entanto, ser confundida com a *Erkenntnistheorie* que o kantismo tornou paradigmática. Afinal, não está em questão a possibilidade mesma de um conhecimento do sentido interno, tampouco se trata de encontrar um fundamento para a validade das categorias em uso pelo entendimento.

O psicólogo tem de pressupor tal conhecimento, o que significa admitir o adequado funcionamento do aparato orgânico e psíquico; toda a crítica que lhe cabe fazer não é de ordem transcendental mas empírica, pois parte da perspectiva observacional que sua ciência lhe fornece. Assim, se o psicólogo deve ser um “*Erkenntnistheoretiker*”,

o conhecimento sobre o qual ele teoriza não é a mera função de conhecimento da qual Kant realiza a crítica – ele não investiga a possibilidade do conhecimento *überhaupt*. Ele assume que o mesmo é possível, ele não duvida da sua presença em si mesmo no momento em que fala. O conhecimento que ele critica é o conhecimento de homens particulares sobre coisas particulares que os circundam. Tal conhecimento ele pode, segundo a ocasião, à luz de seu *próprio* conhecimento inquestionado, pronunciar como verdadeiro ou falso, e traçar as razões pelas quais o mesmo se tornou um ou outro. É altamente importante que este ponto de vista científico-natural deva ser entendido desde o começo. Do contrário, poderá ser demandado do psicólogo mais do que deve ser esperado que ele demonstre. (id., *ibid.*, p. 184)

Tais afirmações não deixam dúvidas quanto à importância, para a empreitada de elaboração dos princípios de uma psicologia que se pretende ciência natural, da confrontação com o kantismo, sobretudo pela maneira como a argumentação acaba assumindo um aspecto de recomendação metodológica. Menos claro, porém, é o estatuto da saída a que se recorre para resolver a confrontação. Afinal, não há como escamotear o caráter dogmático da afirmação que o conhecimento é simplesmente assumido, e não é duvidado. No decorrer do tratado, quando James retorna sobre a questão da relação cognoscitiva da mente com a realidade externa, o dogmatismo ganha feições ainda mais marcantes:

a *relação de conhecimento* é a coisa mais misteriosa do mundo. Se nos perguntamos como uma coisa *pode* conhecer uma outra, somos levados ao coração da *Erkenntnistheorie* e da metafísica. O psicólogo, por sua parte, não considera o assunto tão curiosamente assim. Encontrando um mundo diante de si o qual não pode senão acreditar que *ele* conhece, e direcionando-se para o estudo de seus próprios pensamentos passados, ou os pensamentos de outra pessoa, acerca do que ele acredita ser o mesmo mundo; ele só pode concluir que aqueles outros pensamentos conhecem-no [o mundo] segundo seu modo próprio, exatamente como ele o conhece segundo o seu. O conhecimento se torna para ele uma relação última que deve ser admitida, seja ela explicada ou não, assim como diferença ou semelhança, que ninguém busca explicar. (id., *ibid.*, p. 216)

Para James, adotando-se o ponto de vista da psicologia, o conhecimento, porquanto misterioso, deve ser tomado como uma relação primária, irreduzível, uma apreensão simples do objeto por parte da mente.<sup>67</sup> Tudo o que cabe à mente, diante de um objeto, é acolhê-lo [*welcome*] ou rejeitá-lo [*reject*] internamente – trata-se sempre de duas maneiras pela qual um objeto “interessa” à mente. Ademais, a psicologia concebe que “*existem dois tipos de conhecimento, larga e praticamente distinguíveis: devemos chamá-los conhecimento de familiaridade [knowledge of acquaintance] e conhecimento-sobre [knowledge-about]*” (id., *ibid.* p. 221). A distinção, embora relativa, é traçada entre a presença cotidiana de objetos à mente (aspecto mais sentimental) e a formulação explícita de juízo acerca deles (aspecto mais conceitual).<sup>68</sup>

Essas distinções apontam o sentido em que conhecimento, para o psicólogo, pode ser legitimamente admitido: ao se adotar o ponto de vista empírico, cabe apenas constatar que as pessoas, dotadas de mentalidade, exercem suas faculdades cognitivas. Se é possível contestar a validade das crenças enquanto pretensão de conhecimento, muito menos coerente seria negar o valor cognoscitivo delas, isto é, o envolvimento de capacidades racionais, entendidas em sentido largo. Assim, James não incorre na falácia naturalista tal como Sellars a denuncia, pois embora ele descreva o conhecimento de um ponto de vista exterior ao “espaço lógico das razões”, ele o faz apenas para garantir a inteligibilidade do trabalho do psicólogo, e não para julgar a adequação epistêmica das crenças. Assim, o dogmatismo não é motivo de “escândalo” para a psicologia, como o seria para a filosofia, segundo Kant<sup>69</sup>; isso porque a atitude cognitiva do psicólogo diante das atitudes cognitivas dos indivíduos não está interessada em validade universal, nem se deixa afetar por hesitações céticas, mas pode partir, por exemplo, da própria disponibilidade de objetos ao manuseio prático e mental que os seres humanos executam. Desse ponto de vista, o kantismo

---

67 “The psychologist's attitude towards cognition will be so important in the sequel that we must not leave it until it is made perfectly clear. It is a thoroughgoing dualism. It supposes two elements, mind knowing and thing known, and treats them as irreducible. Neither gets out of itself or into the other, neither in any way is the other, neither makes the other. They just stand face to face in a common world, and one simply knows, or is known unto, its counterpart. This singular relation is not to be expressed in any lower terms, or translated into any more intelligible name.” (JAMES, 1890, p. 218)

68 “We can ascend to knowledge *about* it by rallying our wits and proceeding to notice and analyze and think. What we are only acquainted with is only *present* to our minds; we *have* it, or the idea of it. But when we know about it, we do more than merely have it; we seem, as we think over its relations, to subject it to a sort of *treatment* and to *operate* upon it with our thought. The words *feeling* and *thought* give voice to the antithesis. Through feelings we become acquainted with things, but only by our thoughts do we know about them. Feelings are the germ and starting point of cognition, thoughts the developed tree.” (id., *ibid.*, p. 222)

69 Cf. KrV, Bxxxix.

aparece não como um desafio a ser respondido, nem um empecilho a ser contornado, nem mesmo como uma circunscrição do âmbito dentro do qual formulações de leis científicas da psicologia podem aspirar validade, mas, na melhor das hipóteses, como uma teoria do conhecimento carregada de preocupações metafísicas que em pouco ou nada concernem o trabalho efetivo do cientista, sobretudo no momento mais propriamente descritivo de tal trabalho, aquele da “observação”. Por isso as atenções jamesianas são dirigidas à determinação metodológica de um ponto de vista próprio para o psicólogo, como se, em vez de uma fundamentação transcendental, o trabalho da psicologia precisasse do equivalente a um *Discurso do método*.

É possível conceber os *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, de Wilhelm Wundt, como ocupando, para certa tradição de pesquisas, o mesmo lugar teórico que a *Introduction à la médecine expérimentale* de Claude Bernard ocupou para as ciências da vida, um lugar que Bergson tornou usual ligar justamente ao da obra cartesiana<sup>70</sup>. E muito embora Canguilhem<sup>71</sup> critique a maneira parcial através da qual a obra bernardiana foi apropriada, a correlação parece sustentar-se, não tanto pelo apelo em si ao “método experimental”, que significa coisas diferentes em cada caso<sup>72</sup>, mas pela maneira como ambas obras elaboram e apresentam uma agenda de trabalho consistente que determina um lugar teórico para as pesquisas de certo campo científico. No caso de Wundt, isto foi representado, entre outras coisas, pelo reconhecimento, notabilizado nos manuais de história da psicologia, por ter fundado o primeiro laboratório especificamente dedicado à pesquisa psicológica, ao assumir uma cátedra de filosofia em Leipzig.<sup>73</sup>

O mais importante, contudo, é que Wundt, diferentemente de James, via-se como parte de uma progênie do kantismo,<sup>74</sup> e buscava encontrar os princípios científicos da psicologia

---

70 Cf. BERGSON, 1913.

71 Cf. 1965, pp. 17ss.

72 Se por um lado ambos ressaltam a importância do controle de variáveis para a determinação das causas dos fenômenos, para Wundt isso significava a implementação de pesquisas laboratoriais orientadas especificamente para a mensuração das alterações psicofisiológicas particulares, enquanto para Bernard significava empreender pesquisas clínicas sobre o funcionamento orgânico tendo em vista o efeito das alterações para o indivíduo como um todo. Embora a diferença entre as obras seja de menos de dez anos – a *Introduction* bernardiana é de 1865, os *Grundzüge* wundtianos, de 1874 – não foi possível constatar se havia conhecimento mútuo entre os autores.

73 A despeito da controvérsia entre historiadores, alguns dos quais apontam que o laboratório que William James montou em Harvard em 1875 teria precedido o de Wundt.

74 “It is to Herbart, next after Kant, that I am chiefly indebted for the development of my own philosophical principles”; note-se que logo em seguida Wundt reconhece um terceiro nome como importante influência (formando uma tríade bastante inusitada): “while I have, in one of the concluding chapters, opposed Darwin's theory of expressive movements, I need hardly say that the present work is deeply imbued with those far-

experimental tendo em vista a determinação metafísica das ciências naturais por ele posta em causa. Ora, no conhecido prefácio aos *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Kant distingue duas acepções na palavra natureza: uma formal, na qual está em consideração os princípios internos de determinação da existência dos objetos, e outra material, na qual está em consideração o conjunto das coisas, na medida em que estas constituem objetos acessíveis à nossa experiência sensível. Dado que temos sentidos externos e sentidos internos, uma doutrina da natureza poderia ter um duplo aspecto: “doutrina do corpo” (natureza extensa) e “doutrina da alma” (natureza pensante). Porém, uma doutrina recebe o nome ciência, propõe Kant, quando a totalidade de seus conhecimentos são ordenados a partir de princípios, os quais podem ser racionais ou empíricos. Tomando a natureza no sentido material, tem-se a “doutrina histórica da natureza”, que envolveria a descrição sistemática dos fatos ordenados dos itens da natureza, como o faz a história natural; tomando a natureza no aspecto formal, tem-se a ciência natural, que pode ainda ser “própria” [*eigentlich*], se recorre apenas a princípios a priori de ordenação, ou “imprópria” [*uneigentlich*], se trata seu objeto de acordo com leis da experiência. Kant então afirma que a ciência natural em sentido próprio pressupõe tanto uma metafísica da natureza – que é em parte um conhecimento racional a partir de conceitos puros –, quanto uma intuição a priori de objetos, dada pela matemática. Daí a famosa ligação, no pensamento kantiano, entre ciência natural empírica e matemática, que explicitada na seguinte passagem:

Eu afirmo, contudo, que em qualquer doutrina especial da natureza pode ser encontrada ciência *própria* apenas na medida em que há *matemática* ali aplicada. Pois [...] a ciência própria, sobretudo a da natureza, requer uma parte pura situada no fundamento da empírica, e que se baseia no conhecimento *a priori* de coisas naturais. Ora, conhecer algo *a priori* significa conhecê-lo a partir de sua mera possibilidade. [...] Portanto, para conhecer a possibilidade de coisas naturais determinadas, e assim conhecê-las *a priori*, ainda é requerido que a *intuição* correspondente ao conceito seja dada *a priori*, isto é, que o conceito seja construído. Ora, o conhecimento racional através da construção de conceitos é matemático. (KANT, 1786, 4:470)

As implicações de uma tal caracterização são conhecidas: a ciência natural por excelência é a física, a mais matematizada das ciências. O estatuto de ciência natural para a química é

---

reaching conceptions which, by his labours, have become an inalienable possession of natural science” (WUNDT, 1874, p. vii).

contestado, já que seus princípios são dados empiricamente e não a priori – daí que ela é vista como, no máximo, uma “arte sistemática ou doutrina experimental”. Por fim, na doutrina da alma – tendo em vista que o objeto seria o sentido interno, no qual a única forma da intuição é o tempo –, uma intuição a priori dos objetos é impossível (a não ser pela representação geométrica de uma linha reta). Justamente por este motivo, nem mesmo um caráter experimental, como o da química, se poderia conceder à doutrina da alma, já que não há a devida separação entre sujeito e objeto, na medida em que a observação do sentido interno necessariamente o alteraria. Vale a pena reportar a maneira como Kant expõe sua posição:

No entanto, a doutrina empírica da alma deve permanecer ainda mais afastada do que a química ela mesma do ranque de uma assim chamada ciência natural própria; em primeiro lugar, uma vez que a matemática não é aplicável aos fenômenos do sentido interno e suas leis, deve-se levar em consideração somente a *lei de continuidade* no próprio fluxo das mudanças internas, o que, contudo, seria uma extensão do conhecimento que se comportaria, diante do que a matemática fornece para a doutrina dos corpos, aproximadamente como a doutrina das propriedades da linha reta diante de toda a geometria. Pois a intuição pura interna na qual as aparências anímicas devem se tornar construída é o tempo, que possui apenas uma dimensão. Porém, a doutrina da alma tampouco poderá se aproximar da química como arte sistemática de análise [*Zergliederungskunst*] ou doutrina experimental, pois nela o diverso da observação interna pode ser separado um do outro apenas pela mera divisão no pensamento, e não pode assim ser mantido a parte e re combinado à vontade, como menos ainda se deixa submeter um outro sujeito pensante a experimentos com propósitos convenientes a nós, e mesmo a observação em si já altera e deturpa o estado do objeto observado. Ela não pode, portanto, jamais vir a ser algo além de uma doutrina natural do sentido interno que é histórica e, enquanto tal, tanto quanto possível, sistemática, isto é, uma descrição natural da alma, mas não uma ciência da alma, tampouco uma doutrina experimental da alma [...]. (id., *ibid.*, 4:471)

Que a psicologia não possa ser tomada como uma ciência natural em sentido próprio fica claro pela sua impossibilidade de estabelecer leis a priori. Tal requisito, de fato, não deixa senão um espaço muito restrito para o que se encaixa de fato como ciência natural assim entendida. O caráter resolutivo do pessimismo kantiano com relação à implementação de uma psicologia experimental baseia-se no fato de que as possibilidades de observação controlada do sentido interno se mostram muito precárias, já que não é possível retirar representações do fluxo

temporal no qual elas ganham sentido para poder manipulá-las. Pode-se pensar que isto é assim porque retirar um item do sentido interno do fluxo no qual ele tem lugar é torná-lo desprovido de sua determinação fundamental, é já recolocá-lo em outro ponto do continuum temporal. Mas fazendo isto o objeto que se queria apreender é alterado, e portanto, é perdido. De maneira esquemática, leis empíricas são impossíveis de formular, neste caso, porque à sucessão temporal seria necessário estar associada a dimensão espacial, a partir do que se tornaria possível verificar a ocorrência de um mesmo fenômeno. Tudo o que resta à psicologia empírica seria a descrição sistemática do sentido interno, acompanhando o fluxo temporal da consciência, sem qualquer pretensão maior.

Hatfield interpreta que o pessimismo kantiano é, antes, de ordem metodológica, e que isto “não deveria permitir obscurecer sua certeza de que existem leis psicológicas governando os fenômenos do sentido interno” (1992, p. 223). No entanto, tais leis, como notara Hatfield anteriormente, seriam as mesmas leis universais que são comuns a toda a esfera do mundo natural, da qual o exemplo maior é a lei de que todo evento é determinado causalmente. O que quer dizer muito pouco, já que há causalidade subjacente ao fluxo temporal no qual os eventos mentais se sucedem. Todo o problema, para Kant, está em jogo na ausência de forma espacial para o sentido interno, o que impossibilita não apenas qualquer pretensão de aplicação matemática aos fenômenos, mas também qualquer pretensão de investigar experimentalmente os fenômenos, estabelecendo variações controladas. O caráter em certo sentido efêmero dos objetos da psicologia empírica acabam por solapar, na visão kantiana, as próprias possibilidades desta de se consolidar como ciência natural.

Contudo, é direcionado exatamente às formulações kantianas contra a possibilidade de tratamento experimental dos fenômenos anímicos que Wundt buscará firmar um lugar próprio para a psicologia fisiológica no quadro das ciências naturais. Não por acaso, um dos argumentos wundtianos contra Kant concerne precisamente a aplicabilidade de recursos matemáticos à psicologia. Para tanto, ele contesta como errônea a afirmação de que os fenômenos do sentido internos são dotados de apenas uma dimensão, a temporal. Wundt defende, e ele se apoia fortemente na obra herbartiana, que “nossas sensações e sentimentos têm uma magnitude *intensiva*” (1874, p. 6), esse caráter intensivo sendo o que constituiria uma dimensão complementar à temporal. O importante, aqui, não é encontrar algo que se coloque no lugar das

coordenadas espaciais do ponto de vista estético-transcendental, mas apenas como algo que, oferecendo a possibilidade de atribuir uma segunda variável aos fenômenos mentais, permitiria assim sua representação em termos de variáveis equacionais.

Se todo evento psicológico carrega consigo uma grandeza intensiva, um problema ulterior seria determinar os métodos capazes de realizar a mensuração dessa grandeza. E é justamente aqui que Wundt endereça uma segunda crítica a Kant: pode-se garantir a possibilidade de uma psicologia científica ao se perceber que, embora ela não possa de fato ser uma “arte da análise” tal qual a química, ela pode sim aparecer como uma “doutrina experimental” se for possível controlar as variáveis envolvidas na causação dos fenômenos psíquicos. Neste ponto, mais do que Herbart, a contribuição decisiva foi dada por Fechner, que buscou mostrar como o estudo controlado da estimulação permitia estabelecer correlações consistentes com as sensações desencadeadas.<sup>75</sup> Note-se que o método introspectivo não é abolido, apenas reinserido dentro de toda uma nova lógica de trabalho, e isso a despeito, novamente, da crítica kantiana à sua eficácia instrumental.<sup>76</sup> De qualquer forma, Wundt sugere que a psicofísica estritamente fechneriana não precisa ser tomada como toda a psicologia, pois esta pode e deve ir além da simples mensuração: “seu alvo agora é mais geral; ele intenta, pela modificação arbitrária da consciência, chegar a uma análise causal de processos mentais” (id., *ibid.*, p. 7). Wundt dava a entender que a base *psicofísica*

---

75 Enquanto para Herbart a dimensão intensiva era vista como um produto quantitativo do jogo diferencial das representações mentais quando estas entravam em relação (já que representações mentais isoladas tinham apenas uma marca qualitativa), o que colocava sua psicologia na dependência de um método pouco rigoroso de auto-observação, para Fechner a intensidade é um elemento propriamente físico, excitativo, sendo 'psicofísico' apenas derivativamente. [cf. RIBOT, Th. *La psychologie allemande contemporaine*, 1879, caps. I e VI]

76 No capítulo dedicado à “mensuração da sensação”, Wundt nota que tal expressão é equívoca, e que uma maneira de torná-la mais precisa seria dizer que se trata da relação entre a excitação e a “*apreciação da sensação*”. Ora, tal apreciação só pode ser de ordem introspectiva. Mas não se trata de uma observação e de um relato quaisquer. Também neste caso os mecanismos de controle de variáveis são decisivos para assegurar a acurácia do trabalho, sendo a auto-observação, enfim, uma capacidade aperfeiçoável, como a atenção. Nesse sentido, em uma passagem cuja influência sobre a concepção jamesiana de introspecção é nítida, Wundt declara: “Modification from without enables us to subject our mental processes to arbitrarily determined conditions, over which we have complete control, and which we may keep constant or vary as we will. Hence the objection urged against experimental psychology, that it seeks to do away with introspection, which is the sine qua non of any psychology, is based upon a misunderstanding. The only form of introspection which experimental psychology seeks to banish from the science is that professing self-observation which thinks it can arrive directly, without further assistance, at an exact characterisation of mental facts, and which is therefore inevitably exposed to the grossest self-deception. The aim of the experimental procedure is to substitute for this subjective method, whose sole resource is an inaccurate inner perception, a true and reliable introspection, and to this end it brings consciousness under accurately adjustable objective conditions. For the rest, here as elsewhere, we must estimate the value of the method, in the last resort, by its results.” (WUNDT, *op. cit.*, p. 7)



da psicologia era importante sobretudo como embasamento; através desse híbrido, seria possível subverter a rigidez da determinação metafísica kantiana para as ciências naturais, permitindo manter um estatuto de ciência natural para as investigações psicológicas.

Mas havia uma dimensão do pensamento de Wundt que carregava uma contumaz crítica ao kantismo – embora raramente, se alguma vez tiver acontecido, ela aparecesse explicitamente direcionada contra aquele que era considerado uma de suas influências filosóficas mais importantes. De fato, não é estranho imaginar que se lhe foi possível desenvolver o projeto de apresentar uma radical fundamentação epistemológica naturalista a ciências como a psicologia, esse mesmo naturalismo não poderia deixar desafetadas suas concepções metafísicas. E é o que se pode constatar quando, ao se colocar a pergunta, cuja ressonância kantiana é nítida, sobre “quem é o legislador das leis naturais”, a seguinte resposta é fornecida – e não é de se desconsiderar que ele aponte nesta o reflexo de um “espírito do tempo”: *“Im siebzehnten Jahrhundert gibt Gott die Naturgesetze, im achtzehnten thut es die Natur selbst, und im neunzehnten besorgen es die einzelnen Naturforscher”* (WUNDT, 1886, p. 496).

§6. Considerar o movimento que leva à consolidação da perspectiva de uma psicologia completamente acomodada aos protocolos epistemológicos das ciências naturais é importante para se compreender porque o psicologismo pôde aparecer como uma das maneiras mais recorrentes de se defender o naturalismo filosófico. Se, por um lado, uma das primeiras (e nem por isto menos importante) constatações que se pode fazer é que “os critérios de atribuição de uma postura [*stance*] psicologista a um outro filósofo foram extremamente flexíveis” (KUSCH, 1995, p. 113), por outro, é necessário ir além do mero caráter injurioso do qual o termo foi revestido na proliferação de acusações que recorrem a ele, e buscar delinear pelo menos alguns traços teóricos principais sobre o que está em questão quando aspectos da vida psicológica são chamados a desempenhar papéis em argumentações filosóficas.

No panorama que Kusch apresenta dos intrincados debates acerca do psicologismo, aparece uma lista com alguns esboços de argumentos nos quais tendências psicologistas costumavam ser identificadas por seus supostos adversários. Entre os apresentados, pelo menos dois – ou, mais especificamente, suas premissas maiores – são de particular interesse para o presente trabalho:

Disciplinas normativas devem estar baseadas em disciplinas descritivo-explanatórias.

Lógica (epistemologia) é uma disciplina normativa com respeito ao pensamento humano.

A psicologia é a disciplina explanatório-descritiva com respeito ao pensamento humano.

*Logos*, lógica, (epistemologia) deve estar baseada na psicologia.

Tudo é ou uma entidade mental ou física.

Números, significados, e leis lógicas não são entidades físicas.

*Logos*, números, significados, e leis lógicas são entidades mentais.

(KUSCH, 1998, p. 106)

Apesar de aparentemente inofensivas, as premissas maiores de cada silogismo representam o passo mais problemático, isto é, elas carregam a maior parte do fardo metafísico que, em grande medida, configura o pano de fundo para o *Psychologismus Streit*. O compromisso metafísico comum de ambas é o que cinde dualmente o mundo, delegando exclusivamente à física a elucidação conceitual da natureza, sendo que tudo aquilo que não se submete a seus recursos de apreensão e determinação dos objetos, acaba tendo que ser relegado ao plano dos eventos e processos mentais. A prioridade de disciplinas descritivas e explicativas sobre a abstração lógico-matemática, por exemplo, decorre precisamente dessa precedência, com caráter absoluto, da física sobre qualquer outro ponto de vista quando o que está em questão é a ancoragem empírica da produção cognoscitiva humana. No momento em que a validação transcendental perde parte substancial do apelo que tinha sobre as sensibilidades filosóficas, o resquício kantiano que permanece é justamente o norteamento que a física parece ser capaz de fornecer, evitando a deriva metafísica do pensamento. E o aparato lógico-formal, imprescindível à própria física, torna-se, enfim, derivado dela, ou pelo menos de seu trabalho mais elementar, o que tem como ponto de partida constatações descritivas de fenômenos, basicamente em termos causais.

O sentido mais específico do primeiro silogismo é geralmente determinado com recurso à ideia de que normas são regras extraídas de regularidades naturais com vistas a propósitos determinados. Por exemplo, concebe-se que normas epistêmicas, aquelas que se propõem a orientar nossas capacidades cognitivas na produção de conhecimento verdadeiro (ou pelo menos bem fundado e confiável), não devem ser erigidas sem a consideração acerca de sua aplicação

prática e dos resultados que daí surgem. Isto significa que as normas deveriam ser avaliadas pelo caráter bem sucedido do conhecimento que elas geram. Um dos exemplos mais óbvios seria dado pelo argumento de que os avanços técnicos, aos quais o conhecimento teórico gerado pela ciência daria ensejo, seriam o índice privilegiado de que as normas epistemológicas que orientam o trabalho científico seriam adequadas. Nesse sentido, tais normas poderiam ser, elas mesmas, objeto de uma investigação científica que permitiria mostrar exatamente quais delas dariam precisamente qual contribuição ao trabalho científico. As regras da lógica estariam aí incluídas, na medida em que visam assegurar a validade das passagens inferenciais para a preservação da verdade.

O segundo silogismo, por sua vez, perdeu boa parte do sentido que tinha, já que a questão ganhou uma compreensão de ordem semântica ou gramatical, com os problemas que daí decorrerão, mais patentes no caso dos conceitos matemáticos e suas implicações ontológicas. O que permanece ainda uma questão maior é o estatuto e as condições de possibilidade que permitiriam explicar a emergência de uma esfera mental distinta, tendo como ponto de partida tão somente o mundo físico, “*tal como o físico é concebido tradicionalmente*”, ressalta Searle (1992, p. 11). Porém, a cisão que esgota as possibilidades de tudo o que existe no universo em coisas físicas ou mentais tornou-se ela mesma insustentável, de modo que grande parte dos filósofos, confrontados com a pergunta sobre quantos tipos de coisas existiriam no mundo, passaram a contar apenas até um.<sup>77</sup> Assim, dado o ponto de partida praticamente unânime da rejeição do chamado “dualismo cartesiano”, o esforço se concentra na busca de uma posição materialista que apareça satisfatória. Se há algo de quimérico na suposição de que aí há uma solução a ser encontrada, isto se deve ao fato de que tal ponto de chegada representa ainda muito pouco, já que posições tão heterogêneas como o behaviorismo e o mentalismo cognitivista podem, com iguais direitos, serem rotuladas de “materialistas”.

Quando Pascal Engel, ainda acerca do psicologismo, insiste que “o que está em questão definitivamente, no debate contemporâneo em torno do psicologismo e do antipsicologismo, como na versão deste debate no século XIX, é a oposição entre o 'normativo' e o 'natural'” (1996, p. 60), é a partir desse conjunto de questões que ele o faz. Mas ele desloca o foco, ao proceder em sua defesa de uma posição psicologista, para um aspecto pouco ressaltado dos itens

---

<sup>77</sup> Cf. SEARLE, 1992, p. 26.

psicológicos, por serem tomados como ponto pacífico, sua 'interioridade':

Em particular, minha defesa de uma certa forma de psicologismo não é a defesa disto que se entende ordinariamente por tal termo quando se designa por “psicologia” o estudo de fenômenos subjetivos ou relativos à “interioridade” dos indivíduos. É justamente a tradição frege-husserliana em filosofia (que [...] possui sem dúvidas suas raízes na filosofia alemã do século XIX) que nos faz habitualmente assimilar o psicológico e o subjetivo, o psicológico e o individual. [...] Por “psicologia”, eu designarei não o estudo subjetivo dos sentimentos, das emoções, dos estados “interiores”, mas o estudo objetivo dos fenômenos mentais como fenômenos *naturais*, tais como uma psicologia de inspiração científica os descreve. (op. cit., p. 59)

A passagem é digna de nota justamente porque expõe de maneira bastante clara uma inversão de perspectivas, pois se a psicologia foi vista como científica justamente por dedicar-se a tratar da interioridade (introspecção, sentido interno, etc.) de maneira sistemática, logo em seguida é justamente a interioridade que aparece como entrave à cientificidade. Isso não significa abrir as portas para o behaviorismo, mas apenas, de início, focar nas determinações coletivas e ambientais dos elementos psicológicos, isto é, retirar a prioridade da referência a fatores individuais como fonte do conteúdo que os itens mentais carregam. A contribuição que tais fatores desempenhariam não apenas deixa de ser decisiva, mas sequer é considerada relevante, na maior parte dos casos. Afinal, o conteúdo mental não é o produto de uma série de operações conscientes cuidadosamente empreendidas, como quando alguém realiza um difícil cálculo matemático, o qual requer um atenção em cada passo; na maioria das vezes, estados psicológicos são resultado da atividade de fatores diversos, muitos dos quais os indivíduos em geral sequer têm ideia que estão em jogo, como o funcionamento do sistema nervoso, por exemplo. Se é possível ainda reconhecer aí alguma psicologia, Engel sugere que lhe conceba como uma “psicologia despsicologizada”, retomando uma expressão cuja origem está em uma reflexão de Stanley Cavell<sup>78</sup>.

---

78 “We know of the efforts of such philosophers as Frege and Husserl to undo the 'psychologizing' of logic (like Kant's undoing Hume's psychologizing of knowledge): now, the shortest way I might describe such a book as the *Philosophical Investigations* is to say that it attempts to undo the psychologizing of psychology, to show the necessity controlling our application of psychological and behavioral categories; even, one could say, show the necessities in human action and passion themselves. And at the same time it seems to turn all of philosophy into psychology – matters of what we call things, how we treat them, what their role is in our lives.” (CAVELL, 1965, p. 91) Em seu mais recente livro, Brandom refere-se a tal passagem retirando dela um “trenchant aphorism” acerca da história da filosofia analítica: “Kant depsychologized epistemology, Frege depsychologized logic, and Wittgenstein depsychologized psychology.” (*Between Saying and Doing*, 2008, p. 206) Note-se que, enquanto

As motivações para a defesa de um psicologismo proposto nesses termos concentram-se na superação de dificuldades que são setoriais ao projeto naturalista mais amplo; ou seja, a “psicologia científica” à qual Engel recorre ocupa a mesma posição teórica que a psicologia fisiológica wundtiana. O impasse epistemológico da naturalização das normas do conhecimento não é necessariamente tocado pela mera substituição de uma teoria psicológica da cognição por outra. Uma psicologia deve ser capaz de mostrar exatamente em que ponto ela permite fornecer uma explicação das normas conceituais, ou pelo menos a direção em que ela seria buscada; caso contrário, o horizonte kantiano continuará presente nos argumentos antipsicologistas. Algo que Engel percebe bem, ao notar que “o antinaturalismo [...] repousa sobre esta divisão entre o a priori e o empírico. Segue-se que, em se contestando tal divisão, abre-se novamente a via ao naturalismo.” (op. cit., p. 44)

A um olhar panorâmico, então, a imagem que ocorre é aquela de um pêndulo, oscilando entre dois pólos: um que, buscando fazer justiça à noção de normatividade, desloca as questões para considerações apriorísticas; outro que afirma que as fontes da normatividade podem ser oriundas da natureza, sendo por sua vez acusadas de incorrer na falácia naturalista, ou de aderir a um psicologismo inconsistente.

§7. Para Quine, a naturalização da epistemologia era indissociável da reabilitação do empirismo, mas de um que não fosse dogmático. De fato, a atenção exaustiva que ele dedica ao problema da evidência empírica da ciência e dos significados leva-o a uma determinada formulação do problema epistemológico, a partir do qual considerações de cunho mentalista perdem qualquer premência.

Em uma passagem já clássica, Quine caracteriza as tarefas próprias da epistemologia naturalizada nos seguintes termos:

A epistemologia, ou algo parecido, encontra seu lugar simplesmente como um capítulo da psicologia e, portanto, da ciência natural. Ela estuda um fenômeno natural, a saber, um sujeito humano físico. Concede-se que esse sujeito humano recebe uma certa entrada experimentalmente controlada – certos padrões de irradiação em variadas frequências, por exemplo – e no devido tempo o sujeito

---

Cavell coloca a despsicologização como algo da ordem da tentativa ou do esforço filosófico, Brandom refraseia a ideia conotando-a como se fosse um processo histórico terminado.

fornece como saída uma descrição do mundo externo tridimensional e sua história. A relação entre a magra entrada e a saída torrencial é a relação que nos sentimos estimulados a estudar um tanto pelas mesmas razões que sempre serviram de estímulo para a epistemologia; ou seja, a fim de ver como a evidência se relaciona à teoria e de quais maneiras as nossas teorias da natureza transcendem qualquer evidência disponível. (QUINE, 1969, pp. 82-83[164])

Os quadros dessa epistemologia delineiam um certo lugar teórico para o que se chamaria, na linguagem ordinária, de mente como uma espécie de caixa preta entre os *inputs*, que são os impactos nas terminações nervosas do corpo, e os *outputs*, que são os sistemas de crenças ou teorias (científicas ou não) que as pessoas elaboram a respeito do mundo exterior. Colocando a situação nesses termos, a admiração quineana é compreensível: deve ocorrer algo muito *sui generis* dentro dessa caixa preta que faz com que uma única espécie animal seja capaz de uma produção linguageira tão extensa e variada como a das crenças humanas. Em particular, Quine surpreende-se com o fato de que a partir de determinados padrões de estimulação sensorial, os sujeitos sejam capazes de falar em objetos, e mais, conceber objetos e noções abstratos.

O modo pelo qual Quine busca abrir essa caixa preta é coerente com seu naturalismo aferrado: ele lança o foco sobre a relação entre os receptores sensoriais e o proferimento de sentenças. Com efeito, em certo sentido, ele não 'abre' efetivamente a caixa preta: esse tipo de elucidação seria muito mais tarefa de ciências como “a neurologia, a psicologia, a psicolinguística, a genética ou a história” (id., 1992, p. 1). A tarefa epistemológica seria antes a de garantir a evidência empírica das enunciações linguísticas que fazemos, isto é, mostrar que os significados da linguagem têm ancoragem no mundo externo: uma vez que “a epistemologia converte-se agora em semântica” (id., 1969, p. 89[168]), “decerto, enquanto se trata da própria teoria do significado linguístico, não temos outra escolha além da de ser um empirista” (id., *ibid.*, p. 81 [163]).

Tal compulsão ao empirismo, na perspectiva de Quine, decorre fundamentalmente do tipo de significado básico ao qual deve-se recorrer na aprendizagem da língua materna, bem como no caso da tradução: o significado empírico. Todo o acesso que qualquer indivíduo pode ter a um uso significativo de itens linguísticos deve partir de um contexto no qual enunciados são, de alguma forma, associados a coisas no mundo, ou para ser mais preciso, a estímulos apropriados. A associação ocorreria através de algo como um emparelhamento, no qual a presença de estímulos

externos<sup>79</sup> se faria acompanhar pela elicitación de um comportamento verbal determinado. O comportamento verbal típico que emerge de situações como esta é denominado por Quine de sentenças observacionais: “uma sentença observacional é uma sentença sobre a qual todos os que falam a língua pronunciam o mesmo veredito, quando é dada a mesma estimulação concomitante” (id., *ibid.*, pp. 86-87[166-167]). Portanto, todo e qualquer membro de uma comunidade linguística de falantes do português, recebendo um mesmo padrão de estímulos sensoriais, estaria pronto a assentir, por exemplo, à sentença “Chove!”.

Compreende-se porque Quine considerava a sentença observacional como “a pedra angular da semântica”: é aí que a âncora toca o fundo do mar, ou seja, é quando “o significado tem maior firmeza” (id., *ibid.*, p. 89[168]), sendo, portanto, ao mesmo tempo, a única porta de entrada para uma língua e o tribunal de apelação para a verificação de enunciados. Mas significado tem um sentido todo particular dentro da filosofia quineana. Pois, no caso de sentenças observacionais, é de significado-de-estímulo [*stimulus meaning*] que se trata.

A noção de significado-de-estímulo é controversa, sobretudo com relação ao papel que Quine atribui a ela. O parentesco com o aparato do empirismo clássico é evidente, e não é à toa que Quine mesmo enfatize reiteradamente as diferenças com relação ao papel desempenhado pelos dados sensoriais. Ele, enfim, define o estímulo-significado de uma sentença para um sujeito como sendo o par ordenado dos estímulos-significado afirmativos – “a classe de todas as estimulações [...] que incitariam seu assentimento” (id., W&O, p. 32) – e dos estímulos-significado negativos, de maneira geral, a classe das estimulações que incitariam seu dissentimento. É o próprio Quine que logo reconhece e explicita o importante componente disposicional desta definição: o condicional usado aponta para uma disposição, a de assentir ou dissentir. Em última instância, no entanto, a sinonímia entre disposições e condicionais subjuntivos recebe um compromisso ontológico: “cada disposição [...] é um estado ou mecanismo físico” (id., 1974, p. 10), ou, mais detalhadamente, através do idioma disposicional

podemos nos referir a um estado ou mecanismo hipotético que ainda não compreendemos, ou a quaisquer desses vários estados ou mecanismos, ao meramente especificar um de seus efeitos característicos, tais como dissolução por imersão em água. Existem disposições, tais como a inteligência, cujos processamentos [*workings*]

---

79 “Esses estímulos devem ser externos, pois devem atuar tanto sobre a criança como sobre o locutor com quem ela está aprendendo.” (QUINE, 1969, p. 163)

físicos podemos [apenas] escassamente conjecturar; a caracterização disposicional é tudo o que temos para seguir. (id., *ibid.*)

Para além das dificuldades quineanas com os termos disposicionais<sup>80</sup>, é necessário enfatizar um aspecto da explicação ontogenética behaviorista que Quine fornece para o conteúdo empírico de sentenças observacionais – basicamente, o esquema é de condicionamento operante sobre as primeiras emissões ou balbucios, essencialmente miméticos, de palavras. A consideração quineana que lhes atribui um lugar fundamental, epistemológica e semanticamente, decorre do caráter de evidência que elas desempenham na certificação do êxito referencial. Contudo, se o que conta é a incitação ao assentimento ou dissentimento de sentenças, Quine argumenta que o que é relevante são os padrões de estimulação recebidos, e não o objeto ele mesmo; em outras palavras, o decisivo não é um suposto – e impossível – acesso imediato ao objeto em si, pois todo o acesso cognitivo só pode advir, em última instância, através da excitação das terminações nervosas espelhadas pela superfície corporal. Reiterar que “observação” e “evidência” são abandonadas enquanto noções técnicas da epistemologia tradicional é importante, para Quine, para evitar vinculações com as teorias dos dados sensoriais; no lugar deles aparece a fala sobre estímulos: “o que entendo pela estimulação pela qual um sujeito passa em dada ocasião é apenas o conjunto temporalmente ordenado de todos os seus exteroceptores que são acionados naquela

---

80 Termos disposicionais possuem, em Quine, um traço distintivo de “notas promissórias” assinadas na esperança de que a física seja capaz de desvendar-lhe os mecanismos. O problema é que Quine insiste fixamente ao longo de toda a sua obra em um único exemplo, bastante banal em vários aspectos, a solubilidade; derivar daí um modelo estrito para qualquer disposição – ele lembra sempre da inteligência, mas o leque de termos disposicionais é extremamente amplo – parece uma operação muito pouco justificada, um apego physicalista que é difícil não ver como dogmático. “Early and late, solubility has been meant to be some causal agency or mechanism or arrangement in the lump, however little understood. From the start of a scientific attitude anyway, the term has been a sort of promissory note which one might hope eventually to redeem in terms of an explicit account of the working mechanism. What kind of account of a mechanism might pass as explanatory depends somewhat, of course, upon the general situation in science at a time. Nowadays, in general, one settles for an account in terms of the arrangement and movement of molecules, or of smaller particles when finer texture is relevant. [...] Whereas chemists have redeemed the solubility idea by uncovering the explanatory traits, the intelligence idea is still unredeemed as can be. We do not even know whether to seek explanatory traits in the chemistry of the nerve cells or in the topology of the nerve net or in both or somewhere else. Intelligence today is where solubility was centuries ago. Still I think it is a promissory note. I do not think we would use the word 'intelligent' if we did not think there was as unidentified but some day identifiable causal agency or mechanism that sets one man above another in learning and in the solving of problems.” (1964, pp. 72-73) Ademais, parece tão altamente implausível quanto uma mitologia falar que as pessoas só usam o termo 'inteligente' porque supõem que haja a possibilidade de que a ciência possa um dia descobrir os mecanismos físicos que explicariam porque alguns indivíduos têm maiores habilidades na resolução de problemas. O temor de que termos disposicionais escondam a suposição de fatores ocultos na explicação de fenômenos parece confirmar o diagnóstico putnamiano do medo naturalista do sobrenatural.



ocasião” (1992, p. 2). Contudo, nada deriva imediatamente daí, epistemologicamente falando. Se alguma informação é veiculada pela estimulação, considerada isoladamente, é algo que concerne estritamente o funcionamento do organismo. Para Quine, apenas quando um padrão de estimulações é encadeado com sentenças observacionais, de modo a incitar o assentimento ou dissentimento à mesma, é que essa noção peculiar de significado, o significado-de-estímulo, vem à tona, e a discussão propriamente epistemológica se inicia.

Contudo, a ideia de mesma de estimulação pode receber múltiplas determinações. A ativação de exteroceptores é apenas uma delas. É usual pensar que o avanço científico poderá tornar tal caracterização obsoleta, fornecendo um vocabulário mais preciso para se referir aos processos físico-químicos ou fisiológicos relevantes. Contudo, o próprio Quine aponta que um outro aspecto também é necessário para uma determinação que torne o alcance semântico da estimulação de fato inteligível. Pois Quine considera que o mecanismo comportamental de condicionamento requer uma organização qualitativa da recepção dos estímulos por parte da criança. Toda a fala sobre ativação de terminações nervosas seria inócua se o indivíduo não for capaz, se não tiver a disposição, a responder diferencialmente a traços do meio, isto é, se não houver a tendência a reconhecer semelhanças e dessemelhanças no próprio meio, segundo os vieses [*biases*] que lhes são próprios<sup>81</sup>:

Se a criança é dócil [*amenable*] a tal treinamento [...] o que ela deve ter é uma tendência anterior a ponderar desigualmente diferenças qualitativas. Ela deve, por assim dizer, ser sensível a mais semelhanças entre algumas estimulações do que entre outras. [...] De fato, portanto, nós devemos creditar à criança um tipo de espaço qualitativo [*quality space*] pré-linguístico. Devemos estimar distâncias relativas em seu espaço qualitativo ao observar como ele aprende. (Quine, W&O, p. 83)

Quine indica ainda que a fala sobre estimulações é tratada como “substituto parcial” da fala sobre qualidades sensoriais, mas logo em seguida afirma que “os ocupantes do que nós estivemos chamando de espaço qualitativo da criança são, nós podemos igualmente dizer, as estimulações; o que precisa ter estado peculiarmente 'dentro' da criança é apenas o espaçamento [*spacing*] entre eles” (id., *ibid.*, p. 84). Não é difícil perceber que Quine acredita que as duas falas são no fundo equivalentes, sendo que o vocabulário da estimulação certamente lhe parece muito menos misterioso e não problemático que o do espaçamento qualitativo. Não obstante, esta é

---

81 Cf. QUINE, 1968, p. 57.

uma suposição que carrega lá seus problemas. Afinal, as duas falas envolvem pontos de vista diferentes: no primeiro caso se trata de uma descrição supostamente neutra, estrita e fiel exposição de partículas físicas em interação causal; para a segunda fala é indispensável a fala sobre a perspectiva do indivíduo em questão, o modo singular como ele se posiciona diante do ambiente. Neste caso, mesmo que as estimulações sejam exatamente as mesmas, o condicionamento operante pode ter efeitos diferenciados. A fala sobre qualidades precisa estar referenciada em cada organismo singular, e não apenas a suas terminações nervosas, já que se trata precisamente de um modo único de organização destas. Assim, é possível apreender um sentido em que uma fala não seria imediatamente redutível à outra.

Ainda mais significativo é o fato de que o único momento (em W&O) em que Quine fala sobre *normas* é justamente quando o vocabulário das qualidades entra em cena. Com efeito, normas estão envolvidas na resposta diferencial organizada de indivíduos a padrões de coloração e padrões sonoros, fonemas. Porém, Quine concebe que tais normas são apenas uma margem de variação em torno de uma média que estímulos que eliciam um mesmo padrão de resposta apresentam. Dessa maneira, não há problemas para Quine que a ideia de norma seja explicada em termos estatísticos, correlacionando as estimulações às respostas que elas mais recorrentemente desencadeiam. Aliás, é esta travessia que o ele espera do conceito de norma: “normas são um meio de reconciliar o contínuo e o discreto” (id., ibid. p. 86). Assim, para Quine, o espectro de tonalidades e matizes compõem, a partir dos diferentes comportamentos que engendram, um conjunto de normas. Isso significa que cada faixa de um continuum de gradações sonoras ou visuais comporta a atribuição de um valor discreto, constitui uma norma. Isto é importante porque a comunicação seria inviável sem esta margem em torno da qual se referencia algo que assume a condição de norma, de caso exemplar cuja aproximação ou distanciamento com relação ao qual os outros casos são julgados. O exercício desse tipo de capacidade é essencial para que comportamentos verbais possam ser reconhecidos como tais, como enunciação de sentenças de uma linguagem, e possam enfim ser interpretados.

O grande problema da análise Quine está em não perceber que a fala sobre normas não se traduz completamente na descrição fisicalista do continuum de gradações. Pois o problema não é tanto que o continuum seja condição de possibilidade para o recorte discreto que as normas executam sobre ele, por isto tendo uma prioridade ontológica, de modo que seria o

vocabulário fundamental. O que resiste realmente a tal assimilação homogeneizante é o ponto de vista de cada indivíduo que toma ou atribui o valor de norma àquela determinada faixa de estimulação visual. Ainda que se possa admitir que a explicação para esse aspecto do comportamento dos organismo seja a seleção natural, que escolhe indivíduos com capacidades discriminativas muito semelhantes, a perspectiva de cada vivente se mostra irreduzível como centro de referência para o qual a diferenciação assume algum valor, tem algum sentido.

§8. A suposição de base que permite a Quine empreender todo o projeto de naturalização da epistemologia está contida na maneira como ele caracteriza o objeto de estudo da mesma: “um fenômeno natural, a saber, um sujeito humano físico”. Com efeito, no léxico quineano, 'natural' e 'físico' parecem ser estritamente sinônimos, o que não deixa de acarretar uma série de problemas, o principal sendo o de restringir, de antemão, para qualquer ordem de fenômenos, o tipo de explicação a que se pode atribuir validade. Ou melhor, para ser mais exato, deveríamos falar de uma restrição dos fenômenos com os quais a própria epistemologia deve operar, já que não há descontinuidade com relação ao vocabulário científico. Só que essa restrição é justamente orientada pela suposição de que toda a realidade que há a ser explicada é física, o que já estabelece um campo de inteligibilidade que valora certos tipos de fenômenos como fundamentais. Isso fica evidenciado no modo como Quine endereça o problema, aliás hoje central para a epistemologia, tanto quanto para as neurociências, da consciência:

Um dos efeitos de ver a epistemologia dentro de um quadro psicológico é a resolução de um velho e recalcitrante enigma relativo à prioridade epistemológica. Nossas retinas são irradiadas em duas dimensões; contudo, sem que haja inferência consciente, vemos as coisas como tridimensionais. Qual delas há de contar como observação – a recepção inconsciente bidimensional ou a apresentação consciente tridimensional? No antigo contexto epistemológico, a forma consciente tinha prioridade, pois buscávamos justificar nosso conhecimento do mundo externo por meio de uma reconstrução racional, e isso exige o estar consciente. O estar consciente deixou de ser necessário quando abandonamos a tentativa de justificar nosso conhecimento do mundo externo por meio de uma reconstrução racional. O que contar como observação pode agora ser estabelecido em termos de estimulação de receptores sensoriais, caia a consciência onde puder cair. (QUINE, 1969, p. 84[165])

Outro momento em que comparece esse mesmo movimento é que ele afirma que “não há, geralmente, nenhuma subjetividade no fraseado das sentenças observacionais, tais como as estamos concebendo agora” (id., p. 87[167]). Fica então bastante misterioso conceber como é possível que a subjetividade surja em algum momento, dado que ele concebe que a criança ascende à linguagem justamente através de sentenças observacionais. Porém, a pergunta certa a ser feita é: que tipo de subjetividade se espera que emerja? Afinal, Quine sempre rejeitou apelos mentalistas como carregando explicações inócuas, um expediente que, aliás, teve uma grande influência em diversos projetos de naturalização da epistemologia. Para Quine,

O mentalismo tem, assim, seus usos como um estimulante. Da mesma forma que outros estimulantes, ele deve ser usado com cuidado. Entidades mentais são inobjetéveis se concebidas como mecanismos físicos hipotéticos, e colocados com vista estritamente à sistematização de fenômenos físicos. Eles devem ser postulados na esperança de serem submetidos algum dia a uma explicação física completa. Qualquer vagueza ou complexidades que possam obstruir tal objetivo devem ser minimizados. (QUINE, 1974, pp. 33-34)

À parte os diversos problemas que usualmente se levantam com relação a esse tipo de redução fisicalista – exclusão da possibilidade de conceber a normatividade, ininteligibilidade do vocabulário mentalista incorporado na linguagem ordinária, etc. –, seria interessante pensar em que sentido pode ser esclarecedor reduzir a epistemologia ou a psicologia à física.<sup>82</sup> Pois mesmo quando falam em organismos, Quine e outros fazem questão de deixar bem explícito que se trata de organismos físicos. O resultado direto é que um único e mesmo modelo de explicação é lançado sobre a totalidade dos fenômenos em questão, deixando de lado, curiosamente, o fato de que os organismos em questão são seres viventes. Parece que isto não tem qualquer relevância do

---

82 É interessante notar esse mesmo tipo de orientação fisicalista é seguido por posições que podem ser vistas como opostas à de Quine, o cognitivismo. A semelhança dos pressupostos fica clara na seguinte caracterização do programa das ciências cognitivas: “Qu'est-ce que le psychologue demande vraiment à l'ordinateur? Ce qui compte, c'est que l'ordinateur travaille avec des informations, qu'il manipule des symboles, qu'il mette des éléments dans sa « mémoire », ou qu'il aille les y chercher, qu'il classe des messages, reconaisse des formes physiques, etc. Peu importe d'abord si l'ordinateur procède comme nous lorsqu'il effectue de telles opérations. Pour le psychologue, le point décisif est que l'ordinateur soit en mesure de le faire. [...] Mais, si un ordinateur a des activités de type cognitif, alors qu'est-ce qui empêche un être humain d'en avoir aussi? L'ordinateur offre, come on dit, un modèle. Or, le fait que l'ordinateur soit un machine, un système physique, semble être la vertu essentielle de ce modèle: il n'est pas nécessaire à l'hypothèse cognitiviste que la psychologie humaine soit, dans ses démarches spécifiques, la même que celle de la machine à penser. L'important est qu'on soit assuré de ne pas quitter un seul instant le monde physique.” (DESCOMBES, 1995, p. 97)

ponto de vista epistêmico, já que o conjunto do organismo se reduz com facilidade a um conjunto mais ou menos complexo de mecanismos físicos de regulação; e do ponto de vista de suas interações com o ambiente, tudo pode ser completamente descrito pela impacto das terminações nervosas e os consequentes processos que se desencadeiam na complexa trama dos neurônios.

Esse tipo de concepção do aparato cognitivo carrega suas consequências para a discussão epistemológica, mais especificamente para o problema das normas epistêmicas. A questão é menos clara do que parece à primeira vista, sobretudo por que fica em aberto a determinação de que em esfera exatamente as normas estão atuando. Afinal, é possível simplesmente supor que “a epistemologia visa estabelecer normas e critérios de aceitabilidade/validação aplicáveis às nossas crenças e aos nossos métodos” (ABRANTES, 1994, p. 173). Assim, e já que não são mais princípios a priori, normas podem ser revisáveis, e podem também concernir apenas o correto funcionamento do aparato perceptivo, por exemplo. Isto implica uma posição segundo a qual a epistemologia produz normas no mesmo sentido que engenheiros produzem normas técnicas: são dadas as condições de correto funcionamento de uma aparelhagem. É exatamente neste sentido que Quine acreditava não ter inviabilizado a noção mesma de normatividade epistêmica, defendendo-se dos seus críticos assim:

Mas eles estão errados em protestar que o elemento normativo, tão característico da epistemologia, é perdido [*goes by the board*]. Na medida em que a epistemologia teórica é naturalizada como um capítulo da ciência teórica, assim também a epistemologia normativa é naturalizada como um capítulo da engenharia: a tecnologia de antecipar estimulação teórica. A norma mais notável da epistemologia naturalizada de fato coincide com aquela da epistemologia tradicional. É simplesmente a divisa do empirismo: *nihil in mente quod non prius in sensu*. Isto é um espécime primário da epistemologia naturalizada, pois é um achado da própria ciência natural, porquanto falível, que nossa informação sobre o mundo advém apenas através dos impactos sobre nossos receptores sensoriais. E ainda assim o ponto é normativo, advertir-nos contra telepatas e adivinhos. (QUINE, 1992, p. 19)

Novamente reencontramos o receio que Putnam apontava de que o normativo abra as portas ao sobrenatural. Mas Quine vê ainda uma outra dimensão para a normatividade na epistemologia naturalizada: a heurística, entendida como a conjectura racional usada para avaliar a testagem de hipóteses, o que envolve todo um recurso a cálculos estatísticos para mensurar margem de erro,

variações aleatórias, etc.

As reações mais fortes a essa postura envolvem de alguma maneira a afirmação de que o que se perde nesse movimento é conceito de racionalidade. Ora, se não há mais sentido em requerer justificações para o conhecimento, se não faz mais sentido a ideia de apresentar razões em favor de certo juízo empírico, então parece não termos mais condições de racionalizar o enunciado de uma crença, por exemplo. Isso porque explicações naturalistas e externalistas parecem, em alguma medida, retirar as bases sobre as quais podia-se antes dizer que um indivíduo era responsável por seus conhecimentos; agora, tudo o que parece poder ser apresentado são descrições externas das relações causais que estariam eliciando os juízos perceptivos. “Contudo, o *ponto* é justificatório – isto é, racionalizar nossas várias alegações de conhecimento. Assim, Quine está nos pedindo para deixar de lado o que ‘racional’ na reconstrução racional.” (KIM, 1994, p. 224)

E é numa perspectiva semelhante – a defesa do conceito de razão – que Putnam endereçará certas críticas a Quine, especialmente o espaço que este abre para quase todo tipo de reducionismo em matéria de filosofia. O argumento que Putnam usa para criticar Quine é o de que o eliminativismo é, em última instância, uma posição insustentável, pois autocontraditória, na medida em que a retirada de noções normativas resulta no tornar impossível nossa concepção do que seja pensar:

A eliminação do normativo é uma tentativa de suicídio mental. [...] Reconheçamos que uma de nossas auto-conceitualizações fundamentais, uma de nossas ‘autodescrições’ fundamentais, na expressão de Rorty, é a de que nós somos *pensantes*, e que *enquanto* pensantes nós estamos comprometidos com a existência de *algum* tipo de verdade, algum tipo de correção que é substancial e não apenas ‘descitacional’ [*disquotational*]. Isso significa que não há eliminação do normativo. (PUTNAM, 1981, p. 246)

Embora Putnam admita que a descrição que ele pôde fazer da obra de Quine tenha sido superficial, parece haver um problema sério com o tipo de crítica que o primeiro endereça ao segundo. Isso porque a crítica pauta-se sobretudo na suposta adesão deste a um tipo de teoria descitacional da verdade, na qual a verdade é reduzida apenas à operação de retirada das aspas, segundo uma apropriação particular do dispositivo tarskiano da convenção T. Tal tipo de teoria implica, portanto, que a noção de verdade não possa desempenhar qualquer papel epistêmico,

sendo por vezes caracterizada como a redução radical de noções como a de condições de verdade, por exemplo, à de condições de assertibilidade de uma sentença, pois predicar uma sentença como verdadeira consistiria apenas em endossar que tal sentença pode ser corretamente afirmada em determinadas situações. Putnam então conclui, embora sem explicar bem como, que uma concepção tão deflacionada de verdade não pode dar conta de sustentar as noções normativas inerentes à nossa imagem do pensamento, tais como a de “aceitabilidade racional, assertibilidade garantida, correta assertibilidade, e similares” (ibid., p. 245).

Enfim, é possível reconhecer o cerne da disputa colocada no seguinte ponto:

Para os naturalistas, entretanto, tais prescrições devem assentar em fatos sobre o modo como sistemas semelhantes a nós poderiam alcançar nossos objetivos epistêmicos num mundo semelhante ao nosso. Afirmar simplesmente que tais prescrições são desdobramentos do nosso conceito de racionalidade seria passar ao largo do ponto crucial. (KITCHER, 1998, p. 40)

É possível reconhecer os contornos de um impasse sendo delineado: por um lado, o naturalismo endereça o problema das normas epistemológicas como devendo ser respondido de uma perspectiva genética, recolhendo entre os procedimentos cognitivos mais bem sucedidos em cada contexto os padrões a serem seguidos. Assim, normas seriam um elemento fundamentalmente técnico ou instrumental, e decorreriam das estratégias que os humanos forjam para lidar com o meio. Por outro lado, os adversários notam que normas devem estar já pressupostas em todas essas atividades cognoscitivas; sendo contemporâneas dos mais primitivos atos linguageiros e dos mais elementares pensamentos, parece ficar inviável conceber que elas seriam extraídas, por uma avaliação posterior, das séries de tentativas e erros empreendidos para retirar conhecimento do mundo natural. A ideia mesma de erro já requer a presença de um pano de fundo normativo.

A metáfora do barco de Neurath, que retoma em diferentes momentos de seu percurso, pode ser uma boa imagem para apreender como Quine concebia sua posição, e ajuda também a compreender melhor afirmações como esta:

A naturalização da epistemologia não alija o normativo e se encaminha para a descrição indiscriminada de procedimentos em curso. Para mim a epistemologia normativa é um ramo da engenharia. Ela é a tecnologia da busca pela verdade [*truth-seeking*], ou, com um termo mais cuidadosamente epistemológico, predição. Como qualquer tecnologia, ela faz livre uso de quaisquer achados científicos que possam se encaixar

em seus propósitos. [...] Não está em questão aqui valores últimos, como na moral; é uma questão de eficácia para um fim ulterior, verdade ou predição. O normativo, aqui, como em qualquer engenharia, se torna descritivo quando o parâmetro último é expresso. Poderíamos dizer o mesmo da moralidade se pudéssemos vê-la como direcionada à recompensa no céu. (QUINE, 1986, pp. 664-665)

O laborioso esforço de determinar um nível de relações entre normas e natureza que permita dar inteligibilidade às fontes da normatividade será continuado ao longo dos capítulos a seguir. Mas antes de chegar à categoria através da qual se buscará elucidar o cerne da questão – categoria que propositalmente ficou às margens da discussão deste primeiro capítulo – será útil proceder a uma reflexão sobre uma maneira particular na qual esse problema se apresenta, a saber, pensar o estatuto da normatividade nas relações entre natureza e conceito.



## capítulo 11

### a natureza e os conceitos

*„Nur für den ganzen Menschen gelten also diese Begriffe?“ — Nein; denn manche haben ihre Anwendung auch für Tiere.*

Ludwig Wittgenstein

#### *o natural e o conceitual*

*les rapports de l'homme avec le milieu naturel jouent le rôle d'objets de pensée : l'homme ne les perçoit pas passivement, il les triture après les avoir réduits en concepts, pour en dégager un système qui n'est jamais prédéterminé.*

Claude Lévi-Strauss

§1. “A questão de como nós animais humanos podemos ter encontrado um jeito [managed] de chegar à ciência a partir de informações tão limitadas.” É nesses termos que Quine (1981, p. 72) caracteriza sua concepção da tarefa à qual uma epistemologia naturalizada deve dedicar-se; como vimos no capítulo precedente, isso significa essencialmente proceder a uma investigação de cunho psicológico, embora não sem ligação com ciências afins, acerca dos fatores que possibilitaram que, a partir do único subsídio fornecido pelas estimulações sensoriais que excitam as terminações nervosas na superfície dos corpos dos seres humanos, estes conseguiram alcançar elaborações teóricas tão altamente refinadas. Concede-se, porém, que o trabalho epistemológico não consiste apenas em contar uma história da gênese do pensamento: a epistemologia também assume para si a incumbência de avaliar se tais elaborações teóricas produzidas são bem sucedidas em seu propósito, o que envolve inclusive julgar e justificar os próprios critérios desta avaliação, algo que a torna realmente uma tarefa crítica – ainda que não necessariamente referenciada na maneira kantiana de compreender a crítica. Ora, vimos ainda no

capítulo anterior que Quine não se evade diante da epistemologia normativa: existem parâmetros para avaliar as produções científicas, entendidas em sentido largo, e a epistemologia deve ser capaz de fornecê-los. Só que não se deve esperar princípios metafísicos para fundar o conhecimento aprioristicamente. A naturalização implica que as normas de avaliação epistemológica são parte das vicissitudes dos próprios empreendimentos cognoscitivos, isto é, são critérios de correção que decorrem do próprio emprego da teoria, ou qualquer conjunto de sentenças que a equivalha. É este o sentido propriamente técnico que Quine dá à noção de normatividade ao defini-la como “tecnologia para buscar a verdade”: pode assumir um caráter normativo toda a descrição do mundo que seja efetiva, eficaz, segura ou útil para o manejo de fatores ambientais segundo certos propósitos.

A posição que Quine defende, no entanto, não resulta em alguma espécie de pragmatismo; afinal, o deflacionismo ao qual ele adere elucidada o conteúdo da verdade através de um aparato lógico de inspiração tarskiana, e não através de alguma noção de utilidade, como em James.<sup>83</sup> Ademais, diferentemente de um pragmatismo como o de Rorty – o qual Quine tachava de “derrotista”<sup>84</sup> –, a eficácia das teorias não está radicalmente desvinculada de seu alcance representacional, isto é, da consideração de que elas de fato conseguem descrever a realidade. É por isso que Quine insiste que o naturalismo é derivado de um “realismo incorrigível” (id., ibid.), o estado de espírito que motiva o cientista natural no seu trabalho de investigação.

Fosse Quine menos implacavelmente apegado às “hard sciences”, e menos obstinadamente arremido a trabalhos da “filosofia continental”, talvez ele pudesse reconhecer que fatores sócio-históricos podem também desempenhar um importante papel na configuração das maneiras pelas quais são implementadas as “tecnologias para buscar a verdade”. Pois é interessante notar como tal locução expressa exatamente o tema de uma série de conferências que Michel Foucault realizou no Rio de Janeiro em maio de 1973, e que tinham como objetivo endereçar hipóteses de trabalho no sentido de delinear “a constituição histórica de um sujeito de conhecimento através de um discurso tomado como um conjunto de estratégias que fazem parte das práticas sociais” (FOUCAULT, 2003, p. 11). Tais práticas, que se consolidaram ao longo do medievo, constituirão *formas jurídicas*, isto é, técnicas de administração e encaminhamento de

---

83 “Immanent truth, à la Tarski, is the only truth I recognize.” (QUINE, 1981, p. 180) Cf., p. ex., QUINE 1992, cap. v, para uma discussão mais detalhada da sua leitura da concepção tarskiana de verdade.

84 Cf. QUINE, 1994, p. 55.

evidências – “prova”, “inquérito”, “exame” – cujo propósito fundamental seria a determinação de uma verdade, a chegada a uma sentença verdadeira. Foucault explora diversos aspectos em que as práticas que constituíram as formas jurídicas tiveram uma implicação importante na reflexão filosófica moderna, tal como nos diversos tratados que se autointitulam *Inquiries* sobre algum tema. Em resumo, a tese foucauldiana defendida ao longo das conferências é a de que “foi para saber exatamente quem fez o quê, em que condições e em que momento, que o Ocidente elaborou as complexas técnicas do inquérito que puderam, em seguida, ser utilizadas na ordem científica e na ordem da reflexão filosófica” (id., *ibid.*, p. 12).

Não se trata aqui de tecer qualquer aproximação entre projetos filosóficos tão díspares quanto os de Quine e Foucault; a intenção, antes, é apenas mostrar uma direção em que o aspecto normativo do trabalho epistemológico, como o propõe Quine, pode ser compreendido não somente como um traço natural ou irremediável de nossa forma de vida, mas também como produto de certos processos históricos. E fazer isto não significa, por si só, abrir mão do naturalismo, a menos que se conceba o natural como algo severamente avesso a transformações, algo que nem mesmo a filosofia quineana impediria.<sup>85</sup> Mas onde se chega com tais indicações?

A ideia de retomar a hipótese foucauldiana serve para enfatizar o conteúdo propriamente normativo de uma analogia quineana central: a imagem do *tribunal da experiência*. Pois esta certamente é uma imagem que indica muito bem o procedimento privilegiado pelo qual uma “tecnologia de busca da verdade” pode de efetivar, de acordo com a filosofia quineana. Não tanto porque ela especifica exaustivamente práticas a serem seguidas, mas porque ela estabelece uma instância última de apelação, uma corte soberana para a determinação do que é tomado como verdade em cada contexto.

---

85 O ponto é: Quine e Foucault estão falando de uma mesma problemática, mas a partir de perspectivas completamente diferentes, e retirando consequências antagônicas. Basta considerar o recurso foucauldiano a Nietzsche, na primeira conferência, em afirmações como a seguinte, para evidenciar essa distância: “Não há nada no conhecimento que o habilite, por um direito qualquer, a conhecer esse mundo. Não é natural à natureza ser conhecida.” (Foucault, 2003, p. 18) Nada mais distante de Quine, o mesmo valendo para as concepções de verdade que cada abraça. Ainda assim, a ideia de que certas técnicas são extraídas das práticas cognitivas humanas com o intuito heurístico de estabelecer procedimentos para se chegar à enunciação de sentenças verdadeiras é uma formulação na qual Quine e Foucault poderiam reconhecer suas problemáticas nos argumentos em questão. Fazer tal convergência permite justamente extrair daí uma maneira de apreender um dos objetos no qual o presente estudo está interessado: as normas conceituais do conhecimento empírico são ao mesmo tempo naturais e sociais, o que não significa reduzir um ao outro. Recordar Foucault aqui serve, enfim, para ressaltar o conteúdo normativo da experiência ao enfatizá-lo na recorrente imagem analógica que Quine utiliza.

Embora a noção de “tribunal da experiência sensorial” apareça de início vinculada especificamente à discussão sobre o holismo semântico<sup>86</sup>, Quine, e vários de seus leitores, retornam a ela em contextos em que o problema do naturalismo epistemológico é central; aliás, aparece inclusive como um aspecto fundamental desta postura filosófica: na medida em que “abandona a meta de uma filosofia primeira”, o naturalismo “vê a ciência natural como uma investigação dentro da realidade, falível e corrigível, mas não responsiva a qualquer tribunal supracientífico, e nem em carência de qualquer justificação para além da observação e do método hipotético-dedutivo” (QUINE, 1981, p. 72). O que se tem, portanto, é a substituição da imagem de uma arquitetônica do conhecimento humano, tal como oriunda do apelo metafísico a uma filosofia primeira, pela imagem mais orgânica do conhecimento, que chega em conjunto diante do tribunal da experiência – mesmo que existam certos conhecimentos mais suscetíveis a revisão, a diferença é de grau, e não de tipo; não há item cognitivo que se sobreponha ao veredicto soberano ou que lhe seja imune, tampouco há aí pré-determinação. A operação do tribunal consistiria na gestão da evidência levando em conta a aplicação da metodologia científica.

Quine concedia um estatuto menos forte à imagem do tribunal: parecia-lhe uma metáfora perspicua, mas que estava à espera de uma elaboração bem mais extensa, algo que ainda não havia sido realizada a contento.<sup>87</sup> O cerne da imagem, contudo, pode ser apreendido sem que a teoria completa tenha sido efetivamente fornecida, a partir da seguinte afirmação: “o tribunal [...] é apenas a ativação dos receptores” (id., *ibid.*, p. 40). Claramente, remetida a este tipo de vocabulário, a metáfora perde sua perspicuidade, e mal se compreende como se poderia dotá-la de um sentido preciso. Mas a sentença em questão, a despeito da primeira impressão, não é extremamente clara, pois apesar do aspecto definicional, não é evidente como a estimulação viria a cumprir o papel que tribunal executaria. Toda a função evidencial que a estimulação pode exercer consiste em eliciar sentenças observacionais, em veicular significados-de-estímulo. Ainda que esse tipo de evidência não suporte o caráter propriamente judicativo que os dados sensoriais do empirismo clássico portavam consigo – a indubitabilidade ou incorrigibilidade –, o que é

---

86 Cf. 1951, pp. 41ss.

87 “[Cresswell] complains that my 'metaphors about the tribunal of experience never get quite the elaboration we feel they need,' and I expect he is right. [...] True, there are scarcely the beginnings here of a full theory of evidence and scientific method;” (QUINE, 1981, p. 180)

decisivo para Quine é que as pessoas convergem no assentimento a sentenças observacionais, e isto constituiria precisamente o que há de decisório na sentença do tribunal da experiência. Em todo caso, a divergência implicaria que alguma porção da linguagem não teria sido aprendida corretamente.

Exposta nesses termos, a noção de um tribunal da experiência poderia ser vista apenas como acordo 'intersubjetivo', por assim dizer, entre as disposições verbais dos falantes. Sendo assim, se poderia recolocar a questão apenas em termos de tradutibilidade das reações verbais divergentes, de modo que a fala sobre 'questões de fato', isto é, a decisão sobre a verdade de uma sentença descritiva seria tornada dependente do problema da indeterminação da tradução; neste caso, a relevância da ideia mesma de que haveria um “fato da questão” [*fact of the matter*]” seria tornada largamente irrelevante, derivativa da questão semântica do estabelecimento de cânones de tradução.<sup>88</sup> Mas não é difícil perceber que o naturalismo quineano, que tanto privilégio concede à empreitada científica, e que se declara um “realismo incorrigível”, seria avesso ao abandono da ideia de que há uma instância fatural, objetiva, uma realidade a ser conhecida. Que diferentes corpos doutrinários possam ser equivalentes na apreensão teórica do mundo não implica diretamente uma perda da consistência própria do mundo empírico; tudo o que está em questão na subdeterminação é que a quantidade de evidência disponível pode não dar elementos para permitir escolher entre alternativas incompatíveis, mas que sejam logicamente equivalentes. Como sugere Gibson (1986, p. 147), “*é esta confusão da epistemologia com a ontologia que atrapalha a aceitação da diferenciação quineana de suas duas teses*”, a subdeterminação das teorias e a indeterminação da tradução. Para Quine, uma epistemologia naturalizada requer uma ontologia fisicalista. Assim, o tribunal da experiência sensorial consiste, do ponto de vista ontológico, na descrição dos fatos que a física fornece: “a física é fatural na minha visão simplesmente por falta de um tribunal superior” (Quine, 1986, p. 155).<sup>89</sup>

---

88 “What more does it take for there to be a 'fact of the matter' than a rational procedure for reaching agreement about what to assert?” (RORTY *apud* GIBSON, 1986, p. 141)

89 “The terms that play a leading role in a good conceptual apparatus are terms that promise to play a leading role in causal explanation; and causal explanation is polarized. Causal explanations of psychology are to be sought in physiology, of physiology in biology, of biology in chemistry, and of chemistry in physics—in the elementary physical states.” (SHAHAN & SWOYER *apud* GAUDET, 2006, p. 16)

§2. Uma investigação sobre o estatuto do veredicto que o tribunal quineano da experiência sensorial é capaz de fornecer pode mostrar que o mesmo, no fundo, não corresponde ao papel que dele era esperado, pelo menos de um ponto de vista que concebe tal papel como envolvendo uma decisão que permita colocar fim a uma forma de inquietação filosófica que John McDowell chama de “ansiedade transcendental” (2000, p. 243). Trata-se do tipo de ansiedade gerada pela perda da “fé” sobre a qual se baseava a assunção da “existência de objetos fora de nós” (KANT, KrV, Bxxxix); ou, como gosta de colocar McDowell, pela “preocupação com a possibilidade mesma do pensamento ser direcionado ao mundo objetivo” (id., *ibid.*, p. 244). Considerando que é na noção de experiência que se concentram justamente os momentos em que o pensamento supostamente tocava a realidade,<sup>90</sup> caberia conferir à noção de “tribunal da experiência” um estatuto condizente com a função legiferante da faculdade de conhecimento<sup>91</sup>; em outras palavras, determinar os “limites da experiência possível” seria uma maneira de estabelecer uma forma para o veredicto que a experiência pode fornecer. Para insistir ainda na metáfora quineana, que curiosamente encontra muita ressonância no léxico kantiano, reconhecer a necessidade de um “argumento transcendental” implica fundamentalmente prover à estrutura da experiência empírica subsídios conceituais, de modo a guarnecer o tribunal dos sentidos com uma legislação que torne possível o juízo empírico.

A ideia de argumento transcendental é basicamente uma maneira contemporânea de herdar um kantismo deflacionado de certas tarefas que perderam parte de seu apelo ou importância, como a dedução transcendental das categorias, enquanto se mantém a centralidade da determinação das condições de possibilidade do conhecimento empírico. Isso pode significar, por exemplo, realizar uma metafísica descritiva acerca de qual constituintes o mundo deve ter para que nossa experiência possa ser dita como efetiva.<sup>92</sup> Para McDowell, a ideia fundamental é a de que se deve garantir a acessibilidade epistêmica do pensamento a algo que lhe ofereça uma coarctação externa. Caso contrário, todo o esforço que se pode fazer para apresentar uma imagem inteligível do próprio pensamento mostra-se insuficiente; a razão para isto consiste, de modo geral, em não se compreender bem por quais meios conceitos seriam dotados de conteúdo

---

90 “[...] how can we understand the idea that our thinking is answerable to the empirical world, if not by way of the idea that our thinking is answerable to experience?” (MCDOWELL, M&W, p. xii)

91 “La découverte essentielle est que la faculté de connaître est législatrice, ou plus précisément, qu'il y a quelque chose de législateur dans la faculté de connaître.” (DELEUZE, 1963, p. 23)

92 Cf. STROUD, 1968, 1977.

empírico, nem como se poderia dizer que juízos empíricos respondem ao mundo, como eles são capazes de apreender traços da realidade.

Essa insuficiência fica patente no diagnóstico McDowelliano de um movimento pendular que o discurso filosófico da modernidade teria legado à posteridade – é a vertigem causada por tal oscilação que dá ensejo ao recuo para o plano transcendental. Pois uma vez que se rejeita toda a moldura conceitual que dava suporte ao mito do dado, e se passa a considerar o papel da mediação conceitual na apreensão cognitiva do mundo, invariavelmente se defronta com o problema de dar sentido à própria disponibilidade dos itens do mundo, isto é, a sua presentificação à experiência sensorial. Em nenhum lugar a dificuldade é mais nítida do que nas concepções naturalizadas da epistemologia, sobretudo pelo privilégio concedido ao vocabulário das ciências naturais, como ilustra exemplarmente Quine ao descrever os episódios de influxo experiencial apenas em termos de ativação de terminações nervosas e condicionamento operante do comportamento verbal. Ora, do ponto de vista da separação Sellarsiana dos espaços lógicos em que é possível conferir inteligibilidade à experiência empírica, a história quineana certamente é consistente como descrição da maneira pela qual estímulos eliciam estados cognitivos, mas pouco ou nada permite compreender do aspecto propriamente epistêmico da experiência, de como tais estímulos podem servir de justificação para um juízo empírico. Em que sentido a relação meramente causal de um aporte energético que excita receptores sensoriais pode ter algum alcance normativo, fornecendo critérios de correção à apreensibilidade do mundo natural? Ou, colocando em outros termos, como é possível que o leiaute da realidade empírica se torne disponível precisamente enquanto conteúdo para nossos conceitos?

Endereçar a pergunta nesse termos é interessante porque dá ocasião para notar que tipo de exigência interpõe-se à concepção de experiência: os conteúdos que ela veicula devem poder ser descritos não apenas como objetos das ciências naturais, mas também como elementos conceitualmente estruturados, isto significando basicamente a possibilidade de figurar em inferências. Percebe-se que uma parte importante, talvez o cerne, da agenda filosófica kantiana (na primeira crítica) é preservada, pois trata-se de conceber os modos de relacionalidade epistêmica entre intuições e conceitos, embora não sem que nisto esteja envolvido o apelo ao esquematismo ou a elaboração de tábuas de categorias – em grande parte devido à herança do giro linguístico.

Todo o problema, contudo, é que várias tentativas de determinação do conteúdo conceitual acabam por relegar a segundo plano o lugar e a função da experiência empírica; não tanto por uma desqualificação do conteúdo empírico em si, mas pelo movimento teórico de abandono do empirismo, o que levou consigo a importância reivindicada à experiência. Isso significa, recorrendo à imagem que uma expressão popular carrega, jogar fora a criança junto com a água suja de seu banho; para McDowell é exatamente nisso que incorrem as críticas ao empirismo, em especial as de Sellars e Davidson. O que permite a McDowell ler a ambos traçando entre eles uma linha de convergência é o expediente comum que se lhes pode atribuir de rejeição do papel epistêmico de conteúdos imediatos: a visão compartilhada de que os conceitos de que a cognição dispõe foram fornecidos pelo aprendizado da linguagem.<sup>93</sup> Ambos procuram garantir a presença de conteúdos empíricos aos conceitos no próprio processo de aquisição da linguagem, argumentando que não há momento privilegiado no qual o mundo natural se disponibilizaria à apreensão racional. A centralidade da experiência empírica, então, é tomada como resquício de uma maneira de conceber o pensamento humano segundo a qual a evidência necessária para lhe assegurar ancoragem na realidade deveria vir um episódio no qual a presença do mundo estaria liberada da imiscuição conceitual. Porém, segundo a imagem davidsoniana, que McDowell retoma como ilustrativa, não nos é possível sair do nosso sistema de crenças e averiguar, de fora, a maneira como o mesmo relaciona-se com o mundo – como se pudéssemos, por exemplo, sair de dentro de nossas peles e investigar o que se passa na experiência (de um ponto de vista suprassensível, ou algo semelhante). Em certo sentido, esta é a imagem à qual o ceticismo nos impele com única solução para o problema do mundo externo, mas que carece completamente de inteligibilidade.<sup>94</sup> De qualquer forma, isso significa que toda

---

93 Um dos melhores índices desta convergência, embora as estratégias não se recubram totalmente, está na aproximação ao coerentismo, presente tanto em Sellars (1973), no aspecto de uma teoria da justificação, como em Davidson (1983), na forma de uma concepção da verdade.

94 Pelo menos é esta a conclusão do raciocínio davidsoniano, que se desenvolve nos seguintes termos: “The approach to the problem of justification we have been tracing must be wrong. We have been trying to see it this way: a person has all beliefs about the world – that is, all his beliefs. How can he tell if they are true, or apt to be true? This is possible, we have been assuming, only by connecting his beliefs to the world, confronting certain of his beliefs with the deliverances of the senses one by one, or perhaps confronting the totality of his beliefs with the tribunal of experience. No such confrontation makes sense, for of course we can't get outside our skins to find out what is causing the internal happening of which we are aware. Introducing intermediate steps or entities into the causal chain, like sensations or observations, serves only to make the epistemological problem more obvious. For if the intermediaries are merely causes, they don't justify the beliefs they cause, while if they deliver information, they may be lying. The moral is obvious. Since we can't swear intermediaries to truthfulness, we should allow no intermediaries between our beliefs and their objects in the world. Of



contribuição experiencial se torna acessível a nós apenas através de nossas próprias crenças, dos conceitos de que dispomos, de modo que seria impossível livrar os conteúdos da experiência da contaminação conceitual.

Toda a crítica que McDowell endereça à posição que se delineia desses argumentos é a seguinte: faz todo sentido pensar que a ascensão à linguagem abastece as capacidades intelectuais com conceitos que não são avessos à empiria, de modo que aparentemente, no conjunto, nosso sistema de crenças não pode falhar em apreender a realidade. Este é o ponto, por exemplo, da rejeição ao ceticismo generalizado que, pelo menos desde os argumentos wittgensteinianos contra a dúvida generalizada, concede-se como alcançado. Contudo, o problema todo é que quando se tenta ir além dessa aparência geral, e se tenta determinar com mais precisão o regime de contribuição da realidade empírica ao pensamento, depara-se com um vazio no lugar lógico que deveria ser ocupado pela noção de experiência. Afinal, não é descabido se questionar se não é por um decreto dogmático que se afirma que o pensamento apreende traços do mundo, já que em nenhum momento, na imagem fornecida para a emergência do pensamento, nada além de conexões causais dá conta das relações em questão. Ora, do ponto de vista da epistemologia normativa, como Quine gostava de chamar, se nunca há qualquer tipo de contato que seja de outra ordem que não a descritiva, a visão do conhecimento como algo pertencente ao espaço lógico das razões fica incoerente em suas bases. Isto porque, sugere McDowell, ao se confrontar com o mundo natural na percepção, por exemplo, o pensamento aparece como tendo disponível diante de si ou a multiplicidade relativamente caótica do fluxo de estimulações sensoriais, que nenhum conteúdo particular é capaz de fornecer à apreensão racional, ou um conteúdo determinado, mas imediato, constituindo um dado sensorial, cujos problemas já foram mencionados. O diagnóstico do movimento pendular, assim, concerne justamente essa passagem incessante entre a insatisfatória saída que apela para conteúdos imediatos e a igualmente insatisfatória saída que deixa de conceder qualquer lugar relevante para a experiência empírica.

Em resumo, a primeira posição, embora confeccionando uma noção de experiência supondo nela a força normativa que se espera de um tribunal da experiência – o proferimento veredictos determinados –, acaba por autossolapar-se, na medida em que apela para uma

---

course there are causal intermediaries. What we must guard against are epistemic intermediaries.” (DAVIDSON, 1973, pp. 143-144)

concepção do conteúdo empírico segundo a qual este é ou inacessível à conceitualização, ou depositado direta e compulsoriamente no pensamento: em ambos os casos, perde-se as condições que possibilitam o juízo empírico. A segunda posição também promove sua autodemolição, mas ao contrário da anterior, isto ocorre justamente por não conferir qualquer incidência de normas às relações entre pensamento e mundo: a experiência é tratada como desimportante tanto por não poder garantir acessibilidade racional, quanto porque tal garantia deve ser procurada não em episódios, mas no conjunto do sistema racional. Para McDowell, do ponto de vista transcendental, isto significa que podemos ter um conjunto de crenças dotado de grande coerência interna, mas que estaria “patinando no vazio sem fricção” (M&W, p. 11), dada a carência da restrição externa que a experiência deveria ser capaz de fornecer. O resultado, enfim, é uma espécie de “antinomia”, na qual a experiência tanto “deve” quanto “não é capaz” de servir como suporte para a apreensão perceptiva de “como as coisas são” (id., ibid.).

§3. A terapêutica que McDowell propõe para a ansiedade transcendental causada pela oscilação acima mencionada envolve fundamentalmente duas medidas: i) sustentar “a ideia que a experiência deve constituir um tribunal, mediando o modo pelo qual nosso pensamento é responsivo a como as coisas são, o que deve ocorrer se quisermos dar sentido ao pensamento enquanto tal” (M&W, p. xii) – a isto McDowell chama de “empirismo mínimo”; ii) aferrar-se a um insight kantiano fundamental: o da inseparabilidade entre intuições e conceitos.

O ponto de partida que McDowell adota é a conhecida distinção kantiana entre duas capacidades de cuja cooperação o conhecimento emerge: a receptividade e a espontaneidade. Tal dualidade se desdobra nos dois elementos dos quais todo o conhecimento é composto: intuições e conceitos (KANT, KrV, A50/B74). Ora, no que diz respeito ao conhecimento empírico, apenas a contribuição efetiva, a cooperação de ambas capacidades pode tornar possível o conhecimento de questões de fato, pois apenas a receptividade pode garantir o acesso a objetos do mundo através da intuição sensível, e sem o entendimento, nada poderia ser afirmado daqueles objetos tornados presentes. Por isso, McDowell afirma que devemos levar o mais a sério possível a afirmação kantiana segundo a qual:

Nenhuma dessas propriedades deve ser preferida à outra. Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento

nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Assim, é tão necessário tornar seus conceitos sensíveis (isto é, acrescentar-lhes um objeto na intuição) como também tornar suas intuições compreensíveis (isto é, subsumi-las aos conceitos). (KANT, KrV, A51/B75)

Uma vez que se adota tal perspectiva, todo o problema passa a ser o de como determinar os modos de operação e de cooperação das duas capacidades. Pois, pelo menos à primeira vista, seria possível simplesmente dizer que intuições pertencem ao espaço lógico das causas e conceitos pertencem ao espaço lógico das razões, o que simplesmente perpetuaria o abismo que se está querendo transpor. Ora, colocando desta forma, não é difícil perceber que apenas um abandono do dualismo permitirá encontrar alguma saída para o impasse. Afinal, o dualismo foi elaborado justamente com o intuito de separar, de distinguir dois pontos de vista, de modo a dirimir confusões que mantinham cativas certas posições filosóficas. Contudo, fazendo isto, o efeito colateral consistiu na compartimentalização ontológica de duas ordens de realidade: o mundo natural e a esfera mental – apenas um outro rótulo para a clássica distinção entre objeto e sujeito.

Com efeito, é nessa direção que McDowell de um desmonte da dualidade de espaços lógicos que McDowell quer seguir. Todavia, assim procedendo, ele não cairá necessariamente no naturalismo, o mesmo naturalismo ao qual tão duras críticas ele endereçou? Vejamos como ele tenta escapar da oscilação que ele mesmo diagnosticou.

O primeiro passo consiste em “agarrar firmemente” a seguinte ideia: “a contribuição da receptividade à cooperação não é separável nem mesmo nocionalmente” (M&W, p. 9); ou seja, nem mesmo em se tratando de conceber a noção mesma de receptividade pode-se isolar o trabalho que ela realiza daquele da espontaneidade. Certamente isso não significa que não se possa abstrair os papéis e conceber uma receptividade pura; ao se fazer isto, no entanto, deve-se perceber que se estaria retirando uma condição fundamental para se compreender o conhecimento empírico tal como os humanos o elaborariam. Assim, no que concerne a experiência, não se deve simplesmente desprover a receptividade da presença cooperativa da espontaneidade. A manobra fica mais clara quando chegamos ao ponto que McDowell quer atingir: o de que “intuição”, aquilo que nos chega através da experiência sensível, não é um dado, ou qualquer outro tipo de item completamente alheio à esfera conceitual; antes, o momento

receptivo da experiência empírica deve ser visto como “um tipo de ocorrência ou estado que já possui conteúdo conceitual”, de modo que “na experiência recebemos – por exemplo, vemos – *que as coisas são de tal e tal modo*” (id., *ibid.*).

McDowell não está defendendo que o produto de toda a experiência empírica seja estruturado dessa maneira; ele está sugerindo que se tome como um caso paradigmático, dado o modo como vivemos, um tipo de experiência perceptiva na qual o que resulta como produto é já uma espécie de descrição de um estado de coisas, é já algo que tem a forma de juízo empírico. Claro, percepções são imagens, sons, gostos etc., mas a ideia é ressaltar a maneira como tais conteúdos não são essencialmente diferentes daquilo que afirmamos sobre eles, ou melhor, trata-se de notar como estes conteúdos estão imersos no aparato conceitual que usamos para falar deles. Afinal, nossa constituição orgânica é tal que o funcionamento dos nossos sentidos serve para nos informar sobre o meio ambiente. Só que no caso de animais dotados de capacidades conceituais, tais capacidades seriam exercidas já na apreensão sensível, e não apenas no intelecto. Embora possa soar estranho, esta é a única saída que parece viável a quem queira rejeitar a imagem do teatro cartesiano enquanto mantém uma concepção robusta de experiência empírica: pois em se tomando os conteúdos sensoriais da experiência empírica como alheios aos conceitos, a mediação conceitual deve ser feita em algum espaço interno no qual o entendimento tem diante de si as intuições não conceituais, e sobre elas aplica os conceitos. Não é difícil perceber que isto apenas interioriza o problema, tornando-o ainda mais obscuro.

Há uma inversão fundamental em jogo nesse movimento teórico que McDowell realiza: enquanto tradicionalmente a teoria do conhecimento tomou o espaço lógico das razões como excedendo a esfera conceitual – daí porque os dados imediatos eram chamados a desempenhar um papel epistêmico e justificatório –, trata-se de mostrar que é a esfera conceitual que transborda o espaço das razões. Isto significa que o “tribunal da experiência”, enquanto instância última de apelação acerca dos conteúdos empíricos, não é um embaraçoso âmbito cujo recurso ao qual nos faz pisar fora da esfera conceitual. A experiência só pode cumprir um papel que se reconhece autenticamente como o de um tribunal se ela for precisamente um âmbito de *determinação conceitual*. Entretanto, não se trataria, aí, de um tipo de determinação que apenas confrontasse os conceitos uns com os outros, inferencialmente, com vistas a estabelecer com maior precisão as implicações mútuas, delineando melhor seus contornos. O trabalho

determinante da experiência é diverso, embora não desvinculado: consiste propriamente na abertura do pensamento à realidade, de modo que está em questão a indexação dos conceitos a elementos do mundo, através do exercício passivo das habilidades cognitivas dos conceitos. A concepção mcdowelliana de experiência, com efeito, realça enfaticamente este aspecto: trata-se de deixar o pensamento ser afetado pelo mundo, apresentar-se enquanto tal na experiência; a operação determinante tem lugar fundamentalmente através de uma restrição procedente de fora. Mas, dado que a experiência é ela mesma conceitual, de que fora se trata? Aliás, em que momento há uma confrontação da esfera conceitual com o que lhe é externo? Qual é, enfim, o lugar do mundo nesta topografia dos espaços lógicos?

É precisamente no momento de apresentar respostas a tais questionamentos que comparece um dos elementos mais comentados da posição defendida por McDowell: o reencantamento da natureza. Em certo sentido, a medida já estava anunciada desde o começo: se a experiência deveria constituir uma relação racional, e não meramente causal, entre a mente e o mundo, isto só seria possível se ambos os termos da relação estivessem ao mesmo nível; caso contrário, a experiência funciona apenas como uma enigmática caixa preta que recebe entradas causais e oferece saídas normativas – mas como seria possível torná-la menos misteriosa? McDowell expõe nos seguintes termos sua linha de raciocínio:

estou tentando descrever uma maneira de sustentar que, na experiência, o mundo exerce uma influência racional sobre nosso pensamento. E isto requer que deletemos da imagem a fronteira externa. As impressões em nossos sentidos que mantêm o sistema dinâmico em movimento estão já equipadas com conteúdo conceitual. Os fatos que se tornam, ou pelo menos parecem tornar-se, manifestos a nós em tais impressões não estão para além de uma fronteira externa que circunscreve a esfera conceitual, nem as imposições do mundo sobre nossa sensibilidade são passagens para dentro desta fronteira. Meu ponto é insistir que podemos efetuar tal apagamento da fronteira externa sem cair no idealismo, sem menosprezar a independência da realidade. Encontramo-nos sempre já engajados com o mundo em atividade conceitual dentro de um tal sistema dinâmico. (M&W, p. 34)

Ora, se o reencantamento consiste justamente na ideia de que, se os influxos empíricos que chegam aos sentidos já têm um aspecto conceitual, então o próprio mundo deve ser um portador de conceitos. Ora, na medida em que a esfera conceitual não está limitada à esfera da vida mental individual, então deve-se apagar a imagem errônea de que a acessibilidade racional

encerra-se na fronteira de nossas peles. Todo o problema, no entanto, passa a ser o de evitar a imagem de que o mundo ele mesmo é constituído por alguma subjetividade transcendental, de modo que se perde precisamente aquilo que é mais fundamental para a inteligibilidade o pensamento: sua restrição externa nos episódios de experiência. Ora, mas como é possível manter um sentido relevante de coarctação por parte do mundo, se este faz parte da mesma esfera que o pensamento? Neste caso não estaríamos perdendo o mundo num sentido oposto, mas igualmente insatisfatório, ao do mito do dado – isto é, constituindo o mundo por conta própria?

McDowell responde com uma sutil distinção, a partir de uma ambiguidade presente no modo como usamos o termo pensamento: “pensamento’ pode significar o *ato* de pensar; mas também pode significar o *conteúdo* de um item de pensamento: o que alguém pensa. Ora, se quisermos dar o devido reconhecimento à independência da realidade, o que precisamos é de uma coerção vinda de fora do *pensar e julgar*, nossos exercícios de espontaneidade. A coerção não precisa vir de fora de *conteúdos pensáveis*.” (M&W, p. 28) Michael Williams comenta que é com esta cartada teórica que o sentido do reencantamento da natureza se consolida, carregando um apelo metafísico à constituição do mundo como formado por “pensáveis”.<sup>95</sup>

Por outro lado, Williams mostra, quanto mais robusta a concepção mcdowelliana de experiência empírica vai ficando, mais comparece com nitidez um incômodo resquício empirista: a ênfase em uma ordem fixa, fundacional, de justificação. Para alguém que se declara grandemente legatário do pensamento sellarsiano, este tipo de afirmação pode soar, no mínimo, estranha:

A coarctação vem de fora vem de fora do *pensar*, mas não de fora do que é *pensável*. Quando rastreamos rastreamos de volta as justificações, a última coisa à qual chegamos é ainda um conteúdo pensável [...]. Mas estes conteúdos pensáveis finais são postos em jogo por operações da receptividade, e isso significa que, quando apelamos a eles, registramos a coarctação requerida sobre o pensamento por uma realidade externa a ele. Os conteúdos pensáveis que são últimos na ordem da justificação são conteúdos de experiências e, ao se passar por uma experiência, torna-se aberto aos fatos manifestos, fatos que, haja o que houver, ocorrem, e se

---

95 “Thus modern naturalism extrude meaning from the world, not just in the sense of 'purpose' but also in the sense of 'thinkable content' as well. It follows that the only way to escape the toils of modern philosophy is to put meaning, as thinkable contents, back into the world. We do not, of course, need to put purpose back. This is why re-enchantment of the world is only partial.” (WILLIAMS, 1996, p. 105)

imprimem sobre a sensibilidade. (M&W, pp. 28-29)

Não obstante, McDowell parece precisar recorrer a tal expediente para consolidar a centralidade do papel conferido à experiência.

*o externismo como história natural do conceito*

*Was wir liefern, sind eigentlich Bemerkungen zur  
Naturgeschichte des Menschen; aber nicht kuriose  
Beiträge, sondern Feststellungen, an denen niemand  
gezweifelt hat, und die dem Bemerketwerden nur  
entgehen, weil sie ständig vor unsern Augen sind.  
Ludwig Wittgenstein*

§5. O ponto de partida para as reflexões que seguem foi o interesse despertado por contendas que emergem a partir do momento em que vai se delineando um conjunto de concepções acerca da significatividade de itens linguísticos, do estatuto epistêmico das crenças e das implicações do conceito de mente que se entrecruzam configurando uma posição filosófica denominada externismo [*externalism*], ou anti-individualismo [*anti-individualism*]. O caráter multifacetado e difuso das motivações filosóficas a partir das quais emergem teses que acabam convergindo sob tais rótulos, por si só, torna a caracterização do externismo já uma matéria de diversas disputas. As variadas distinções entre espécies, com sua complicada taxonomia, – externismos forte ou fraco, semântico ou epistêmico, perceptivo ou social, etc. – é apenas um aspecto das inúmeras maneiras através das quais se pode ser 'externista'. Não obstante, há uma formulação geral que serve bem para caracterizar a originalidade do externismo: a ideia de que a individuação de estados ou eventos mentais precisa recorrer a fatores que são externos ao sujeito no qual eles acontecem. Isto significa, fundamentalmente, que a determinação do conteúdo mental de um indivíduo não pode limitar-se àquilo que seria usual identificar como estando circunscrito à esfera 'interna' deste indivíduo. Em outras palavras, o externismo defende que o conteúdo dos estados psicológicos das pessoas seria impossível se os fatores que contribuem para formá-lo estivessem restritos aos fenômenos que ocorrem em seu 'foro privilegiado', isto é, debaixo de

sua pele, dentro da sua consciência, ou ainda, no palco do “teatro cartesiano”<sup>96</sup>.

A guinada decisiva em direção à formulação do externismo procede de uma afirmação que ganhou enorme notoriedade, sobretudo pelas discussões acerca das consequências que se deveriam tirar dela; trata-se frase de Putnam segundo a qual “significados' simplesmente não estão na *cabeça!*” (1975, p. 227) Diante de uma colocação como esta, rapidamente surge a necessidade de se perguntar: mas se significados não estão dentro da cabeça, onde está a mente então? E, de fato, esta não é uma questão da qual seja fácil se desvencilhar. Afinal, que outro nome temos para as capacidades cognitivas que nos permitem veicular significados, que nos possibilitam participar da economia das trocas linguísticas, e às quais atribuímos o locus da própria individualidade, uma vez que é nela que nossas vivências se desenrolam? Ora, em que sentido poderia ser concebível que a mente não estivesse dentro de nossas cabeças? Certamente o artigo de Putnam não traz respostas para tudo isso, mas é certo ao se contrapor a

duas específicas e muito centrais tendências filosóficas: a tendência a tratar a cognição como um assunto puramente *individual* e a tendência a ignorar o *mundo*, na medida em que ele consiste em mais do que as 'observações' individuais. Ignorar a divisão social do trabalho linguístico é ignorar a dimensão social da cognição; ignorar o que nós chamamos a *indexicalidade* da maioria das palavras é ignorar a contribuição do ambiente. A filosofia tradicional da linguagem, como boa parte da filosofia tradicional, deixa fora outras pessoas e o mundo; uma filosofia e uma ciência da linguagem melhores devem envolver ambos. (id., *ibid.*, p. 271)

Porquanto programática, tal passagem de certa forma condensa o que foi uma agenda de trabalho desde então. Compreender exatamente em que sentido nossa mente se encontra na encruzilhada entre esses dois fatores é um desafio, tanto mais difícil quanto mais incertos os termos da discussão acabaram se tornando. Pois entre cognitivismos e behaviorismos, semânticas formais e pragmáticas, sem contar as neurociências, é difícil encontrar um foco nítido para a pesquisa, já que sequer se consegue concordar sobre os termos do debate – basta considerar, por exemplo,

---

96 A expressão é de Dennett (cf. 1991, especialmente cap. 5). Rorty a retoma constantemente em seus textos, e Žižek (1998) faz dela uma interessante análise, contrapondo-a à noção de “sujeito cartesiano”.



um certo embaraço no trato com conceitos como os de mente<sup>97</sup> ou consciência<sup>98</sup>.

§6. A semântica tem, na filosofia de Davidson, um papel fundamental, pois dá as condições de compreensibilidade de enunciados linguísticos, entre as quais o fato destes carregarem significado. A explicação da natureza do significado permitirá compreender a conexão entre pensamento e linguagem: nosso pensamento é conceitual, e conceitos são aquisições essencialmente linguísticas. Contudo, o argumento de Davidson coloca em evidência o seguinte requerimento: “uma criatura não pode ter pensamentos a menos que ela seja uma intérprete do discurso de uma outra” (1975, p. 157). Logo, seres pensantes devem ser seres interpretantes, isto é, seres que possuem a habilidade de apreender o significado de enunciados linguísticos intencionalmente produzidos.

Por que a interpretação ocupa um lugar assim tão importante? Por que a interpretação é nossa única via de acesso ao mundo da linguagem. Isso quer dizer que só começamos a participar dos jogos de linguagem de uma comunidade quando somos capazes de interpretar as falas dos outros seres, quando essas falas começam a nos dizer algo, a ter algum sentido. Em outras palavras, quando se é capaz de reconhecer significado nos enunciados. Porém, o que é o significado e como funciona?

Davidson nota que parte dos problemas que temos no estabelecimento de uma teoria do significado é que usamos a expressão ‘significa que’ para preencher uma lacuna entre “descrição de sentença e sentença” sendo que podemos fazer melhor se nos ocuparmos “não do

---

97 “The most striking feature is how much of mainstream philosophy of mind of the past fifty years seems obviously false. I believe there is no other area of contemporary analytic philosophy where so much is said that is so implausible. In the philosophy of language, for example, it is not at all common to deny the existence of sentences and speech acts; but in the philosophy of mind, obvious facts about the mental, such as that we all really do have subjective conscious mental states and that these are not eliminable in favor of anything else, are routinely denied by many, perhaps most, of the advanced thinkers in the subject.” (SEARLE, 1992, p. 3)

98 “What makes you you, and what are your boundaries? Part of the answer seems obvious – *you* are a center of consciousness. But what in the world is consciousness? Consciousness is both the most obvious and the most mysterious feature of our minds. On the one hand, what could be more certain or manifest to each of us than that he or she is a subject of experience, an enjoyer of perceptions and sensations, a sufferer of pain, an entertainer of ideas, and a conscious deliberator? On the other hand, what in the world can consciousness be? How can living physical bodies in the physical world produce such a phenomenon? Science has revealed the secrets of many initially mysterious natural phenomena – magnetism, photosynthesis, digestion, even reproduction – but consciousness seems utterly unlike these. [...] For this reason and others, so far there is no good theory of consciousness. *There is not even agreement about what a theory of consciousness would be like.*” (DENNETT, 1981, pp. 7-8 – grifo nosso) O advento, no início dos anos 1990, do assim chamado *hard problem of consciousness* só veio tornar mais dramática tal situação.

preenchimento, mas do quê ele preenche” (1967, pp. 22-23). A idéia é que, para cada frase de uma linguagem, é possível encontrar uma sentença correspondente [*matching sentence*] que lhe dê o significado pretendido. O requerimento de ser cada frase de uma linguagem surge do compromisso holista que reconhece que o contexto mínimo de atribuição de significado é o todo da linguagem. Dessa maneira, o significado de cada frase da linguagem pode tomar essa forma de combinação de frases (*s* significa que *p*). A solução que Davidson sugere é tratar a sentença que ocupa o lugar de *p* extensionalmente (o que implica que dotá-la com um conectivo sentencial apropriado para denotar equivalência extensional [*se e somente se*]).

Tarski concebia a semântica, em linhas gerais, como o estudo das relações entre linguagem e estado de coisas, ou melhor, entre expressões da linguagem e os objetos aos quais elas se referem. Entre os conceitos semânticos típicos estão os de designação, definição e satisfação. Porém, ao contrário destes, que expressam especificamente uma relação, o conceito de verdade expressa uma propriedade que determinadas sentenças têm, em função do estado de coisas ao qual elas se referem.

Neste ponto podemos ser tentados a querer dar uma explicação mais substancial do papel referencial que o predicado de verdade exerce dentro dessa concepção. Contudo, rapidamente seríamos confrontados com o problema de apontar um fazedor de verdade, sobretudo se estivéssemos inclinados a escolher fatos para ocupar este lugar. Mas o caminho que Davidson segue a partir de Tarski é muito mais interessante. Aplicando a concepção semântica de verdade tarskiana a linguagens naturais, ele percebe que uma definição de verdade para aquela linguagem serve para estabelecer as condições de verdade para cada sentença, uma vez que esta é remetida a um estado de coisas concebível, que sendo o caso, torna a sentença verdadeira. Mas é importante não confundir *condições de verdade* com *valor de verdade*. A primeira diz respeito justamente às condições extensionais que permitiriam averiguar o valor de verdade de uma sentença (o fato de ela ser verdadeira ou falsa) caso tais condições fossem ou não satisfeitas. Davidson afirma:

Uma teoria do significado para uma linguagem *L* mostra ‘como os significados de sentenças dependem dos significados de palavras’ se ela contiver uma definição (recursiva) de verdade-em-*L*. [...] Não há necessidade de omitir, é claro, a conexão óbvia entre uma definição de verdade do tipo da que Tarski mostrou como construir, e o conceito de significado. Esta é a conexão: a definição funciona dando condições necessárias e suficientes para a verdade de cada sentença, e dar

condições de verdade é uma maneira de dar o significado da sentença.  
(1967, pp. 23-24)

No entanto, mais do que simplesmente tomar a teoria tarskiana como um aliado na sua empreitada filosófica, Davidson a subverte, invertendo, em certo sentido, a direção de explicação em jogo. Isso porque, o propósito de Tarski era explicar a verdade, para isso, tomou como básico nossa capacidade de tradução de sentenças de linguagens-objeto para metalinguagens. Já Davidson se apoia sobre o conceito de verdade para explicar nossa capacidade de tradução: a atividade de interpretar enquanto apreensão do significado dos enunciados. Mais tarde, Davidson (1990c, 1996) vai acabar admitindo que o conceito de verdade é básico: sua posição rejeita que seja possível dar uma definição da verdade. Sendo um primitivo semântico, a verdade é inapreensível sob a forma de uma definição rígida. Com efeito, ele considera tentar definir a verdade como uma tolice, uma vez que podemos dizer muitas coisas sobre a verdade sem precisar de uma definição no sentido estrito. Uma mera apreensão de uma ideia intuitiva de verdade, de que as coisas podem ou não ser de determinada maneira, já nos permite fazer muitas coisas com a verdade, especialmente explicar o significado de expressões linguísticas.<sup>99</sup> E é dessa consciência intuitiva de verdade que se precisa para o pensamento proposicional, como veremos.

A partir dessa explicação do significado, como é possível que tal significado seja apreendido em situações de conversação, no qual somos confrontados com enunciados aos quais devemos interpretar? Aqui é importante ressaltar que outro elemento entra em questão: a intencionalidade de quem realiza o proferimento, o significado que alguém quer transmitir. Logo, a interpretação tem, por assim dizer, um critério de correção a mais que é o que a falante quer transmitir através de seu proferimento, como ela quer ser interpretada. Essa dimensão coloca o problema da interpretação propriamente em um contexto hermenêutico, no sentido largo, no qual a preocupação com a estrutura e as condições do compreender é central. Para lidar com isto Davidson (1973) propõe a noção de uma *interpretação radical*.

§7. Em certo sentido, a ideia da interpretação radical é mostrar que há uma dimensão da situação

---

<sup>99</sup> “O que enfatizo aqui é a metodologia que penso ser requerida, mais do que a explicação detalhada que dou em outro lugar. A metodologia pode ser caracterizada negativamente dizendo que ela não oferece definição alguma do conceito de verdade, nem qualquer oração quasi-definicional, esquema axiomático, ou outra substituição curta para uma definição. A proposta positiva é tentar traçar as conexões entre o conceito de verdade e as atitudes e atos humanos que lhe dão corpo.” (Davidson, 1996, p. 35)

de tradução radical, segundo o argumento de Quine, que pode ser generalizada: a de que a base evidencial para a apreensão do significado de enunciados é indeterminada. Para ser mais preciso, Quine defendia a subdeterminação das evidências, já que estas eram os significados dos estímulos que cada interlocutor devia supor serem compartilhados. Contudo, depois da rejeição do terceiro dogma do empirismo, como veremos, não faz mais sentido falar de evidências nesse sentido, afinal, como Davidson argumenta, “os aspectos semânticos das palavras não podem ser explicados diretamente com base em fenômenos não-linguísticos” (Davidson, 1973, p. 127). O problema, então, se coloca da seguinte forma: “que conhecimento poderia servir à interpretação?” (id., ibid., p. 126), ou seja, uma vez que a base evidencial não pode ser encontrada diretamente em fenômenos não-linguísticos, devemos procurá-la nos próprios entes linguísticos (expressões, sentenças, crenças, conhecimentos).

Aqui vem um importante passo teórico de Davidson: uma evidência do tipo desta que precisamos está baseada na atitude de *tomar como verdadeiro*, que consiste, de modo geral, na habilidade de reconhecer que, ao usar sentenças em enunciações, as falantes expressam verdades, de acordo com as crenças que têm. E isso vale inclusive para atos de fala que coloquem em jogo a mentira, a ironia, ou a fantasia. Afinal, uma mentira consistente pressupõe que muitas coisas sejam tomadas como verdadeiras, inclusive a própria frase falsa. E essa atitude de tomar como verdadeiro, vista sob a perspectiva de uma semântica holista, descortina a *interdependência de crença e significado*, que “é evidente desta maneira: um falante toma uma sentença como verdadeira por causa do que a sentença (em sua língua) significa, e por causa do que ele crê” (id., ibid., p. 134). O que isto quer dizer parece ser algo na seguinte direção: se é plausível pensarmos que cremos (tomamos como verdade) nas nossas crenças por causa dos significados dos termos nos quais elas se expressam, é só porque é também verdade que os termos nos quais elas se expressam só têm o significado que têm por causa das crenças que temos. Nesse sentido, a interdependência fundamental entre crença e significado joga a favor da dissolução de qualquer separação entre eles: significados são já crenças. A verdade é o que permite que ambas, em última instância, sejam a mesma coisa, afinal, se tomamos algo como verdadeiro é porque suas condições de verdade nos são acessíveis, embora em muitos casos não possamos decidir quanto a seu valor de verdade.

Mas como essas considerações sobre a interdependência entre crença e significado podem

ajudar no problema da interpretação? A ideia é que, mantendo fixas as crenças, tanto quanto possível, pode-se avançar na apreensão dos significados, através do estabelecimento de um solo comum sobre o qual é possível atribuir condições de verdade a enunciados. A necessidade deste ‘solo comum’ já deve ter ficado clara: se a unidade mínima da significância é o todo da linguagem, não faz sentido pensar em atribuições de significado a sentenças isoladas de qualquer linguagem. Então, se precisamos da totalidade do nosso conjunto de crenças para fazer enunciações com sentido, da mesma forma precisamos de um conjunto de crenças para dar sentido às enunciações feitas por outrem. O problema é que não temos como acessar, por assim dizer, diretamente (i.e., no mesmo sentido que dizemos que temos acesso a objetos do mundo), o conjunto de crenças de uma falante a ser interpretada. Uma saída seria que ela mesma nos dissesse suas crenças, porém isso pressupõe justamente o que queremos explicar: o significado das enunciações de um ser falante.

A solução, então, é pressupor esse ‘solo comum’ através de crenças que é plausível supor compartilhadas.<sup>100</sup> Davidson sugere: “classes de sentenças sempre tomadas como verdadeiras ou sempre tomadas como falsas por quase todas as pessoas quase todo o tempo (verdades lógicas em potencial) e padrões de inferência” (ibid., p. 136). A ideia é que um sujeito deve atribuir, a quem se vai interpretar, um padrão de racionalidade semelhante ao que ela reconhece em si mesma. E isso só pode ser feito se houver um compartilhamento largo de sentenças e conexões entre sentenças, enfim, se houver um massivo conjunto de crenças compartilhadas entre intérprete e interpretado. Assim, se quisermos compreender as emissões de sons de um ser, supondo que aceitamos que elas são expressões linguísticas, temos que conceder que tenha um conjunto massivo de crenças com as quais concordamos, isto é, um conjunto de crenças verdadeiras,

---

100O apelo ao que tenho chamado aqui de ‘solo comum’ na explicação do significado é algo recorrente tanto em hermenêuticas quanto em analíticas da linguagem. Com efeito, tanto o conceito de “formas de vida” em Wittgenstein, quanto o de “mundo da vida” em Husserl, e na apropriação de Habermas, bem como o de um “a priori da comunidade de comunicação” em Apel, para citar só alguns, todos esses conceitos de alguma forma expressam a necessidade de algo compartilhado para dar conta do significado, o que quer dizer, em outras palavras, que parte do significado depende desse compartilhamento, que no caso desses conceitos é apontado em dimensões da vida social. O problema de Davidson é mais radical porque sua explicação quer dar conta de casos em que essa dimensão compartilhada não está presente. Nesses casos, é necessário supô-la. O ponto que distancia Davidson desses outros é que ele vai dizer que, do ponto de vista do sujeito, a suposição deve sempre ser feita, enquanto condição de possibilidade da interpretação. Ramberg esclarece: “O processo de interpretação radical é entendido como uma descrição teórica da competência linguística, uma racionalização da prática de interpretar discurso, não como uma descrição de um procedimento vigente tal como os métodos dos tradutores” (1989, p. 66).

afinal, “tanto discordância quanto concordância são inteligíveis apenas sobre um pano de fundo de concordância massiva” (id., *ibid.*, p. 137). A necessidade de supor que as crenças concedidas sejam verdadeiras já deve estar clara: não faz sentido pensar que temos uma crença porque acreditamos que ela seja falsa. Logo, um conjunto consistente de crenças deve ser composto na sua maior parte por crenças verdadeiras. Afinal, assim como funciona para a discordância, a falsidade de uma crença só pode ser julgada dentro de um grande pano de fundo de crenças, suposta e efetivamente, verdadeiras. Veremos mais tarde em que se baseia essa passagem da necessidade de um conjunto de crenças que supostamente são verdadeiras em sua maioria, para a necessidade de um conjunto de crenças que efetivamente são verdadeiras em sua maioria. Antes disso, gostaria de explorar um pouco mais a relação entre verdade e crença dentro do problema da interpretação.

Davidson caracterizou como um *princípio de caridade* esse imperativo de atribuir um conjunto amplamente composto por crenças verdadeiras ao ser a que se quer interpretar. Porém não se deve entender mal: o princípio de caridade não é uma gentileza que se faz a quem se quer interpretar, no sentido de ser uma concessão moralmente orientada, muito menos deve ser vista como uma disposição psicológica (em termos emocionais, empáticos) ou sociológica (em termos das regras de interação social). Como bem coloca Bjørn Ramberg: “o princípio de caridade não é uma restrição pragmática sobre a escolha entre diferentes interpretações, mas uma *precondição para interpretação*” (1989, p. 77), para qualquer interpretação possível.

O que pode ser evidenciado a partir dessa fala sobre o que é necessário para que a interpretação seja possível é o continente propriamente *normativo* no qual toda essa fala ganha inteligibilidade. Isso porque a normatividade é constitutiva dos conceitos que usamos para descrever a interpretação, como significado; outros conceitos, como o de crença, carregam consigo uma dimensão distintamente intencional, típica da implicação que atitudes proposicionais têm com estados mentais. Como já visto no capítulo anterior, temos motivos para supor uma irredutibilidade desses conceitos que caracterizam a mentalidade e o pensamento. A normatividade parece ser constitutiva da própria esfera do mental.

Pascal Engel (1999), contudo, defende que há uma dimensão insatisfatória na maneira como Davidson explica a dimensão normativa do mental. Segundo sua leitura há uma característica surpreendente na explicação davidsoniana: para este, as normas do mental seriam

apenas elusivas, nunca completamente especificáveis. Isso porque a normatividade em questão não diz respeito a normas particulares a serem seguidas, mas a princípios gerais da interpretação, como o princípio de caridade. A fonte da normatividade seria, assim, a inteligibilidade, a compreensibilidade dos itens mentais. Esse “ideal constitutivo da racionalidade” é a norma geral governando a interpretação. É nesse sentido que Engel afirma:

Para Davidson, há uma maneira correta (apesar da quantidade inevitável de indeterminação) de interpretar um falante e de tornar o que ele pensa ou faz inteligível, mas não há fato sobre o que faz esta interpretação correta, pois não há maneira de codificar os padrões racionais que alguém tem que atribuir a um falante em uma circunstância particular. (1999, p. 452)

Engel sente-se desconfortável com a ausência de normas definidas em situações particulares. Uma vez que as normas de racionalidade aplicadas na interpretação são as do próprio sujeito, como lidar com o risco de subjetivismo? E mais, como explicar como surge a habilidade deste sujeito de separar com sucesso padrões racionais de irracionais em cada caso? Tais habilidades devem vir de algum lugar, e têm que apresentar uma certa forma. Para responder a isto, ele sugere que devemos olhar melhor para dois tipos de caso em que conteúdo é aplicado a atitudes proposicionais (admitindo o caráter holista desses conteúdos): dentro de uma mesma atitude e entre diferentes atitudes. No primeiro caso, é possível compreender normas específicas tendo um papel na atribuição de padrões de racionalidade se em vez da fala sobre tomar sentenças como verdadeiras considerarmos também necessário falar das implicações que dão suporte ao sustentar uma crença, como as razões que devemos ter para mantê-la, suas condições de justificação, etc. Normas específicas são necessárias, neste sentido, para dar conta de certos tipos de conceito. A ideia geral é apelar para um tipo genérico de semântica do papel conceitual no qual as normas de posse de certos conceitos são dadas pelas condições de assertibilidade, por exemplo.

Já no segundo caso podemos avançar se reconhecermos que atitudes proposicionais carregam consigo normas específicas que são parte do critério de correção de sua atribuição. Apesar disto, Engel fala apenas sobre a crença; sua ideia é a de que para reconhecer e atribuir crenças é necessário ter o conceito de crença, e tal conceito carrega consigo uma norma interna, qual seja, a de “mirar à verdade” [*aim' at truth*]. A normatividade do conceito de crença deriva de

que é constitutivo desta ter a verdade como seu “objetivo interno”. Num primeiro momento, Engel queria apenas mostrar a possibilidade de ter normas específicas conectadas a um tipo particular de conceito. Porém, mais tarde (Engel, 2001), ele passa a defender que a verdade enquanto norma da crença é uma base para a maioria das nossas normas epistêmicas: neste ponto ele acaba por recuar do que seu argumento anterior tinha de interessante e adota a ideia de que a verdade é uma “norma conceitual” para a noção de crença, o que quer dizer que a verdade é constitutiva do nosso conceito de crença. Sua posição consiste em defender que a verdade traz consigo uma carga deôntica que se expressa no seguinte imperativo: “alguém deve crer apenas [n]o que é verdade” (2001, p. 47).<sup>101</sup> Em seguida, ele afirma “é neste sentido que a verdade é a norma fundamental da crença, uma vez que alguém que não reconhecesse a verdade deste imperativo não entenderia o conceito mesmo de crença” (ibid., pp. 47-48).

Davidson rejeita explicitamente que a verdade seja uma norma. Mais do que com o problema de inflacionar a verdade, ele está preocupado em mostrar que a normatividade diz respeito ao vocabulário mental: intenções, crenças, desejos. Eles são normativos, afirma Davidson, “porque estas são atitudes proposicionais ou as implicam, e tais atitudes se aplicam apenas a criaturas racionais, e a atribuição dessas atitudes requer que quem atribui use suas normas de racionalidade. Mas a verdade não é um conceito psicológico nem implica algum” (2001b, 295-296). O fato de não implicar, porém, não quer dizer que não haja conceitos propriamente normativos ligados ao conceito de verdade: tal é o caso da justificação. Estar justificado serve como razão para tomar como verdadeira uma crença. Mas que diferença isto faz para a ideia intuitiva de verdade? O que lhe é incorporado com isso? A normatividade do mental não é do tipo conceitual, como defende Engel, mas, conforme Davidson, prático: “a única norma relevante é prática e deriva do fato de que normalmente nós queremos ser compreendidos” (ibid., p 297).<sup>102</sup>

---

101Engel dá a este imperativo a seguinte forma condicional: “Para qualquer p, deve-se crer que p apenas se p.” (ibid., p 47) Entretanto, ele adverte mais tarde que sua posição não impede que às vezes seja possível que queiramos e sejamos bem sucedidos em acreditar algo que não é verdade. Neste ponto ele parece claramente confundir atribuições de primeira e terceira pessoa.

102Dois elementos na obra de Davidson ajudam a dar sentido à dimensão propriamente prática envolvida na maneira como ele lê a normatividade do mental, ou seja, enquanto normas de interpretação: a primeira é quando ele fala das teorias de passagem [passing theories] como teorias que temos que elaborar para compreender cada enunciado particular de um falante de quem queremos extrair sentido em uma determinada situação (1986, p. 101ss.); a outra é quando ele indica que uma teoria da verdade deveria ser parte de uma teoria mais larga que englobasse inclusive uma teoria da decisão racional (1996, p. 37). Mesmo parecendo que



Com efeito, é a partir disto que poderemos compreender porque se pode admitir que um conjunto de crenças, em sua maioria, supostamente verdadeiras, é um conjunto de crenças que são, na maior parte, de fato verdadeiras. Uma ideia é afirmar que toda situação de interpretação se dá no mundo, tendo o mundo presente. Mas não só isto. Mais importante é o fato de que nossas crenças são sobre o mundo, e há conteúdo do mundo difuso pelo sistema de crenças de um sujeito. Logo, se nossas crenças são verdadeiras elas são verdadeiras sobre o mundo. Aprendemos a ter crenças aprendendo a linguagem, e aprendemos a linguagem aprendendo a falar sobre os estados de coisas que éramos capazes de reconhecer. Dessa forma, os significados das nossas palavras já têm que carregar, no momento mesmo em que as aprendemos, o conteúdo empírico que expressam. Nesse sentido, Davidson torna a conexão das crenças com o mundo algo muito intrincado. A importância disto para a interpretação radical é bem mostrada por como Ramberg coloca as coisas: “a ligação entre sentenças e aspectos de circunstâncias é o âmago da teoria da interpretação de Davidson, porque ela é a transação mesma na qual a verdade é trocada por conteúdo empírico” (Ramberg, *ibid.*, p. 72).

Isso não significa, contudo, que se deve entender tal transação como um alcançar um conteúdo empírico específico, algo como um fato do mundo. É importante notar que, neste aspecto, Davidson pode ser colocado dentro do rótulo do anti-representacionalismo, entendido na maneira mais larga enquanto uma posição que rejeita a imagem do conhecimento enquanto representação fiel do que está fora da mente. A posição de Davidson (1983) argumenta pela implausibilidade da ideia de que é possível confrontar determinada crença com aquilo que os sentidos nos transmitem na percepção. Mesmo no caso de um tribunal da experiência, tal confrontação só parece ser possível dentro de uma visão panorâmica, na qual estaríamos como que fora da nossa posição epistêmica, vendo-nos perceber algo que deveríamos já saber apontar de antemão. Assim, não faz sentido conceber que existam coisas no mundo tais como ‘fatos’, os quais nosso pensamento deveria espelhar. Não há uma tal fonte última de evidência sobre a qual nosso pensamento possa se apoiar, afinal, como vimos que o próprio Davidson defende, só uma crença pode servir como razão para justificar outra crença.

---

são sugestões que apontam em direções, de alguma forma, opostas (ainda que não inconciliáveis) – a primeira em direção a um particularismo em semântica, enquanto a segunda tenta resolver o problema de atribuir conteúdo proposicional a uma atitude proposicional em termos de probabilidade subjetiva a la Ramsey – ambas dizem respeito a mecanismos de atribuição de inteligibilidade e enunciados lingüísticos.

Mas com isso temos que admitir, como afirma McDowell, que o mundo está bem perdido? Ao contrário, Davidson adverte: “desistindo do dualismo de esquema e mundo, nós não desistimos do mundo” (1974, p.198). Este dualismo entre esquema conceitual e conteúdo empírico é caracterizado pela tese de que há um mundo lá fora, independente de nós, um mundo de dados brutos a ser conhecido. Fazemos isto através de nossos esquemas conceituais, que são como pontos de vista, visões de mundo que dão uma descrição dessa realidade através do poder que têm de organizar os dados brutos do mundo. Como é de se imaginar, se é assim, podemos ter as maneiras mais diversas de se descrever a realidade, visões de mundo completamente opostas, os mais variados esquemas conceituais. Logo, havendo esquemas conceituais os mais diversos, é possível imaginar que alguns deles não sejam traduzíveis entre si, que sejam incomensuráveis. Mas faz sentido imaginar isto?

Ora, na mesma medida em que depende dos significados, a tradutibilidade depende da verdade, e a idéia de verdade necessariamente nos remete a um estado de coisas, ao mundo, o que não quer dizer que esse mundo seja feito de fatos, como já visto. Na tentativa de fazer sentido do conceito de esquema conceitual, Davidson procura entender como conceber a idéia de um esquema conceitual organizando os, ou se encaixando a, conteúdos do mundo. O que ele percebe é que no que diz respeito ao acesso ao mundo, “o problema é que a noção de encaixar na totalidade da experiência, como a noção de encaixar os fatos, ou de ser verdadeiro por causa dos fatos, não adiciona nada inteligível ao simples conceito de ser verdadeiro” (1974, p. 194). Nesse sentido, o critério de um esquema conceitual alternativo é o seguinte: amplamente verdadeiro e intraduzível. Mas como explicar essa intradutibilidade? Diante de um suposto esquema conceitual radicalmente diferente do nosso, com base em quê podemos acreditar que há um esquema conceitual ali? O que pode servir de base para comparar dois esquemas? Mas, se são esquemas conceituais incomensuráveis entre si, eles são incomensuráveis justamente porque não há base compartilhada.

Já no caso de tradução parcial, a interpretação radical desempenha o papel central: a interdependência entre crença e significado exige esse duplo movimento, qual seja, o de atribuir sentenças e interpretar. Mas isso só faz sentido se, ao abandonarmos o segundo critério do esquema conceitual, nos mantivermos agarrados ao primeiro, qual seja, o de que esquemas conceituais são compostos largamente por crenças verdadeiras. É claro que se os esquemas não

são incomensuráveis, esse fundo massivo de verdade é o que será compartilhado para fazer sentido de outrem. Como já vimos, esse compartilhamento é condição *sine qua non* do nosso tornar seres inteligíveis. Logo, se não há a possibilidade disto, não temos critério para diferenciar um padrão de racionalidade radicalmente diferente do nosso e a ausência de um tal padrão. Dessa forma, não temos como diferenciar um esquema conceitual absolutamente diferente do nosso e simplesmente a ausência de qualquer esquema. Diante de um esquema radicalmente intraduzível não veríamos nada que tivesse a aparência de esquema conceitual, só seres emitindo sons de modo caótico, sem qualquer sentido. Se quisermos fazer qualquer sentido, a possibilidade de tradução começa a entrar em cena de novo, bem como a atribuição de pelo menos um esboço de princípios racionais, pano de fundo essencial na nossa capacidade de reconhecer e atribuir pensamento.

Mas para que haja pensamento nesse sentido, deve estar presente uma quantidade enorme de verdade, de crenças verdadeiras. Do fato de que não podemos, de antemão ou em qualquer outro momento, dizer quais crenças são verdadeiras e quais não, temos que admitir um caráter verídico a cada crença. Ademais, o mero fato de que alguém sustenta uma crença qualquer já é razão para dizermos que aquela crença tem uma presunção de verdade a seu favor.

É a concepção davidsoniana de crença que permite essa imagem do pensamento que vem se delineando até aqui. Nessa imagem só conseguimos conceber inteligivelmente um sujeito possuindo crenças – sua esfera subjetiva – se estas estiverem já conectadas tanto com a esfera intersubjetiva do discurso dos outros, quanto com a esfera objetiva do mundo. Com efeito, essas três dimensões são centrais na abordagem davidsoniana do conteúdo empírico.

§8. Davidson (1991) distingue três variedades irreduzíveis do conhecimento: o conhecimento que alguém tem sobre seus próprios estados mentais (seus desejos, intenções, medos, etc), o conhecimento sobre o mundo externo (sobre estados de coisas ao alcance dos sentidos, etc), e o conhecimento sobre os estados mentais das outras pessoas (seus desejos, intenções, medos, etc). Todos estes são conhecimento empírico em um sentido específico: dizem respeito à mesma realidade dentro da qual alguém vive sua vida. Mas a sugestão original de Davidson ao separar esses três tipos de conhecimento, segundo o modo de acesso que temos a cada um deles, é que cada um deles só é possível por causa dos outros dois, ou seja, não poderíamos ter conhecimento

sobre o que acontece nas nossas mentes se não tivéssemos conhecimento sobre as mentes dos outros e sobre o mundo externo. Embora essa interdependência implique que não há barreiras entre os tipos de conhecimento, devemos manter firme a ideia da irreducibilidade entre eles. Parte da motivação que Davidson tem para rejeitar a redução é fugir de uma imagem cartesiana do pensamento. Arquitetônicas cartesianas tipicamente apelam para a redução dos três tipos de conhecimento a um só. O próprio Descartes defendia que nosso conhecimento sobre nossos próprios estados mentais era imediato: teríamos completo acesso ao que aconteceria no teatro cartesiano de nossas representações mentais, delas poderíamos até, em certos casos, ter certezas indubitáveis. Já os empiristas tinham uma concepção semelhante, embora achassem que o conhecimento que sustentava nosso pensamento era o conhecimento do mundo externo. Para Davidson não faz sentido reduzir um tipo a outro. Os três vêm juntos quando aparece o pensamento. Logo o que sustenta o pensamento é este tripé: sem qualquer uma das variedades de conhecimento, não há sustentação para o pensamento; este se apóia sobre a mútua dependência dessas três variedades. Mas podemos entender melhor este aspecto se investigarmos melhor que condições são necessárias para a emergência do pensamento.

A primeira é o alcance de um conceito de objetividade. Ao refletir sobre como um conceito tal como este surgiu, Davidson evidencia que a centralidade da noção de objetividade está ligada, através da ideia de verdade, à possibilidade do conteúdo proposicional. Isso porque o que caracteriza a proposição são suas condições de verdade. Para ter noção do que são essas condições precisamos da ideia de verdade objetiva. Nesse sentido, a concepção semântica de verdade de Tarski, na medida em que apela para a ideia de satisfação, expressa bem essa o que está presente nas nossas intuições sobre a verdade: a de que há algo *no mundo* que pode ou não corresponder às expectativas. Tais expectativas são inerentes ao próprio caráter proposicional de nossas crenças: quando alcançamos as condições de verdade de uma crença temos ideia do que no mundo pode tornar a crença verdadeira. Só que isto que pode torná-la verdadeira independe de nossa vontade ou de qualquer outra nossa atitude. Essa independência do mundo, que aprendemos a reconhecer concomitantemente à aquisição de proposicionalidade, é a fonte do conceito de verdade objetiva, ou, da objetividade. É nesse sentido que Davidson afirma: “o pensamento não seria possível para uma criatura que não tivesse alcançado o conceito de verdade objetiva; uma consciência, não importa o quão desarticuladamente mantida, do fato de que o que

é pensado pode ser verdadeiro ou falso” (1995a, p. 4).

Precisamente por causa desta explicação é que Davidson afirma também que “a única fonte legítima de objetividade é a intersubjetividade” (2001a, p. 13). A ideia é justamente a de que o conceito de objetividade seria inócuo, ou melhor, sem sentido, sem a precondição de uma linguagem pública. É apenas através da comunicação interpessoal que, numa linguagem com critérios públicos de correção, é possível que o uso seja avaliado e corrigido. Davidson então generaliza esse ponto wittgensteiniano afirmando que, assim como a comunicação dá os parâmetros de correção, ela também dá os parâmetros de objetividade através dos quais é possível deliberar sobre o valor de verdade das crenças. Um exemplo ilustrativo deste ponto pode ser o seguinte: considere-se uma pessoa que está interessada em saber se as dimensões do quadro *Guernica* são mesmo, como ela pensa, 350 x 782 cm. Sabemos como é possível decidir sobre o valor de verdade desta sua crença. Contudo, a possibilidade mesma desta decisão está fundada no compartilhamento de parâmetro que a linguagem nos dá, ou seja, só temos como decidir qual é a verdade objetiva – que pode sempre ser disputada em cada caso, como quando alguém afirma que na realidade as dimensões do referido quadro são 349,3 x 776,6 – porque a linguagem nos dotou com critérios para medir extensões. Sem habilidades linguísticas, poderíamos até ser capazes de responder eficazmente a extensões diferentes, mas não seria possível estarmos errados ou certos sobre a medida do quadro: não haveria pensamento proposicional. Davidson mostra este mesmo ponto de outra maneira, argumentando pela impossibilidade de abandonarmos os parâmetros que a linguagem nos dá. Ou seja, podemos duvidar se nossos métodos de medição da extensão do quadro estão corretos ou não, mas que sentido teria dizer, por exemplo, que um metro não mede um metro? Pode-se até convencionar outro sistema de medidas, mas não há nada além dos parâmetros comunitários que a gramática da nossa linguagem nos ensina.<sup>103</sup>

Justamente para descrever o processo de incorporação de uma gramática, através do qual pode-se perceber certas condições de possibilidade do pensamento, Davidson propõe o conceito de *triangulação*. Como o pensamento só aparece quando o triângulo está fechado, cada variedade de conhecimento só pode surgir quando temos a triangulação operando. Para dar sentido a isto,

---

<sup>103</sup>“Uma comunidade de mentes é a base do conhecimento: ela dá a medida de todas as coisas.” (Davidson, 1991, p. 218).

devemos antes pensar o que é requerido para que o triângulo esteja completo. O objetivo aqui é explicar o que acontece de tal modo que *sujeito* venha a ter pensamento. Como se deve perceber, a primeira ideia é conectá-la com outras criaturas e colocar a todas em contato com o mundo.

Davidson concebe esse contato de maneira exclusivamente causal. Assim, todos os seres respondem ao mundo da mesma maneira: através da classificação dos estímulos sensoriais recebidos. Esse modo de responder diferencialmente a traços do ambiente é uma característica básica compartilhada por todas as coisas às quais atribuímos 'vida': girassóis, moscas, leões e humanos têm capacidades de discriminar entre estímulos do ambiente. Tais capacidades estão relacionadas à função adaptativa de sobrevivência da espécie. Reconhecemo-las pelos padrões de comportamento demonstrado pelos seres. No caso dos humanos tal comportamento é distintivamente o comportamento verbal: diante de estímulos semelhantes aprendemos a responder através de comportamentos verbais foneticamente semelhantes.

Mas só se pode dizer que comportamentos constituem padrões a partir do ponto de vista de um ser que responde a tais comportamentos classificando-os como semelhantes. Assim, da mesma forma que discriminamos estímulos semelhantes a partir do mundo, fazemos com respeito ao comportamento dos pares.

Há vários níveis em que a fala sobre triangulação é possível. No nível mais básico, é possível falar de triangulação como um traço evolutivo de certos animais que retiraram grandes vantagens adaptativas de viver em bandos, cardumes ou qualquer outro tipo de grupo. Desde formigas e abelhas até os mamíferos superiores, tais animais cooperam para garantir a sobrevivência. O requisito básico desse tipo de cooperação é claro: que os seres sejam capazes de responder ao ambiente e à resposta de seus pares a este mesmo ambiente. Fazendo isto é possível correlacionar os comportamentos de um ser a estímulos vindos do mundo aos quais cada um do grupo também responde. Dessa maneira é possível se comportar conjuntamente no mundo, levando em conta tanto os estímulos do ambiente quanto as respostas dos pares a tais estímulos, sabendo como é provável que eles se comportem em cada caso, de modo que é possível chegar a níveis bastante organizados de cooperação.

Contudo, nada nesse nível consegue ainda dar as condições para a emergência do pensamento. Para tanto precisamos passar deste nível para outro no qual a mediação da interação se dê mediante o uso da linguagem. Logo, só a partir da comunicação é que é possível explicar o

uso de conceitos que é típico do que chamamos de pensamento. A ideia de triangulação pode dar uma descrição interessante do que está em jogo na situação de aprendizagem de uma linguagem. Neste caso, a criança ocupa o lugar de sujeito, enquanto os pais ou professores exercem a função da comunidade. O que ocorre, então, é que a comunidade observa e incentiva certas regularidades nas respostas verbais da criança a determinados estímulos do ambiente. O ensino consiste justamente na apresentação de estímulos verbais em conjunto com estímulos ambientais, de modo que a criança consiga correlacionar ambos, aprendendo assim a usar determinadas palavras. Tendo esse segundo ponto de vista, o da comunidade, a criança tem ideia que estímulo do ambiente é a causa comum que elicia tanto a sua resposta verbal quanto a da comunidade. Logo, é importante para Davidson, em contraposição a Quine, a concepção de que a causa é distal – algum traço do mundo – e não proximal – a ativação das terminações nervosas.

Mas quando respostas verbais começam a ter significado? Justamente quando as respostas verbais passam a ser interpretadas: “até que uma linha base tenha sido estabelecida pela comunicação com um outro, não há sentido em dizer que os próprios pensamentos e palavras de alguém tenham um conteúdo proposicional” (1991, p. 213). Dessa maneira, como vimos, a proposicionalidade só emergirá com a aquisição dos conceitos de verdade e objetividade, que vêm junto com a capacidade de atribuí-los e, portanto, de interpretar o discurso dos outros.<sup>104</sup>

Nesta explicação, portanto, o pensamento proposicional depende das três variedades de conhecimento, na mesma medida em que estas dependem daquele. Aqui não se cai em circularidade por que um não é explicado em função do outro, o que se afirma, a contrário, é que todos vêm juntos quando se aprende uma linguagem, ou seja, a aquisição é conjunta, em função das normas linguísticas. A apreensão dessas normas por parte do adventício em uma comunidade linguística não diz respeito apenas às sanções que tal comunidade exerce sobre a maneira como aquele segue as regras. Davidson (2001a) mostra que tais sanções, para além de

---

104 Como se pode perceber, existem como que dois triângulos distintos na ideia de triangulação: um que quer dar conta do aprendizado da linguagem, outro que explicaria a comunicação ordinária. No primeiro caso, faz sentido atribuir a um dos vértices – aquele no qual Davidson coloca o professor – o lugar da comunidade, pois de fato se trata justamente disto: de, através da linguagem, incorporar uma falante a uma comunidade de falantes, de socializá-la. Já no outro triângulo, como Davidson sugere, tal vértice é ocupado pelo interlocutor, uma falante que profere enunciados. Neste caso, a situação é diferente, e no lugar do sujeito está uma intérprete das frases proferidas. No entanto, no que diz respeito à questão da possibilidade mesma do conteúdo empírico dos conceitos, o primeiro triângulo, o que trata da gênese do pensamento, é o que parece ser mais relevante, pois permite ver o caráter intrínseco da relação entre o mundo e os estados mentais, muito embora o segundo também seja fundamental na compreensão, especificamente, da interpretação radical.

incidir sobre as meras discrepâncias de aplicação em casos particulares, não dá as condições necessárias para se fazer sentido da noção de *erro*. Pois não há nada no comportamento do outros enquanto tal, na maneira como eles aplicam as regras, que sirva de norma para o comportamento do sujeito recém-chegado. Aqui se percebe claramente o papel que a dimensão normativa desempenha para o pensamento. Davidson não dá uma explicação da gênese da normatividade; para ele basta garantir o espaço para que ela surja, ou melhor, mostrar o espaço que cabe a ela ocupar. Tal espaço é aberto pela noção de erro. Contudo, o erro no contexto da triangulação diz respeito não apenas às sanções comunitárias regulando o uso correto de expressões, mas diz respeito também a condições de verdade não satisfeitas, ou seja, ao erro no sentido de que nossa crença com respeito a traços do mundo é falsa. Logo, o erro abre espaço para o pensamento proposicional também no sentido de que nos possibilita apreender o conceito de verdade objetiva.

Dessa maneira, a imagem do pensamento que Davidson recomenda deve ser vista dentro do processo de triangulação, mas sem perder de vista as três variedades de conhecimento. Outra maneira de dizer que o pensamento requer que o triângulo esteja fechado é dizer que o pensamento pressupõe que tenhamos conhecimentos dos três tipos, pois só quando temos a capacidade de 1) conhecer nossos próprios estados mentais, de modo a poder intencionalmente enunciar sentenças; 2) conhecer aspectos do mundo, de modo que os conceitos da linguagem tenham conteúdo empírico; e 3) conhecer estados mentais de outras pessoas, de modo que podemos interpretá-las propriamente, só então temos o terreno no qual é inteligível falar de pensamento.

Cabe atentar para o fato de que a triangulação não pretende ser uma análise do pensamento, de tal modo que consiga apresentar condições necessárias e suficientes para ele. Também aqui Davidson é desprezioso de projetos filosóficos grandiloquentes. Sua tese é a seguinte:

Um triângulo interconectado como este [...] constitui uma condição necessária para a existência de conceitualização, pensamento e linguagem. Ele torna possível crença objetiva e outras atitudes proposicionais. Ele preenche as lacunas nos externismos social e perceptivo, ao menos nas versões de Kripke e Burge [...]. (2001a, p. 7)

Portanto, outra maneira de se caracterizar o avanço teórico que o conceito de



triangulação envolve é enquanto uma espécie de síntese de dois grandes tipos de externismo. Como vimos, o primeiro é o externismo social, cuja ideia principal é a que os conteúdos de nossos pensamentos não podem ser individuados independentemente da nossa interação com os outros pensantes, pois, uma vez que conteúdos de pensamentos são coisas linguísticas, dependem do nosso aprendizado de uma linguagem pública. Tendo incorporado os argumentos de Wittgenstein e Quine, nota-se que este tipo de externismo social é uma espécie de externismo em semântica: os significados dos nossos estados intencionais, que são uma parte importante de seu conteúdo proposicional, não estão dentro da cabeça, pois só são compreensíveis dentro da comunidade linguística onde está o todo da linguagem.

O outro externismo Davidson chama de perceptivo: a ideia central é a de que os conteúdos dos nossos pensamentos não podem ser individuados independentemente da nossa interação com o mundo. Aqui é preciso levar a sério a lição do holismo quineano: os conteúdos empíricos estão difusos por todo o nosso sistema de crenças, não podem ser localizados exclusivamente em um lugar, em um tipo de sentença, por exemplo. Assim, não é possível separar a contribuição que o mundo faz aos conteúdos de nossos estados intencionais. Aqui também serve a analogia de que os conteúdos empíricos não estão dentro das nossas cabeças: os estados mentais dependem, em parte, de como o mundo é. Afinal, o mundo contribui desde sempre e sistematicamente para o conteúdo de nossas crenças, não é possível, no final das contas, tentar explicar esse conteúdo desprezando tal contribuição.

Essa apresentação dos externismos já incorpora contribuições substanciais que Davidson faz quando busca compreendê-los em conjunto. Isso porque, em seus contextos originais, cada um perde de vista a contribuição do outro na compreensão do pensamento. Nesse sentido, o movimento teórico de Davidson é perspicaz: ele nota como ambos externismos têm uma implicação com o holismo, de modo que ajudam a explicar o que acontece na triangulação. Com efeito, é aqui que é possível compreender a associação que Davidson faz, como mostramos no início deste capítulo, entre holismo, externismo e caráter normativo do mental. Já mostramos a inter-implicação que holismo e externismo têm: ambos recomendam essa imagem de que nossos conteúdos mentais dependem, em parte, a fatores externos à mente que só podem ser compreendidos dentro do todo (da linguagem e das relações com comunidade e mundo). Como a normatividade está posta aqui de modo que, se não houver externismo e holismo, ela também

não possa ser sustentada? De maneira geral podemos responder a esta questão lembrando que a fonte da normatividade do mental, para Davidson, é a necessidade de inteligibilidade. Porém, como se pode ver, a inteligibilidade não faz sentido dissociada do mundo ou da comunidade, logo, os parâmetros de compreensibilidade estão articulados de maneira triangular, sendo que a triangulação depende do holismo e do externismo dar conta da maneira como se conectam mente, mundo e comunidade. Dessa forma, se perdermos algum dos três elementos, perdemos tudo.

## "zwischenbetrachtung"

*Life is agid. Life is fulgid.  
Life is a burgeoning, a  
quickenning of the dim primordial  
urge in the murky wastes  
of time. Life is what the  
least of us make most of  
us feel the least of us  
make the most of.*  
W. V. Quine

§1. A filosofia da psicologia de Donald Davidson desenvolve-se em duas frentes distintas, mas intrinsecamente relacionadas: a primeira concerne o problema do estatuto ontológico dos eventos mentais, e enfrenta basicamente (segundo a agenda típica da filosofia analítica da mente contemporânea) a questão da redutibilidade ou não da psicologia à neurofisiologia ou à física, ou seja, se os eventos e estados mentais são idênticos a eventos e estados cerebrais – os quais são tomados como meros sinônimos de eventos e estados físicos, algo que por si só carece de uma reflexão mais cuidadosa, sendo assumido quase como um dogma; mas isto é um problema que merece ser tratado à parte. A segunda frente lida com o problema semântico da determinação do conteúdo dos estados mentais, e envolve, como já vimos, outro conjunto de questões que englobam a interpretação e a significatividade tendo como pano de fundo o holismo linguístico.

Com relação ao primeiro aspecto de sua filosofia da psicologia, Davidson (1970) organiza a discussão mostrando que existem, grosso modo, quatro grandes opções teóricas para se pensar a ontologia do mental: o *dualismo nomológico* (paralelismos psicofisiológicos, epifenomenalismos, etc.), o *monismo nomológico* (materialismos fisicalistas, eliminativistas, etc.), o *dualismo anômalo* (cartesianismo) e o *monismo anômalo*. São as respostas a duas perguntas gerais que faz com que uma proposta teórica ocupe um desses quatro lugares; a primeira pergunta diz respeito à aceitação da tese da identidade entre eventos mentais e físicos, exigindo que se tome partido por um dualismo ou por um monismo ontológico; a segunda pergunta é sobre a aceitação da

existência de leis psicofísicas, isto é, se é possível estabelecer leis causais entre a esfera física e a esfera mental.

Para Davidson, uma imagem metafísica que permita dar sentido à noção de evento mental precisa tornar compatíveis três princípios dos quais não se poderia abrir mão:

- 1) *princípio da interação causal*: pelo menos alguns eventos mentais interagem causalmente com eventos físicos. Tal princípio é geralmente tomado como intuitivo, uma vez que se concebe que a vida mental não é hermeticamente isolada do mundo exterior; assim, exemplos de relações causais entre eventos mentais e físicos podem ser: levar um chute na canela (evento físico) causa dor (evento mental); sentir medo (evento mental) causa a aceleração dos batimentos cardíacos (evento físico).
- 2) *princípio do caráter nomológico da causalidade*: eventos que se relacionam em termos de causa e efeito são subsumidos por leis estritas, ou seja, eventos que são causas e efeitos são sempre instâncias de alguma lei da física; isto implica que eventos podem ser devidamente previstos e explicados por leis que os subsumam.
- 3) *princípio do caráter anômalo do mental*: não podem existir leis estritas com base nas quais eventos mentais podem ser descritos e explicados.

De início, parecem três *desiderata* radicalmente incompatíveis, pois se toda relação causal envolve uma lei subjacente, e se se admite que há interação causal entre o físico e o mental, parece ser impossível manter ao mesmo tempo que leis psicofísicas não são possíveis.

A resolução davidsoniana para esse impasse envolve algumas manobras teóricas, sendo a que mais interessa para a presente discussão a tese da irreducibilidade do mental ao físico. É significativo, embora pouco explorado<sup>105</sup>, que Davidson mencione Kant logo na abertura do principal texto dedicado a tal questão. O sentido desta autofiliação davidsoniana com relação ao kantismo deve ser compreendido como o reconhecimento de uma mesma dificuldade que aparece a partir de dois pontos de vista diferentes: o desafio de se chegar a uma imagem que permita compatibilizar o determinismo da natureza com a liberdade humana. Embora sem dar contornos muito precisos, o que Davidson sugere é que a problemática do estatuto ontológico do conceito mesmo de mente dentro da moldura categorial requerida por uma imagem naturalista

---

105 Para uma das raras exceções, cf. NANNINI, 1999, pp. 108ss.

do mundo é muito próxima da terceira antinomia kantiana. Entretanto, Davidson evita que tal proximidade o comprometa com a solução específica proposta por Kant, no segundo livro da *Dialética Transcendental*<sup>106</sup>, tanto que as citações que ele reporta são retiradas da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*<sup>107</sup>, de um contexto no qual Kant somente apresenta a dificuldade central da antinomia. Toda a adesão davidsoniana ao kantismo neste momento consiste em apontar para um mesmo modo de resolução: dissipar a aparência de contradição que envolve os três princípios acima mencionados.<sup>108</sup> Em todo caso, o importante é que a semelhança dos problemas decorre, pelo menos em parte, de um mesmo ponto de partida, de uma mesma visão geral acerca da natureza: dado que o mundo natural é tal como a física descreve, como conceber a existência de atributos humanos – liberdade, autonomia, intencionalidade, consciência – na realidade?

Para determinar os traços distintivos da esfera mental, Davidson procede à seguinte caracterização: “um evento é mental se e somente se ele tem uma descrição mental, ou [...] se há uma sentença mental aberta verdadeira para aquele evento apenas” (1970, p. 211). A ideia não é fornecer um critério exaustivo de circunscrição do mental, Davidson desacredita que isto seja possível; é suficiente apenas que seja fornecido um delineamento dos traços mais tipicamente associados à vida psicológica: assim, eventos mentais podem ser distinguidos pela presença, ao serem descritos, de verbos mentais. Tais verbos são fundamentalmente aqueles que expressam atitudes proposicionais, ou sejam, que relacionam um sujeito a um conteúdo proposicional, conforme preconizava Russell. Como “o critério não é preciso” (DAVIDSON, 1970, p. 210), a princípio, verbos mentais “podem ser definidos por enumeração: o termo cobre crer, desejar, intencionar, decidir, esperar [*hoping*], querer, ter medo, e afins” (McLAUGHLIN, 1985, p. 336).

O incômodo com a aparência de circularidade – a esfera do 'mental' seria definida por todas as sentenças que usam 'verbos mentais' – pode ser evitado se considerarmos que o propósito maior não é tanto estritamente definitório e sim o de caracterizar o “vocabulário mental”, isto é, identificar os usos da linguagem por meio dos quais realizamos descrições e atribuições de estados psicológicos, sobretudo os dotados de conteúdo proposicional.

O argumento contra a existência de leis psicofísicas estritas fornece a

---

106Cf. KrV A444/B472–A451/B479; tampouco é mencionada, p. ex., a discussão da antinomia em KpV 5:114. 107Cf. §4:456 [BA 115].

108“Many philosophers have accepted, with or without argument, the view that the three principles do lead to a contradiction. It seems to me, however, that all three principles are true, so that what must be done is to explain away the appearance of contradiction; essentially the Kantian line.” (DAVIDSON, 1970, p. 209)

chave para a singularidade [*uniqueness*] da psicologia: o argumento levou do caráter necessariamente holista das interpretações de atitudes proposicionais até o reconhecimento de um elemento irredutivelmente normativo em toda atribuição de atitude. Na formulação de hipóteses e a leitura da evidência, não há maneira pela qual a psicologia possa evitar consideração sobre a natureza da racionalidade, de coerência e consistência. [...] Eu argumentei que a parte da psicologia com a qual eu estava ocupado não podia ser, ou ser incorporada em, uma ciência fechada. Isto deve-se à irredutibilidade de conceitos psicológicos, e ao fato de que eventos e estados psicológicos geralmente têm causas que não possuem descrições naturais psicológicas. *Eu não quero dizer que observações análogas não possam valer para alguma outra ciência, por exemplo a biologia. Mas eu não sei como mostrar que os conceitos da biologia são irredutíveis aos conceitos da física.* (DAVIDSON, 1974b, p. 241 – grifos meus)<sup>109</sup>

O esforço das reflexões que seguem vai justamente na direção de determinar como a *vida* é irredutível ao vocabulário da física, e de que maneira ela aparece como solo originário do conceito. Que a inteligibilidade do vital seja estabelecida com recurso a noções como as de normatividade, holismo e anomalia não deve ser visto como mera coincidência, antes representa precisamente a dimensão analógica à qual Davidson faz menção.

§2. Em sua interpretação para certos temas da filosofia hegeliana, Brandom defende o equacionamento de duas teses que se esclareceriam mutuamente ao serem pensadas em conjunto: uma, chamada de tese *semântico-pragmática*, afirma que é o uso dos conceitos que determina o conteúdo que eles carregam; outra, denominada como *idealista*, é enunciada nos seguintes termos: “a estrutura e a unidade do conceito é a mesma que a estrutura e a unidade do

---

109 Em outro texto, Davidson coloca seguinte nota, entre parênteses: “(The assumption that biology and neurophysiology are reducible to physics is not essential to the argument, and is probably false. Nor does anything really depend on the assumption that indeterminacy is irrelevant. Both assumptions could be eliminated, but at the expense of complicating the argument.)” (1973b, p. 246) Embora indique não acreditar na redutibilidade do biológico, Davidson atribuía pouca relevância a esse assunto com relação a seus interesses filosóficos próprios; afinal, mesmo irredutível à física, o papel que uma teoria biológica poderia desempenhar, porquanto importante, não teria uma influência significativa para os argumentos que Davidson julgava fundamentais. O que é nítido, p. ex., em suas discussões sobre se máquinas pensam – física e biologia pertencem ao mesmo tipo de explicação teórica: “We are imagining a device, a physical device, the workings of which can be described, explained, and, to some extent at least, predicted in terms of two different theories and vocabularies. One theory is that of physics, or biology, or neurophysiology, or is the theory implicit in a specified program (I do not mean to suggest there are not basic differences between such theories); the other theory is the more or less everyday common-sense theory that explains the thoughts and actions of human agents in terms of their motives, personalities, their habits, beliefs and desires.” (DAVIDSON, 1990d, p. 91)

*eu [self]*” (BRANDOM, 1999, p. 210). O próprio autor admite que, do ponto de vista do *background* filosófico ao qual pertence – “*our Wittgensteinian philosophical world*”(id., *ibid.*) –, a primeira tese seria considerada um lugar comum, enquanto a segunda sequer figuraria no horizonte da agenda de pesquisa de qualquer sério pesquisador contemporâneo em semântica ou filosofia da linguagem. Afinal, ele levanta a pergunta, “que fatores relativamente não-problemáticos dos eus [*selves*] supõe-se iluminar quais fatores relativamente problemáticos dos conceitos?” (id., *ibid.*). A pergunta, de fato, circunscreve bem o desafio de tomar juntas ambas as teses, pois se a noção de *self* aí evocada caracteriza-se como uma instância psicológica – algo que não seria implausível de antemão –, como lidar com todo o esforço histórico de rejeição do paradigma psicologista como estratégia explicativa do conteúdo conceitual, do qual a própria filosofia wittgensteiniana, em alguma medida, é herdeira? Não é de se estranhar, portanto, que Brandom, de maneira ainda mais enfática, sugira que “de um ponto de vista contemporâneo, a tese semântico-idealista esteja condenada a aparecer inicialmente como algo entre o não-promissor e o desvairado [*crazy*]” (id., *ibid.*).

Todavia, a empreitada interpretativa brandomiana está apoiada exatamente nessa correlação, ou mais precisamente, na afirmação de que “a tese idealista é a maneira hegeliana de tornar a tese pragmatista utilizável [*workable*]” (id., *ibid.*). Com efeito, não é difícil perceber que tal tese é herdada de um ponto fundamental da filosofia kantiana: a de que a forma e o conteúdo das representações devem estar submetidos à unidade originária sintética da apercepção, ou “unidade transcendental da autoconsciência” do sujeito pensante, o “*Ich denke*”.<sup>110</sup> Hegel, entretanto, indica que para compreender a noção mesma de conceito é necessário apreender as determinações às quais o conceito de *eu* está submetido, e não tomá-lo simplesmente como um fundamento imediato ou autoidêntico.<sup>111</sup> E é neste ponto que Brandom mostra como haveria uma mesma estrutura normativa e social entrelaçando a constituição subjetiva dos indivíduos e as conexões inferenciais entre conceitos empregados nas práticas discursivas.

Segundo Brandom, uma parte importante do aparato crítico que Hegel desenvolve com respeito ao kantismo decorre fundamentalmente de dois problemas: por um lado, uma certa rigidez do esquematismo transcendental, que, entre outras coisas, deixa irrespondível a questão

---

110Cf. KrV, B132.

111Cf., p. ex., o capítulo sobre a *Selbstbewußtsein* na *Fenomenologia do Espírito* (cap. IV).

sobre as origens da esfera conceitual; por outro, insuficiências que a filosofia kantiana apresentaria por não dar conta de lidar com a determinidade dos conteúdos empíricos dos conceitos empregados na experiência [*Erfahrung*]. Em larga medida, trata-se de dois aspectos de um mesmo problema que Brandom desenvolve a partir da tese da indistinguibilidade entre aplicação e instituição de normas conceituais: onde Kant via apenas o emprego de normas conceituais instituídas transcendentemente, Hegel soube enxergar um campo dialético de disputa acerca da autoridade e legitimidade acerca dos próprios critérios de tal emprego.<sup>112</sup> Pois,

para Hegel, ação e juízo empírico não são apenas (como para Kant e Carnap) a *seleção* de conceitos para aplicar, ou a substituição de um conceito completamente formado por um outro. Eles são igualmente a *alteração* e o *desenvolvimento* do conteúdo de tais conceitos. Conteúdo conceitual emerge do processo de aplicação de conceitos – o conteúdo *determinado* de conceitos é inteligível fora da determinação de tal conteúdo, o processo de determiná-lo. Conceitos não são itens fixos ou estáticos. Seu conteúdo é alterado por cada caso particular no qual eles são aplicados ou não na experiência. Em cada estágio, a experiência pressupõe a disponibilidade prévia dos conceitos a serem aplicados no juízo, e a cada estágio o conteúdo de tais conceitos deriva de seu papel na experiência. (BRANDOM, *ibid.*, p. 215)

A maneira como Brandom desenvolve tal leitura enfatiza o caráter normativo envolvendo os conceitos, isto é, o modo como as produções que têm lugar internamente à esfera conceitual, tal como as ações e juízos humanos, estão sujeitas a avaliação segundo normas, regras através das quais os indivíduos são tornados *responsáveis* por tais produções. Há, portanto, uma deontologia inscrita na conceitualidade: o sujeito que executa ações ou juízos carrega um compromisso [*commitment*] para com suas performances, pelas quais ele é considerado como estando ou não habilitado [*entitled*] em desempenhá-las naquela situação, segundo o contexto social relevante.<sup>113</sup> E é este caráter contextual que aparece decisivo na superação (segundo a perspectiva hegeliana)

---

112 McDowell disputa tal leitura de Kant – remetendo ao elegante e acurado comentário de Longuenesse [em *Kant and the Capacity to Judge*] –, em particular pelo modo como a distinção, central para a terceira Crítica, entre juízo determinante [*bestimmend*] e juízo reflexionante [*reflektierend*] é retirada de contexto, servindo então para apoiar a interpretação brandomiana: “There’s no ground here for saddling Kant with the idea that the content of concepts has to be fully fixed in advance of their application.” (MCDOWELL, 1999, p. 191) Contudo, talvez McDowell não dê a devida atenção à maneira como Brandom endereça a questão, a qual concerne mais propriamente a inteligibilidade da relação entre a fundamentação lógica das categorias e sua eficácia ordenadora da experiência, algo que é determinado *a priori* na primeira Crítica, caráter apriorístico que está exatamente no cerne da problemática.

113 Para uma descrição mais detalhada da dinâmica normativa desses status sociais, e da semântica inferencialista que lhe está associada, cf. BRANDOM, 1994, especialmente caps. 2-3.



do kantismo, já que “para Hegel, toda constituição transcendental é instituição social” (BRANDOM, *ibid.*, p. 216).

Ora, do ponto de vista hegeliano, ainda segundo Brandom, essa dinâmica normativa está na base de um processo social estruturante, a partir do qual, uma vez imersos nele, indivíduos tornam-se sujeitos. É tal atitude prática diante dos outros que no léxico hegeliano receberia o nome de *Anerkennung*, reconhecimento, o tratamento mútuo de indivíduos enquanto seres sobre os quais disposições normativas têm aderência. Assim, a estruturação da subjetividade, entendida como formação de um *eu* discursivo, decorre da ocupação de lugares socialmente estabelecidos no qual atribuições normativas efetivam um tal centro psicológico de referência como instância unificada de responsabilização por ações e juízos. Seria esse tecido normativo do social, a partir do qual emerge a teia conceitual, o que marcaria a ruptura radical entre seres sapientes e seres sencientes, entre seres cujas capacidades cognitivas permitem raciocínio e compreensão e seres que meramente respondem a estímulos do ambiente.<sup>114</sup> Cognição, portanto, estaria no cerne da distintividade humana diante do resto da natureza, espécie de faculdade racional a partir da qual a subjetividade humana se consolida, como Brandom explica:

ser um eu [*self*] – um locus de compromisso conceitual e responsabilidade – é ser tomado ou tratado como um por aqueles que se toma ou trata como um [*eu*]: ser reconhecido por aqueles que se

---

114“Picking us out by our capacity for reason and understanding expresses a commitment to take *sapience*, rather than *sentience* as the constellation of characteristics that distinguishes us. Sentience is what we share with non-verbal animals such as cats – the capacity to be *aware* in the sense of being *awake*. Sentience, which so far as our understanding yet reaches is as exclusively biological phenomenon, is in turn to be distinguished from the mere reliable differential responsiveness we sentients share with artifacts such as thermostats and land mines. Sapience concerns understanding or intelligence, rather than irritability or arousal. One is treating something as sapient insofar as one explains its behavior by attributing to it intentional states such as belief and desire as constituting reasons for that behavior.” (BRANDOM, 1994, p. 5) É significativo que Brandom retome um critério de demarcação de seres vivos que esteve no centro do debate, no século XVIII, entre mecanicismo e vitalismo: o conceito de irritabilidade, notabilizado por Albrecht von Haller – embora o termo já figurasse em tratados de medicina pelo menos desde meados do século anterior, sobretudo a partir da obra de Francis Glisson [cf. ROGER, 1963, pp. 640-642 e STAROBINSKI, 2002, pp. 101-106]. Apenas com Broussais, no entanto, a irritação torna-se uma categoria fisiológica central, aparecendo como eixo explicativo das patologias físicas e mentais – a irritação nervosa aparece como principal, sendo os três outros tipos derivativos (inflamatória, sub-inflamatória e hemorrágica) –, e por conseguinte, como era usual à época, morais [cf. os caps. VII-IX da segunda parte do *De l'irritation et de la folie*]. Cabe notar que Brandom não dá qualquer explicação acerca do que permite, de fato, distinguir o fenômeno biológico da irritabilidade da responsividade dos itens artefatais, a não ser a afirmação do próprio caráter biológico da irritabilidade, o que é patentemente redundante. Talvez a pouca atenção dedicada a tal questão decorra da adesão brandomiana ao projeto, de linhagem evidentemente iluminista, de estabelecer um traço demarcativo da *humanitas*; herança iluminista que também pode ser vista no recurso à filosofia política de Pufendorf (cf. BRANDOM, 1994, pp. 46-50) – para uma menção crítica, do ponto de vista hegeliano, a esse recurso à teoria pufendorfiana, cf. PIPPIN, 2005, p. 404, n. 25.

reconhece. Seres meramente *biológicos*, sujeitos e objetos de desejos, tornam-se seres *espirituais*, assumidores [*undertakers*] (ou atribuidores) de compromissos, por serem simultaneamente sujeitos e objetos de atitudes cognitivas. Ao mesmo tempo e pelos mesmos meios que *eus* [*selves*], nesse sentido normativo, são sintetizados, também o são *comunidades*, enquanto totalidades estruturadas de sujeitos [*selves*] todos os quais reconhecem e são reconhecidos uns pelos outros. Ambos, sujeitos e comunidades, são estruturas normativas instituídas por reconhecimento recíproco. (ibid., pp. 216-217)

No entanto, afirmar a mútua pertinência entre modalidades de interação social e processos que resultam na constituição de subjetividades não mostra ainda o tipo de movimento que tornaria inteligível as operações próprias do conceito. Pois, em certo sentido, bastaria olhar para o papel formativo sobre as capacidades mentais infantis que as práticas de socialização apresentam para mostrar como conteúdos semânticos são instanciados nas consciências individuais pela aprendizagem das regras linguísticas segundo as etapas desenvolvimentais da maturação cognitiva – ou seja, nada que obras como as de Piaget ou Vigotski não viriam em seguida tentar provar, cada um a seu modo. O hegelianismo que Brandom defende vai além de perspectivas sócio-psicológicas precisamente pelo tipo de lógica relacional que associa um indivíduo à sua comunidade: não a de mais um elemento abstrato que se soma ao conjunto, segundo uma socialização que apenas incorpora mais um indivíduo no seio do todo social, mas a de um novo ponto de referência na dialética do reconhecimento que, em alguma medida, aparece como ponto de excesso das práticas até então instituídas. O lugar do indivíduo adventício, que devém sujeito, deve ser aberto pelo jogo do reconhecimento; logo, ele acrescenta algo à comunidade, transformando seu conteúdo e, em certa medida, as normas que o organizam. Assim, insiste Brandom, deve-se complexificar – tornar dialética, poderíamos dizer – as relações entre particular e universal, se quisermos entender a tese idealista segundo Hegel. Isso significa insistir que não há unilateralidade na determinação, uma vez que o particular determina o conteúdo do universal tanto quanto este o daquele. E é justamente aí que se tornaria clara, enfim, essa espécie de isomorfismo para com a lógica própria da conceitualidade (“*modeling concepts on selves*”):

Ao reconhecer outros, eu, de fato, instituo uma comunidade – um tipo de *universal* comum àqueles outros, e, se tudo vai bem, também a mim. Se eles, em contrapartida, me reconhecem, eles me constituem como

algo mais que apenas o particular que eu comecei sendo – um tipo de *indivíduo* (eu [*self*]), o qual é aquele *particular* (organismo) *enquanto* um membro da comunidade, *tal como* caracterizada pelo universal. O particular (reconhecedor) conseqüentemente exerce uma certa espécie de autoridade sobre o universal, e o universal então exerce uma certa espécie de autoridade sobre o indivíduo. É em algo neste nível de abstração que encontramos uma estrutura comum entre a instituição social de sujeitos [*selves*] e comunidades por reconhecimento recíproco e a relação entre conceitos, enquanto universais, e os particulares, que caem sob ele, produzindo os indivíduos característicos (particulares *enquanto* subsumidos por [*falling under*] universais) que são apresentados por juízos. (id., *ibid.*, p. 218)

Um dos pontos mais problemáticos da leitura de Brandom aparece justamente no momento em que ele tenta reinscrever toda essa maneira de conceber a lógica do conceito e da socialidade dentro da tradição iluminista, pois o que ele perde de vista são as nuances críticas do hegelianismo diante dos impasses aí engendrados pela autocompreensão da racionalidade moderna. Mesmo considerando especificamente a estrutura cognitiva do jogo social de atribuição de status normativos, a partir do horizonte temático da legitimidade da autoatribuição das leis [*Selbstsetzung*], enfatizar continuidade com a teoria social hobbesiana, lockeana ou kantiana<sup>115</sup> é desconsiderar como um movimento próprio ao pensamento hegeliano denunciou as dificuldades oriundas do apego fundacionalista que conferia sentido a todo esse tipo de filosofia prática, dando ensejo inclusive a sua crítica radical da abstração contratualista.

Pippin sugere que essa concepção da normatividade enquanto um legislar para si mesmo é algo que Hegel teria herdado de Kant e, sobretudo, de Fichte. No entanto, ele indica que essa é uma noção “*altamente metafórica*” na obra desses autores, e que é “*extremamente difícil* apresentar uma noção não metafórica dessa autoimposição”(2005, p. 391). Daí que um dos problemas da posição interpretativa que Brandom adota seja a de tentar recuperar essa tematização (metafórica) dentro de uma teoria na qual são as práticas de explicitação discursiva que aparecem como o processo no qual a dinâmica de administração e negociação das normas conceituais se

---

115“I think we can understand the force of this idealist line of thought by situating it in the tradition of thought about the nature of normativity out of which it grew. Enlightenment conceptions of the normative are distinguished by the essential role they take to be played by normative *attitudes* in instituting normative *statuses*. Commitments and responsibilities are seen as coming into a disenchanting natural world hitherto void of them, as products of human attitudes of acknowledging, endorsing, undertaking, or attributing them. (Hobbes's and Locke's social contract theories of the basis of legitimate political authority are cases in point.)” (BRANDOM, 1999, p. 218)

resolve.<sup>116</sup> O que resulta na suspeita de que a primeira das críticas que Brandom identifica na leitura hegeliana de Kant – o problema das origens da esfera conceitual – reaparece aqui enquanto enigma acerca das fontes da normatividade. Pois a estrutura recognitiva da ação social como solo originário das normas parece “retratar um ato que traz normas à existência a partir de um vazio normativo” (McDOWELL, 2002, p. 276), uma vez que a força normativa da comunidade sobre cada sujeito depende sempre, também, da aceitação deste do alcance legislativo daquela, algo que poderia implicar circularidade. Claro, ao indicar que “nosso próprio *reconhecimento* [acknowledging] ou *endosso* de uma regra é a fonte de sua autoridade sobre nós” (BRANDOM, 1994, p. 51), Brandom o faz tendo em vista sua concepção de que normas estão implícitas em práticas, o que evitaria a acusação de circularidade (por evitar a oposição entre regrismo e regularismo).<sup>117</sup>

Contudo, esse argumento mcdowelliano de que a teoria brandomiana oblitera o momento da receptividade na dinâmica recognitiva das normas conceituais pode ganhar força a partir de outro ponto de vista. Tome-se, por exemplo, o que Pippin, acerca de Hegel, afirma: “qualquer temor sobre uma transição de uma situação sem normas [*normless*] para uma normativa é muito menos relevante para ele. Não há situação original sem normas [...]” (ibid., p. 391). O que permite que o problema do vazio normativo não se coloque para Hegel, como McDowell identifica em Brandom, é justamente o fato de que a separação entre natural e normativo é extremamente nuançada, e nunca mera superação. Pois simplesmente insistir na originalidade das práticas sociais como carregando força normativa parece fazer Brandom derrapar na questão genealógica sobre exatamente o que tornou possível alguma vez uma *instituição* social; Pippin indica que, nessa direção, “não há leitura claramente não metafórica de exatamente *como* 'sociedades' podem ser tomadas como 'instituindo' algo” (ibid., p. 392)<sup>118</sup>.

---

116Cf. a descrição das *scorekeeping practices* em 1994, caps. 3 e 4.

117Cf. 1994, pp. 18-30.

118É interessante registrar toda a longa sentença da qual tal citação é retirada, para conservar o sentido do comentário de Pippin: “The issue Hegel is most interested in is one we would now call the basic difference (if there is one) between the *matter-of-historical-fact normalizing practices of the score-keeping police* and some sort of *progressive normative development*. And this still leaves a lot metaphorical since, in the phrase of Haugeland’s that Brandom borrows and makes use of — ‘transcendental constitution’ is always ‘social institution’ — there is no clear non-metaphorical reading of just how ‘societies’ can be said to ‘institute’ anything (or, especially, try and yet fail to do so, to end up with mere coercive enforcement of some against many or many against some, rather than something that can be understood as a self-obligation to a self-legislated rule), but there is at least no reason to think this occurs at something like a constitutional convention of original, basic rule making and pledges of allegiance, and there is plenty of reason to think it is a problem that requires some answer if we are

Mas a concepção brandomiana sobre a autoridade das normas parece decorrer mais de uma matriz fortemente kantiana do que de uma influência decisiva do hegelianismo, já que apela para uma oposição rígida entre normativo e natural.<sup>119</sup> Essa oposição não dialetizada no pensamento de Brandom implica a concepção de uma passagem sem restos nem resquícios do biológico ao espiritual. No entanto, esse talvez seja o erro fatal, pois na dialética hegeliana nenhuma passagem desse tipo ocorre como superação simples. Caberia, portanto, questionar o que é negado e o que é conservado nessa *Aufhebung* do vital para o social.

Se a leitura empreendida por Brandom enreda-se na inserção da obra de Hegel em continuidade com relação à tradição do Iluminismo, é imprescindível, por outro lado, contrastá-la com uma leitura que toma como índice central da forma hegeliana de pensamento que “em nossas mais altas atividades espirituais, nós somos ainda e sempre um organismo” (MABILLE, 1999, p. 57). Aferrar-se a esse enraizamento do espiritual no vital não significa encaminhar-se na direção da *embodied mind* segundo o mentalismo contemporâneo, projeto de busca de um lastro cerebral para as capacidades cognitivas. Antes, trata-se de tornar-se sensível às determinações espirituais do vital, de um orgânico que já anuncia em si traços próprios à subjetividade, ou melhor, que “não é apenas nos balbucios antropológicos da alma, mas em todo exercício do espírito que é pressuposto o corpo. [...] Se o corpo é a aderência natural do espírito, ele não é redutível à natureza Porque nele o espírito se naturaliza e a natureza se espiritualiza” (id., *ibid.*, p. 82).

Esse tipo de consideração permite compreender em que sentido a lógica do conceito não pode ser apreendida apenas do ponto de vista de uma dinâmica social. Se o ponto da “tese idealista” sobre a qual Brandom insiste é mostrar a dialética entre universal e particular em

---

talking about genuinely normative social engagements, and not just ‘carrots and sticks’ success at socialization.” (2005, p. 392)

119“Authority is not found in nature. The laws of nature do not bind us by obligation, but only by compulsion. The institution of authority is human work; we bind ourselves with norms. [...] In this sense the norms that bind us rational creatures are instituted by our practical attitudes and activity. They are what we bring to the party. But while Kant in this way endorses the supervenience of moral normative status on moral normative attitude, he does not endorse any sort of naturalism or reductionism about those attitudes. He does not take it that specifications of those normative attitudes supervene on specifications of the movements of particles, described exclusively in the vocabulary of natural science. Grounding normative status in normative attitude does not entail relinquishing the distinction between normative proprieties and natural properties.” (BRANDOM, 1994, pp. 51-52) Obviamente, contrapor uma oposição rígida entre natural e normativo de matriz kantiana e uma oposição dialética de matriz hegeliana não significa identificar Hegel com o posição que Brandom está rejeitando aqui, um naturalismo mais próximo da epistemologia naturalizada quineana.

operação no trabalho do conceito, tal dialética é já marcada pela condição paradoxal das singularidades biológicas em sua relação com a espécie.<sup>120</sup> O ponto que interessa aqui não é tanto enveredar pelas complexas disputas exegéticas e interpretativas da *scholarship* hegeliana, mas mostrar a pertinência de uma outra perspectiva para se pensar a conceitualidade. E que tal perceptiva possa se motivada a partir do próprio pensamento hegeliano, Lebrun o mostra com grande clareza:

Subjetividade conquistadora e Grandes Descobertas são imagens comoventes, mas que, no caso, correm o risco de rapidamente falsear o que é preciso entender por conceitualização. [...] Para não oferecermos do Conceito uma figuração voluntarista ou, se quiserem, exageradamente progressista, eis-nos, portanto, relançados na direção do modelo orgânico que, há pouco, *enquanto devir*, nos parecera inadequado. A Vida, agora, volta a ser a melhor aproximação do Conceito – o consumo da natureza pelo vivente, uma operação cuja pertinência predomina sobre sua transformação pelo trabalho consciente. A gênese orgânica era sem dúvida um devir linear, portanto menos expressivo do Conceito que a história “espiritual”; a cada etapa, esta mostrava melhor que o retorno a si é também transformação de si. Porém, [se] seguirmos por demais nessa direção, corremos o risco de esquecer que há, não obstante, no coração da inteligibilidade, a persistência de uma “presença” tal, que rupturas, traumatismos, experiências da vida (para prolongar a comparação) não podem pormenorizar sem nunca lançar à sombra – uma identidade consigo, talvez, mas sem contorno, sem fechamento efêmero, incomparável com a frágil identidade dos convidados do salão de Guernantes. É desse aspecto do Conceito que a relação do vivente com o seu meio será a melhor imagem. (LEBRUN, 2006, pp. 360-361)

A partir desse tipo de interrogação sobre os fundamentos da conceitualidade é possível ensaiar uma outra resposta à interrogação brandomiana acerca do regime de descrição que permite apreender e expressar a natureza e os usos dos conceitos. Tal resposta busca compreender a dinâmica conceitual não a partir da emergência de sujeitos [*selves*], mas recuando um passo, isto é, mostrando que tais sujeitos são, antes de qualquer outra determinação, viventes. Em todo caso, a aposta teórica à qual as seções que seguem tentarão fazer justiça é a de que os fatores decisivos para a inteligibilidade da esfera conceitual decorrem do fato de que socialidade e capacidades subjetivas são produtos da vida, ou, numa formulação mais explícita, são formas pelas quais a vida engendra viventes: *Lebensformen*.

---

120Para um desenvolvimento deste ponto, cf. ROZENBERG, 1992, pp. 51-66.

Aqui, como no caso da posição defendida por Brandom, as teses fundamentais parecem ser ou tomadas quase como obviedades ou consideradas completamente fora da agenda de questões relevantes, dependendo de cada sensibilidade filosófica. Contudo, diferente da articulação brandomiana, as reflexões que seguem não partem tanto do esforço interpretativo ou do comentário sistemático da obra de um grande autor, embora seja inegável que as questões foram despertadas pelos trabalhos seminais de Georges Canguilhem. Ainda assim, o desafio que Brandom logo percebeu com relação à sua leitura de Hegel pode-se recolocar para a presente pesquisa nos seguintes termos: que fatores relativamente não-problemáticos da vida permitiriam esclarecer fatores relativamente problemáticos dos conceitos?

§3. Tal questão torna-se tanto mais dramática quando se leva em conta a leitura que Agamben sugere para as vicissitudes da noção mesma de *vida*:

Para quem empreenda uma pesquisa genealógica sobre o conceito de "vida" na nossa cultura, uma das primeiras e mais instrutivas observações é a de que este [conceito] nunca é definido enquanto tal. Aquilo que permanece assim indeterminado, porém, é a cada vez articulado e dividido através de uma série de cisões e de oposições que o investem de uma função estratégica decisiva em âmbitos tão aparentemente distantes como a filosofia, a teologia, a política e, apenas mais tarde, a medicina e a biologia. Tudo ocorre como se, na nossa cultura, a vida fosse aquilo que não pode ser definido, mas que, justamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido. (2002, p. 21)

Não fica claro aí o que Agamben entende por definição, ou por algo que seria "definido enquanto tal"; pois certamente várias tentativas de definir a vida foram feitas ao longo da história. Mas talvez o sentido de tal afirmação torne-se compreensível se tomarmos um caso paradigmático no contexto de emergência das ciências biomédicas, que é a definição que abre as *Recherches* de Bichat: "Busca-se em considerações abstratas a definição da vida; vai-se encontrá-la, creio, nesta observação geral: *A vida é o conjunto de funções que resistem à morte.*" (1822, p. 57) Paradigmática porque tal definição retoma outras, correntes à época, sistematizando-as em referência não à vida como objeto dado ou como mero princípio, mas como produto ou efeito de funções vitais. Basta lembrar como no artigo "Vie", da *Encyclopédie*, Jaucourt começa definindo não a vida mas a morte: "[vida] é o oposto da morte, que é a destruição absoluta dos órgãos

vitais, sem que eles possam se restabelecer”; logo em seguida, uma tentativa de definir a vida é então ensaiada: “tomando aqui o nome vida em seu sentido comum, eu a defino um movimento contínuo de sólidos e de fluídos de todo corpo animado”. Não é difícil perceber as insuficiências e redundâncias de tal definição, pois no fundo ela afirma apenas que vida consiste naquilo que ocorre em corpos animados. Já para Bichat, tendo em vista o modo como ele descreve as divisões e fluxos da vida, a única definição larga o bastante para incluir todos os viventes é uma que indica, na inscrição orgânica, onde vida e morte se separam. Daí que a única maneira viável de deixar a noção de vida menos indeterminada seja procurar no funcionamento dos organismos aquilo que daria sustentação à vida – Bichat, com efeito, é considerado uma espécie de pai da fisiologia.

Que a resposta à qual Erwin Schrödinger chega ao lidar com a pergunta decisiva “O que é vida?” se apoie sobre o conceito de neguentropia, significa tão somente uma reedição – a partir do conhecimentos da ciência de ponta da época, com ênfase sobre a originalidade da teoria quântica em comparação à física clássica – da mesma estrutura argumentativa que a definição bichatiana, de alguma forma, consolidou. Considere-se, por exemplo, a afirmação que, na série de conferências de Schrödinger, chega mais perto de uma definição: “a vida parece ser comportamento bem ordenado e regrado da matéria, não exclusivamente baseado na tendência desta de passar da ordem para a desordem, mas baseado parcialmente em uma ordem existente que é mantida” (1997, p. 80). No fundo, a vida é tomada como consistindo na tendência de uma certa porção da matéria em esquivar-se do decaimento, em resistência à desordem. “Como um organismo vivo evita o decaimento? A resposta óbvia é: comendo, bebendo, respirando e (no caso das plantas) assimilando. O termo técnico é *metabolismo*. A palavra grega (μεταβάλλειν) quer dizer troca ou câmbio.” (id., *ibid.*, p. 82)

Para evitar longas digressões, levemos em conta apenas que “um organismo se alimenta, na verdade, de entropia negativa”, o que significa basicamente que “o essencial no metabolismo é que o organismo tenha sucesso em se livrar de toda a entropia que ele não pode deixar de produzir por estar vivo” (id., *ibid.*, p. 83). Ora, Schrödinger concebe entropia basicamente em termos da relação estatística entre ordem e desordem, segundo a qual sistemas físicos isolados caminham espontaneamente para o estado de equilíbrio, ou entropia máxima. Assim, para esses sistemas físicos *sui generis* que são os organismos, equilíbrio seria sinônimo de morte. Daí que



caracterizar a vida como extração de entropia negativa seja em um sentido importante retomar a definição bichatiana, pois coloca o conjunto das funções orgânicas, sob o termo metabolismo, como trabalhando para resistir ao direcionamento espontâneo dos sistemas físicos vivos para a morte.

A perspectiva schrödingeriana também permite retornar, de maneira curiosa, outra caracterização definicional, por assim dizer: aquela que Claude Bernard propõe ao afirmar que “la vie c'est la mort”. Canguilhem (1974) mostra que o que está em jogo não é tanto uma oposição direta entre vida e morte, mas o modo como “a morte está presente na vida”. Viver, uma vez que requer a produção de entropia, traz consigo aquilo que a nega, algo como o princípio de sua própria caducidade, mas do qual a própria vida dependeria, ou melhor, sem o qual a vida seria, ela mesma, impossível. Para Bernard, no entanto, tal definição devia aparecer, propositalmente, associada a outra, contraditória: “la vie c'est la création”; pois os processos vitais, tenham eles efeitos entrópicos ou neguentrópicos, não poderiam ser dissociados do (sistema físico) vivente no qual eles ocorrem, ou, mais ainda, a partir do qual eles estão referenciados e, assim, ganham um sentido.

O encaminhamento que Schrödinger dá à discussão, contudo, é sintomático dos limites conceituais que historicamente circunscrevem a noção mesma de vida, como sugere Agamben. Isso porque as conferências se encerram com a retomada da antiga e desgastada metáfora mecanicista do relógio.<sup>121</sup> Certamente Schrödinger é bastante cuidadoso nas considerações, tentando não extrapolar o sentido específico no qual ele pensa que a comparação possa ser informativa. Mas é significativo que ele retome a metáfora justamente quando se coloca a pergunta sobre o alcance explicativo das leis físicas, ou seja, quando o pano de fundo problemático da redutibilidade fisicalista encontra-se implicado:

Não devemos, portanto, sentir-nos desencorajados pela dificuldade de interpretar a vida a partir das leis comuns da física. Pois dificuldade é justamente o que se deve esperar do conhecimento que adquirimos da estrutura da matéria viva. Devemos estar preparados para nela encontrar um novo tipo de lei física. Ou devemos dizer uma lei não física, para não dizer superfísica? (SCHRÖDINGER, *ibid.*, p. 91)

Se seria bizarro ter que apelar para a noção de uma lei meta-física (em oposição a leis físicas)

---

<sup>121</sup>Para uma discussão das formulações e motivações dessa metáfora, cf. SCHLANGER, 1971, pp. 52-55.

regendo o comportamento da matéria orgânica, Schrödinger simplesmente mostra como a novidade do caráter quântico das leis físicas permite acomodar a explicação da vida na moldura de uma espécie de neomecanicismo fiscalista. Vejamos que mesmo para “o movimento de um relógio de verdade[,] não se trata, absolutamente, de um fenômeno puramente mecânico”, porque “a imagem física correta inclui a possibilidade de que mesmo um relógio em movimento regular pode de repente inverter seu movimento e, trabalhando para trás, dar corda em sua mola às expensas do calor ambiente”, embora isso seja “infinitamente improvável” (id., ibid., pp. 92-93). O ponto, em resumo, consiste em afirmar que se a peculiaridade orgânica era vista como residindo no funcionamento dinâmico, no qual um sistema físico produz comportamento ordenado da matéria a partir de ordem extraída do meio, então, nesse nível de generalidade, é possível encontrar uma similaridade com sistemas físicos não vivos, pois

permanece o fato de que “mecanismos físicos” visivelmente apresentam características muito manifestas de “ordem a partir da ordem” – do tipo que atrai a excitação do físico, quando ele as encontra no organismo. Parece provável que os dois casos tenham, no fim de contas, alguma coisa em comum. Falta descobrir o que é esse algo e qual é a diferença notável que torna o caso do organismo, afinal algo de novo e sem precedentes. (id., ibid., p. 94)

Todo o mecanicismo que a vida permite, enfim, deve estar perpassado por um conteúdo de indeterminação quântica, algo que é compartilhado com sistemas físicos em geral. Assim, o ponto de semelhança entre mecanismo e organismo, para Schrödinger, deve ser buscado nas altamente complexas engrenagens que permitem a transcrição de informação cromossômica. Mas a originalidade do vital mostra-se, mais evidentemente, na “curiosa distribuição de engrenagens em um organismo multicelular” e no “fato de que a singular engrenagem não é de grosseira manufatura humana, mas a mais requintada obra-prima já conseguida pelas leis da mecânica quântica do Senhor” (id., ibid., p. 95).

É curioso notar que a rejeição schrödingeriana ao que ele chamou de lei “superfísica”, em favor de uma perspectiva estritamente fiscalista, redunde, no final das contas, no recurso a algo como um *Dieu-Horloger*<sup>122</sup> para explicar o caráter refinado da maquinaria vivente. Pois os fatores decisivos que levaram à formulação da teoria do animal-máquina estão aí dados, e são, como

---

122Cf. ROGER, 1963, p. 224ss.

indica Canguilhem<sup>123</sup>, comumente negligenciados. Daí que o papel estratégico da noção de um “Dieu fabricant” sirva, em larga medida, para suturar limites teóricos na explicação dos fenômenos próprios à vida, em especial, a embaraçosa questão da originalidade da ordem vital, a qual é, na maior parte das vezes, tratada pelo cientificismo como problema retórico, que se resolve afirmando dogmaticamente a completude explanatória da perspectiva mecanicista.<sup>124</sup>

Ora, levando isso em consideração, a afirmação de Agamben mostra toda sua relevância justamente quando se percebe que todo esforço descritivo que tenta agarrar conceitualmente aquilo que seria comum a todos os seres vivos acaba por resvalar numa divisão hierarquizante de funções ou capacidades que compõem a vida. Ou seja, tentativas de definir a vida, ou mesmo esclarecer seu conceito, seguem sempre – exceptuando-se aí o apelo vitalista a uma *vis viva*, que apenas é o extremo oposto – um mesmo caminho analítico de decomposição do fenômeno em suas partes constituintes. O problema logo vem à tona: mostrar os fatores e mecanismos que contribuem para a manutenção da vida serve como uma definição da mesma? Reações químicas que produzem uma substância servem como uma definição da substância enquanto tal? O pano de fundo atomista, generalizado a partir das explicações da física, é mesmo o único recurso explicativo que se tem à disposição (o que significa que tudo o que lhe escape consiste mero devaneio irracionalista)?

Que questões como essas sejam propriamente gramaticais antes de serem ontológicas não retira das considerações de Agamben sua importante função diagnóstica e crítica, evidenciando um problema central de uma forma de pensar que procura apreender a vida apenas costurando seus retalhos, como se o famoso personagem de Mary Shelley fosse ilustração literária de um trabalho conceitual recorrente. Não se trata, aqui, apenas de retomar o antigo argumento vitalista de que o estudo da vida só está disponível por meio de seres mortos – os cadáveres que Bichat sugeria que fosse abertos<sup>125</sup> –, mas de mostrar que há uma interrogação digna de ser feita ao se deparar com a persistência de um mesmo esquema explicativo; sobretudo quando se leva em conta que todo um importante filão de reflexão filosófica desenvolveu-se levando muito a sério justamente esse tipo de interrogação. Canguilhem, por exemplo, não apenas empreendeu

---

123Cf. CANGUILHEM, 1965, p. 112.

124Cf., p. ex., a “unpromising enterprise” à qual Dennett se dedica (1978, cap. 9), ou as críticas ao holismo mencionadas por Esfeld (2001, cap. 1).

125Cf. FOUCAULT, 1963, cap. VIII.

um longo e cuidadoso trabalho sobre o estatuto mesmo do conceito de vida, como também buscou mostrar em que sentido elementos vistos tradicionalmente como fruto das capacidades racionais definidoras do humano, como a ciência e a técnica, são, antes, elementos inerentes, segundo níveis diversos de realização, à vida ela mesma. De onde vem a importância de se endereçar o problema acerca da maneira como a conceitualidade torna-se um modo de vida próprio a certos viventes, o qual permitirá apreender certos traços determinantes da lógica de operação conceitual.

§4. Seria, contudo, apreender mal o projeto filosófico de Canguilhem pensar que trata-se apenas, para ele, de encontrar um esclarecimento da dinâmica conceitual a partir da dinâmica vital (*modeling concepts on lives*, para parafrasear Brandom); endereçar-se ao problema da relação entre conceito e vida não passa por uma mera atividade de reconstrução racional do uso de conceitos a partir de algo que lhe sirva de modelo. Para Canguilhem, o ponto fundamental consiste em reconhecer como a problemática do conceito se coloca internamente à vida, e não como dois fatores quaisquer que se busca interrogar abstratamente; ou, como sugere Worms:

[o projeto filosófico canguilhemiano] consiste em mostrar que a especificidade irreduzível do vivente, e mesmo do vital, *não* reside em sua oposição ao conhecimento, no sentido conceitual do termo, mas ao contrário em uma singularidade *interna* a tal conhecimento, e isto de *duas* maneiras: como *objeto* deste conhecimento (através do conceito preciso do vivente *enquanto tal*), mas também através da *prática* deste conhecimento (como conceito *do* vivente, produzido pelo vivente, no sentido *subjetivo* do genitivo, desta vez). (2009, p. 355)

É importante marcar a originalidade de tal abordagem com relação às maneiras pelas quais o problema do conhecimento conceitual foi pensado pela filosofia contemporânea, ao menos no contexto anglo-americano. Pois o embate maior pode ser organizado através da oposição entre dois 'tipos ideais': o psicologismo e o logicismo. Talvez em certos aspectos a contraposição não seja tão radical, mas do ponto de vista do conceito de vida há um pressuposto de fundo ordenando a discussão: o de que o problema epistemológico do conceito deve ser colocado a partir de um modelo específico de racionalidade. Que as condições de possibilidade e as normas dessa racionalidade sejam enraizadas na vida psicológica, discursiva das pessoas ou que elas tenham como referencial regulador estruturas lógicas passíveis de formalização, tudo isso supõe

já estabelecida a repartição entre seres dotados e desprovidos de linguagem, ou de maneira mais geral, entre o racional e o irracional.

É curioso de fato que tal partilha coloque em lados opostos a racionalidade e a vida, algo que evoca rapidamente um rol de oposições que se recobrem em alguma medida, mesmo que não necessariamente se equivalham: humanidade e natureza, mente e corpo, *res cogitans* e *res extensa*, sujeito e objeto. Se há um sistema de dualismos ou oposições rígidas subjacente a largas porções do discurso filosófico contemporâneo, cabe reconhecer aí um caráter evanescente para o lugar ocupado pelo que seria especificamente vital, já que a esfera do não-racional é equacionada em termos de passividade, materialidade, inércia.

Por outro lado, tentativas de resguardar um lugar próprio à vida acabam por representá-la como um mero fluxo incessante, um movimento contínuo que se oporia à necessária estabilidade das categorias de pensamento. Uma concepção da vida próxima da imagem de uma apetição insaciável que devora qualquer elemento, que se apropria de qualquer objeto como meio de subsistência, e que nesse movimento mesmo de assimilação destrói toda forma estável é uma imagem bem presente, por exemplo, em defensores do neokantismo.

Talvez ninguém tenha sido mais sensível a esse tipo de situação que o próprio Canguilhem, como quando afirma que:

Admite-se por demais facilmente a existência de um conflito fundamental entre o conhecimento e a vida, e que a aversão recíproca entre ambos só possa conduzir à destruição da vida pelo conhecimento ou ao escárnio do conhecimento pela vida. Então, não há escolha senão entre um intelectualismo cristalino, isto é, transparente e inerte, e um misticismo confuso, ao mesmo tempo ativo e enleado [*brouillon*]. Ora, o conflito não se passa entre o pensamento e a vida no homem, mas entre o homem e o mundo na consciência humana da vida. (1965, p. 12)

Todo o cuidado que a relação entre vida e conceito exige é justamente a desconfiança com relação a estratégias de redução de um dos termos ao outro, ou de um tipo de implicação causal, como se um fosse derivado diretamente do outro. Não se trata de encontrar uma posição de apaziguamento entre vida e conceito, mas de perceber que estrutura conceitual própria à racionalidade humana não deriva de uma espécie de recalque do que há de vital no humano; antes, é justamente enquanto vivente que o humano forja ferramentas como os conceitos. O

aparato conceitual aparece então como *prolongamento*<sup>126</sup> das estratégias vitais, modalidade de relação ao meio de determinada forma de vida. Logo, mais do que julgar epistemologicamente a vida, é preciso apreender o alcance vital do conceito, que emerge do descompasso entre o vivente humano e seu meio, como mostra Canguilhem ao caracterizar o conhecimento como

método geral para a resolução direta ou indireta de tensões entre o homem e o meio. Mas definir assim o conhecimento é encontrar seu sentido no seu fim, que é de permitir ao homem um novo equilíbrio com o mundo, uma nova forma e uma nova organização de sua vida. Não é verdade que o conhecimento destrói a vida, mas ele desfaz a experiência da vida, a fim de dela abstrair, pela análise dos fracassos, razões de prudência (sapiência, ciência, etc) e leis de sucesso eventuais, em vista de ajudar o homem a refazer o que a vida fez sem ele, nele ou fora dele. Em consequência, deve-se dizer que se pensamento e conhecimento se inscrevem, considerando o homem, na vida para a reger, esta mesma vida não pode ser a força mecânica, cega e estúpida que se apraz a imaginar quando se a opõe ao pensamento. Além disso, se é mecânica ela não pode ser nem cega, nem estúpida. Apenas pode ser cego um ser que busca a luz, apenas pode ser estúpido um ser que pretende significar. (id., *ibid.*)

Percebe-se, portanto, que o questionamento sobre o conceito não pode deixar intactas as representações acerca da vida. Em particular, é preciso compreender a concepção canguilhemiana de vida para poder dar inteligibilidade a sua relação à conceitualidade. Para Canguilhem, o campo de interrogação privilegiado acerca da noção mesma de vida é a história das ciências da vida e, de maneira especial, das ciências biomédicas, pois a experiência e a ciência do patológico tornam apreensível aquilo que a vida teria de mais própria: a capacidade normativa.

---

126“Canguilhem n'a cessé d'insister sur le fait que toute activité humaine, qu'elle soit pratique ou théorique, s'« enracine » dans la vie, la « prolonge »; bref, que la normativité essentielle à la conscience humaine est « en germe dans la vie ».” (Delaporte, 1993, p. 231)

parte 11

conceito e vida

*Wir empfinden bei jedem Lebewesen eine  
gewisse Verwandtschaft mit uns selbst.*

Werner Heisenberg

## capítulo 111

### normas vitais e normas conceituais

*Von Nietzsche und Bergson, den letzten rezipierten  
Philosophien, bleibt nichts übrig als der trübste  
Antiintellektualismus im Namen der von Ihren  
Apologeten geschundenen Natur.*  
Theodor W. Adorno

#### *Pensar o patológico*

*Le pathologique lui-même n'est pas simple  
absence de structure. Il est organisé.*  
Jacques Derrida

§1. Em uma conferência que veio a ser publicada pela primeira vez em 1912, no contexto de uma coletânea de ensaios sobre o materialismo, Henri Bergson endereça suas conhecidas e insistentes críticas à tese do paralelismo psicofisiológico, hegemônica no pensamento francês durante boa parte do século XIX. O que há de particular na maneira como ele apresenta suas críticas na conferência em questão não é tanto a reprovação em si da inconsistência das pesquisas que visavam identificar estados psíquicos a estados cerebrais. Em um momento central do argumento, a mira bergsoniana volta-se para a própria filosofia, mais precisamente para a metafísica moderna: trata-se de notar que a tese paralelista decorre de um método construído a priori, decorrente de uma certa generalização das explicações da mecânica clássica, sendo que a experiência por si só não poderia sustentar tal tese, como às vezes a retórica cientificista quer fazer parecer. Nesse sentido, diz Bergson, é bem compreensível que os cientistas acabem aderindo a esse tipo de expediente, pois a filosofia acabou preparando o caminho para um “estreito e diminuído cartesianismo”; contudo, deveríamos mostrar que, ao sustentar esse tipo de tese reducionista, não é o cientista enquanto tal que se pronuncia, mas um metafísico, e que ao



fazer isso ele nada mais faz do que devolver à filosofia aquilo que esta mesma lhe havia sugerido.

Uma das razões dessa restrição de horizontes que caracteriza, em alguma medida, determinadas teses da metafísica moderna – pelos menos aquelas que parecem encorajar um realismo científico correspondentista – residiria em uma certa paixão pela abstração, solidária da desqualificação do sensível, do concreto. Compreende-se, portanto, que ao sentenciar que “o que mais faltou à filosofia foi a precisão”, Bergson não estivesse falando, por exemplo, de uma imprecisão lógica, decorrente de uma incoerência ou erro sistemático na cadeia de argumentos que dão forma a um sistema filosófico; ao contrário, embora sejam blocos de teoria muito bem arquitetados, “os sistemas filosóficos não são talhados na medida da realidade em que vivemos. Eles são largos demais para ela.”<sup>127</sup> (BERGSON, 1922, p. 1) Quando se trata de lidar com a esfera do mental, enfim, tal frouxidão filosófica torna-se ainda mais patente, na medida em que certos tipos de fenômenos são sistematicamente negligenciados, como nota Bergson com relação aos transtornos mentais:

Mas o metafísico não desce facilmente das alturas em que gosta de se manter. Platão convidava-o a voltar-se para o mundo das Ideias. É aí que, de bom grado, ele se instala, frequentando os puros conceitos, levando-os a concessões recíprocas, conciliando-os bem ou mal uns com os outros, exercendo neste meio distinto uma diplomacia sábia. Ele hesita em entrar em contato com os fatos, sejam quais forem, com maior razão com os fatos tais como as doenças mentais: acreditaria sujar suas próprias mãos. Em suma, a teoria que a ciência tinha o direito de esperar da filosofia – teoria flexível, perfectível, calcada sobre o conjunto dos fatos conhecidos –, a filosofia não quis ou não soube lhe dar. (1912, p. 38)

Estranho movimento de abandono das ilusões da velha metafísica: não através do erguimento de um sistema filosófico partindo de críticas a sistemas precedentes, ainda que tendo como fundamento uma axiomática de cunho euclidiano; vemos, antes, a sugestão de crítica da

---

<sup>127</sup>É interessante registrar a maneira como Bergson segue a argumentação: « C'est qu'un vrai système est un ensemble de conceptions si abstraites, et par conséquent si vastes, qu'on y ferait tenir tout le possible, et même de l'impossible, à côté du réel. L'explication que nous devons juger satisfaisante est celle qui adhère à son objet: point de vide entre eux, pas d'interstice où une autre explication puisse aussi bien se loger; elle ne convient qu'à lui, il ne se prête qu'à elle. Telle peut être l'explication scientifique. Elle comporte la précision absolue et une évidence complète ou croissante. En dirait-on autant des théories philosophiques? » (BERGSON, 1922, pp. 1-2) Sabe-se que Bergson atribuía um igual valor à ciência e à filosofia, pois ambas tinham a mesma possibilidade de « toucher le fond de la réalité » (ibid., p. 33) Afastado qualquer temor de anticientificismo, talvez seja possível seguir Bergson no seu elogio da precisão, sem, no entanto, precisar compartilhar da posição de que esse tipo de conhecimento consegue « atteindre l'absolu ».

metafísica através de uma atenção dedicada a fenômenos como os das enfermidades mentais. A experiência intelectual bergsoniana, de fato, pode ser compreendida como essa tentativa de levar o pensamento a fronteiras com as quais ele não se confrontou, como um esforço para mostrar que o que escapou a certas doutrinas filosóficas, ou que foi desqualificado como irrelevante, tem uma importância filosófica fundamental. Não por acaso, nem por mera erudição, o bergsonismo é uma filosofia permeada por, ou constituída de maneira indelével a partir de uma mobilização massiva de pesquisas científicas, por vezes dedicadas a questões bastante pontuais. O que não significa, é claro, um recurso ingênuo a dados científicos retirados de seu contexto de produção.

Mas esse traço marcante do bergsonismo não é propriamente um caso isolado e absolutamente *sui generis*. Se considerarmos o ambiente intelectual no qual Bergson desenvolve sua filosofia, será possível verificar que as fronteiras entre filosofia e certos ramos da atividade científica não são extremamente rígidas, e, mais especificamente, que o interesse por enfermidades não é exclusividade daqueles que procuram meios técnicos de curá-las.<sup>128</sup>

Um dos momentos centrais para a configuração desse cenário na segunda metade do século XIX gira em torno da obra de Théodule Ribot, que teve na França um status e uma influência semelhantes à que Wilhelm Wundt teve na Alemanha. Ribot estruturou institucionalmente uma série de âmbitos para a pesquisa psicológica na França, tendo fundado, ao lado de Charcot, uma Sociedade de Psicologia Fisiológica, além de ter inaugurado a primeira cátedra de psicologia no Collège de France. Ribot ficou conhecido por ter buscado dar ensejo a uma psicologia estritamente experimental – muito em consonância com o positivismo comteano e na seara aberta por Hippolyte Taine – e pela proposta de estudos comparativos em psicologia, que colocavam em contraponto não apenas comportamentos humanos e animais, mas também condutas sãs em oposição às patológicas, de modo a compreender o desenvolvimento e alterações das funções mentais.<sup>129</sup> Daí a importância atribuída às patologias, que eram

---

128Embora sejam raros os estudos que se debruçam especificamente sobre tal questão, um olhar atento para a documentação e análise históricas que Starobinski (2002) faz, permite retraçar alguns elementos que contribuíram para a emergência de tal ambiente intelectual. Note-se, por exemplo, a leitura que ele faz dos *Eléments de physiologie* de Diderot – este “ao mesmo tempo que químico, médico-filósofo” (p. 78) –, em especial as críticas deste a Helvétius por não dizer uma palavra sobre os loucos (p. 80).

129As contribuições metodológicas de Wundt para a psicologia e a psiquiatria coadunam exatamente essas duas vertentes: a experimental e a comparativa. Com relação à primeira, basta constatar que o laboratório que ele montou em Leipzig desenvolvia pesquisas nas linhas abertas por Fechner e Helmholtz. Com relação à segunda, deve-se verificar o impacto que sua *Völkerpsychologie* teve sobre figuras tão fundamentais como o psiquiatra alemão Emil Kraepelin, bem como sobre figuras fundantes da antropologia social, como Marcel Mauss e

consideradas como uma forma de experimentação orgânica: “O método patológico ocupa-se ao mesmo tempo da observação pura e da experiência. A moléstia é, com efeito, uma experimentação de ordem mais sutil, instituída pela própria natureza, em circunstâncias bem determinadas, e com procedimentos que a arte humana não participa.” (RIBOT *apud* BERTHOZ, 2005, p. 405)

Mas talvez seja com Pierre Janet, aluno e sucessor de Ribot, que esse confronto da filosofia com a esfera do patológico tenha conseguido maior elaboração e influência, tendo inclusive ganhado um aporte mais propriamente clínico.<sup>130</sup> As referências continuadas a teorias filosóficas acompanhadas por apresentações de estudos neuropsicopatológicos causavam estranhamento e reclamações por parte de seus alunos; Janet justificava-se com argumentos como este:

É porque tenho o sentimento, [...] de que a estreiteza de espírito e o afunilamento das especialidades não são nunca uma coisa boa e que, sobretudo quando nos ocupamos de Psicologia, tem efeitos deploráveis. A Psicologia, pela própria definição de seu objeto, abrange absolutamente tudo. Ela é universal. Há fatos psicológicos por toda parte. Eles estão presentes tanto nas obras de um literato como nos estudos anatômicos sobre o cérebro. (JANET *apud* BERTHOZ, *op. cit.*, p. 429)

Nesse sentido, Janet leva adiante o método patológico de Ribot. A maneira com que apresenta tal método é bastante instrutiva:

A Psicologia tornar-se-á científica ao se tornar *objetiva*, juntando a observação das pessoas que nos rodeiam às informações colhidas em nós mesmos. Mas que pessoas nos fornecerão os fatos preciosos que desejamos? São as pessoas em que as modificações da personalidade são maiores, mais exageradas, as que são mais dessemelhantes, em uma palavra, da pessoa que constatamos em nós mesmos. Ora, o que são tais indivíduos que se distanciam assim da normalidade? Desregrados, anormais, doentes. [...] que imenso campo de experiências a doença mental não nos apresenta! São as faculdades da mente, todos os elementos da personalidade que podem ser suprimidos, modificados ou subvertidos. Aliar o estudo da mente doente ao estudo da mente sã é enriquecer enormemente o campo da observação psicológica; é desembaraçarmo-nos das especulações vagas e ambiciosas afrontado-nos

---

Lucien Lévy-Bruhl.

<sup>130</sup>Charcot confiou a Janet, que estudara medicina, a direção de um laboratório de psicologia sediado na Salpêtrière. Janet participava ativamente de observações clínicas no hospital e se dedicava a estudos de técnicas de tratamento da histeria, como a hipnose e a sugestão.

com os detalhes da realidade; é permitirmo-nos descobrir as condições dos fenômenos mostrando-nos suas inumeráveis variações [...]. Esse método que consiste em determinar a natureza das funções psicológicas normais pelo exame das alterações patológicas que essas mesmas funções podem apresentar foi durante muito tempo indicado e recomendado por psicólogos e por médicos. (id., *ibid.*, p. 444)

É nessa direção, enfim, que se consolida nos estudos de psicologia uma certa rejeição a trabalhos de orientação mais generalista, marcados pela ambição de especulações que supunham ter um alto alcance explicativo. Parecia ser mais cientificamente coerente e mais filosoficamente informativo deter-se sobre fenômenos específicos, mas para os quais nenhuma explicação consistente havia sido dada.

Entretanto, por trás da constituição do método patológico, e a despeito de uma incipiente crítica ao generalismo, encontra-se um pano de fundo estabelecido pelos trabalhos fundamentais de Claude Bernard, para quem o estado patológico não passava de uma certa disfuncionalidade em um mecanismo orgânico, mecanismo este descrito basicamente em termos quantitativos, de modo que todo fenômeno patológico seria constituído, em última instância, por uma variação para mais ou para menos com relação à escala normal.

Para compreender a relação entre método patológico e o método experimental bernardiano é necessário entender a noção de experimentação aí em jogo. Pois para Claude Bernard, todo o desafio de fundamentação de uma ciência de descrição do corpo orgânico, a fisiologia, consiste na maneira de tornar o rígido determinismo das leis da natureza, que dá inteligibilidade aos fenômenos físico-químicos, coerente com a enorme variabilidade, ou capacidade de transformação, que seria própria dos seres vivos, algo à primeira vista radicalmente obtuso às explicações mecanicistas, como já denunciava a Escola de Montpellier. A resolução bernardiana não é reducionista no sentido corrente do termo, ele não simplesmente afirma, com dogmatismo, que cada fenômeno vital consiste em um fenômeno físico-químico; ao contrário, ele reconhece que o ser vivo é uma maneira de instanciar e orientar um conjunto de reações químicas estritamente deterministas. Com efeito, o que caracteriza o vivente – sua “espontaneidade”, como diz Bernard – é o modo como um meio interior organiza as reações decorrentes da relação do indivíduo com seu meio exterior de modo a sustentá-lo em vida. De onde decorre a “revolução fisiológica” que a obra de Claude Bernard deflagrou: o que separa o

reino vegetal do reino animal não consiste no fato de que o primeiro produz as substâncias que o segundo apenas utiliza em seu metabolismo (o caso paradigmático é a glicose), como se acreditava na época. Mostrando como os organismos são capazes de glicogênese, Bernard abriu espaço teórico para se pensar como o equilíbrio do funcionamento orgânico é função, em parte, da complexidade do meio interior, que possibilita a garantia de uma maior autonomia do ser vivo diante das vicissitudes do meio exterior.<sup>131</sup> É nesta complexa economia de trocas entre meio exterior e meio interior que o ser vivo vai constituindo as condições de sua existência, administrando seu próprio determinismo.<sup>132</sup>

Com esse movimento teórico, Claude Bernard autorizava-se à pesquisa estritamente determinista das leis naturais regendo o funcionamento dos corpos vivos. Daí que sua filosofia da ciência seja pautada pela continuidade entre observação e experimentação: experimentação resulta da observação de fenômenos com o devido controle de variáveis, do registro rigoroso das condições experimentais. Por meio da experimentação o cientista tem acesso às circunstâncias exatas em que a ocorrência de determinados fenômenos pode ser observada. Assim, Bernard confere ao raciocínio experimental uma ampla utilização nas ciências, mesmo quando o método de experimentação, mais especificamente, não é um recurso adotado:

Um médico que observa uma doença em diversas circunstâncias, que raciocina sobre a influência dessas circunstâncias, e que tira daí consequências que se encontram controladas por outras observações, esse médico fará um raciocínio experimental mesmo que não faça experiências. Mas se ele quer ir mais longe e conhecer o mecanismo interior da doença, ele terá de lidar com fenômenos escondidos, então ele deverá experimentar; mas ele raciocinará sempre da mesma forma. (BERNARD, 1865, pp. 56-57)

Pode-se perceber, enfim, que todo o esforço do método experimental tem como fim a

---

131“Chez tous les êtres vivants le milieu intérieur, qui est un véritable *produit de l'organisme*, conserve des rapports nécessaires d'échanges et d'équilibres avec le milieu cosmique extérieur; mais, à mesure que l'organisme devient plus parfait, le milieu organique se spécialise et s'isole en quelque sorte de plus en plus du milieu ambiant.” (BERNARD, 1865, p. 129)

132É assim que o pensamento bernardiano acreditava poder superar a oposição entre mecanicismo e vitalismo; e é essa curiosa maneira de aferrar-se ao determinismo, da qual resulta quase seu oposto, já que os mecanismos fisiológicos do meio interior só têm sentido pelo seu referencial holista ao todo orgânico, que Bergson tanto admirava na obra de Bernard: “N'est pas physiologiste celui qui n'a pas le sens de l'organisation, c'est-à-dire de cette coordination spéciale des parties au tout qui est caractéristique du phénomène vital” (1913, p. 233). Daí porque, entre outros motivos, “nous ne lui serons jamais assez reconnaissants de ce qu'il a fait pour nous” (ibid., p. 237).

determinação da causa dos fenômenos, que são as condições que lhes desencadeiam: “todos os fenômenos, de qualquer ordem que sejam, existem virtualmente nas leis imutáveis da natureza, e ele se manifestam apenas uma vez que suas condições de existência são realizadas” (BERNARD, op. cit., p. 161).

Já é possível entrever o pano de fundo que permitirá que uma concepção exclusivamente quantitativa da patologia seja explorada, ou, mais ainda, torne-se modelo de racionalidade para as ciências biomédicas. Isso porque a cadeia causal na qual será possível reinscrever a etiologia de toda doença precisará recorrer à experimentação que determina o regime de alterações que configura as condições de emergência de cada quadro patológico.

Todo o movimento teórico do qual resulta a concepção de um método patológico, o qual Ribot contribui a consolidar e Pierre Janet lhe dá a forma mais acabada, consiste em pensar a patologia como uma própria experimentação da natureza, a qual varia, ela mesma, as condições que fazem com que os fenômenos patológicos apareçam. E nesse sentido, valeria para a psicologia fisiológica o mesmo que para a fisiologia, isto é, tanto nas patologias mentais o que está em jogo são alterações determinadas do meio interior psíquico do indivíduo. De onde decorrem várias complicações teórico-clínicas, afinal, um estado psicopatológico deve, deste ponto de vista, ser uma espécie de simétrico invertido do estado psíquico normal.

§2. É pensando também nesse tipo de identidade entre fenômenos patológicos e experimentação que Claire Marin pode tecer colocações como a de que “a filosofia parece ter se contentado de pensar a doença através de alguns quadros simplificadores” (MARIN, 2008, p. 13). Isso porque a doença apareceria recorrentemente ligada a dispositivos analógicos e metafóricos, como mero oposto da normalidade, simples disfunção ou desarranjo; o que significa, do ponto de vista filosófico, que a realidade da doença se esgotaria no fato de que ela aparece como algo

que chama um trabalho de restauração, de reconstrução, de reparação. Ela é pensada, não em sua realidade presente, mas em uma relação idealizada à saúde que é ao mesmo tempo um estado a ser aguardado e reencontrado. Mas o [estado] presente da doença, a experiência que ela constitui por si mesma, seus efeitos sobre o sujeito, permanecem desesperadamente silenciados. (MARIN, op. cit, p. 14)

Em certo sentido, a interrogação filosófica acerca do adoecer parece esvaziar-se frente,

por um lado, ao saber médico com sua gramática da cura, e por outro lado, ao discurso religioso com sua gestão simbólica do sofrimento. Mas as relações da filosofia com a medicina não são apenas da ordem da submissão, pois sendo uma prática eminentemente clínica, a intervenção médica está orientada por um princípio axiológico próprio, ainda que sua racionalização seja um fenômeno histórico bem circunscrito.

Michel Foucault buscou mostrar de maneira consistente como o processo histórico no bojo do qual tem lugar o nascimento da clínica envolve uma transformação no saber médico, que passa de uma referência prioritária à noção de saúde a uma regulação orientada pela noção de normalidade. Isso significa que a prática médica vai progressivamente deixando de se guiar por certas qualidades reconhecidas nos corpos saudáveis, como o vigor ou a flexibilidade, e passa a ter na anatomia e, sobretudo, na fisiologia ancoragem para estabelecer critérios de funcionamento orgânico normal ou patológico. Tal diáde, observa Foucault, adquire logo valor estruturante do espaço lógico no qual as ciências da vida vão forjar seus conceitos:

o prestígio das ciências da vida, no século XIX, o papel de modelo que desempenharam, sobretudo nas ciências do homem, está ligado originariamente não ao caráter compreensivo e transferível dos conceitos biológicos, mas ao fato de que esses conceitos estavam dispostos em um espaço cuja estrutura profunda respondia à oposição entre o sadio e o mórbido. Quando se falar da vida dos grupos e das sociedades, da vida da raça, ou mesmo da “vida psicológica”, não se pensará apenas na estrutura interna do *ser organizado*, mas na *bipolaridade médica do normal e do patológico*. (FOUCAULT, 1963, p. 38)

Cabe notar como a reconstrução arqueológica foucauldiana inverte uma perspectiva continuísta da história das ciências, pois documenta como o saber médico, longe de apenas se apoiar sobre os resultados das investigações da biologia, estabelece um espaço de inteligibilidade para os próprios conceitos desta. Com efeito, entre os princípios da “especialização primária” da doença está a forma da analogia, que ao definir essências, descortina a ordem racional das enfermidades: “quando se percebe uma semelhança, não se fixa simplesmente um sistema de referências cômodas e relativas; começa-se a decifrar a disposição inteligível das doenças” (id., *ibid.*, p. 6). Tal disposição será objeto dos esforços classificatórios dos tratados de nosologia, que seguirão o modelo básico estabelecido pela botânica, cujo aporte sistemático decisivo será encontrado na obra de Lineu. Ademais, uma enfermidade seria uma espécie natural no mesmo

sentido que cada espécie de ser vivo seria natural: em ambos os casos haveria uma essência definidora da espécie, que serviria de critério para diferenciá-la das demais. Desta feita, aquilo que aparece como perturbação à ordenação classificatória dos fenômenos não é a propriamente a manifestação concreta da doença enquanto tal, mas o doente, o indivíduo enfermo:

À pura essência nosológica, que fixa e esgota, sem deixar resíduo, o seu lugar na ordem das espécies, o doente acrescenta, como perturbações, suas disposições, sua idade, seu modo de vida e toda uma série de acontecimentos que figuram como acidentes em relação ao núcleo essencial. Para conhecer a verdade do fato patológico, o médico deve abstrair o doente. [...] Não é o patológico que funciona, com relação à vida, como uma *contranatureza*, mas o doente com relação à própria doença. (id., *ibid.*, p. 7)

O que Foucault aponta, entre outras coisas, é o processo pelo qual a doença se desacopla do doente, materializando-se nas instâncias anatômicas da cartografia corporal: tecidos, órgãos, e até mesmo elementos intracelulares, posteriormente. As vicissitudes de cada sujeito doente, inclusive suas queixas, são não apenas relegadas a um plano secundário, mas se mostram mesmo como empecilhos à prática médica, na medida em que realizam apenas imperfeitamente o adoecimento padrão.

Esse movimento de constituição da racionalidade médica encontra na obra de René Leriche uma formulação decisiva, como mostra Canguilhem ao citar passagens como: “se se quer definir a doença, é preciso a desumanizar” e “na doença o que há de menos importante, no fundo, é o homem” (LERICHE *apud* CANGUILHEM, NP, p. 53); para em seguida afirmar: “a doença se passa ao nível do tecido e, nesse sentido, é possível haver doença sem doente” (CANGUILHEM, *ibid.*, p. 53).

Há um posicionamento canguilhemiano contra esse tipo de concepção, e diversos são os elementos em jogo. Um deles é que a perspectiva lericheana inverte uma lógica própria à prática clínica. Pois Canguilhem enfatiza como

Houve sempre um momento em que, no final das contas, a atenção dos médicos foi atraída por certos sintomas, mesmo unicamente objetivos, por homens que se lamentavam de não serem normais, isto é, idênticos a seu passado, ou de sofrer. Se hoje o conhecimento da doença pelo médico pode prevenir a experiência da doença pelo doente, é porque antes este suscitou, chamou aquela. Assim, é sempre de direito, se não efetivamente de fato, [que é] porque há homens que se sentem doentes que há uma medicina, e não porque há médicos que os homens aprendem deles suas doenças. (NP, pp. 53-54)



Compreende-se porque, para Canguilhem, os riscos da normalização – na qual a medicina desempenha de fato um papel central<sup>133</sup> – passam pelo espaço aberto por uma concepção na qual faz sentido pensar que “a doença que jamais existiu na consciência do homem se coloca a existir na ciência do médico” (NP, p. 53). Se é possível, de fato, negar a anterioridade lógica da experiência do adoecer na constituição de quadros patológicos, as intervenções médicas extrapolam a dinâmica clínica – “atividade que se exerce na cabeceira do doente aleitado”, como resposta “ao apelo desse doente ou de sua família” (SINDING, 2004, p. 250), que se desdobra nos três tempos do diagnóstico, prognóstico e terapêutica – , e passam a medicalizar o próprio viver, patologizando condutas e tornando anormal toda anomalia. Daí que para a clínica deva valer o princípio “*qu'il n'y a rien dans la science qui n'ait d'abord apparue dans la conscience*” (CANGUILHEM, NP, p. 53).

Uma das implicações do reconhecimento da centralidade da experiência do adoecer sobre as ciências biomédicas é a rejeição da hegemonia do quantitativo como recurso explicativo dos fatores que constituem um estado patológico. Pois não é incomum o recurso à tese segundo a qual todo fenômeno patológico consistiria, em última instância, em um conjunto de alterações funcionais de ordem meramente quantitativa, como se a mensuração relevasse a essência da doença, o mecanismo ou o processo de sua constituição, e desse, ao mesmo tempo, a direção da cura: a reversão das variações das taxas. Deste ponto de vista, portanto, a distinção entre fisiologia e patologia é impossível de ser traçada com nitidez, como admitiam Claude Bernard – para quem “fisiologia e patologia se confundem e são uma só e mesma coisa” (*apud* CANGUILHEM, NP, p. 49) – e Leriche – o qual dizia que “da fisiologia à patologia não há limiar” (*apud* CANGUILHEM, NP, p. 55).

A essa tese, chamada de princípio de Broussais, Canguilhem opõe a irreduzibilidade do aspecto qualitativo da patologia, que o organismo vivencia como restrição de suas capacidades de ação. A melhor maneira de compreender tal irreduzibilidade decorre do caráter holista do patológico, isto é, o fato de que toda perturbação envolve o organismo como um todo.

---

133 “Nous devenons une société essentiellement articulée sur la norme. Ce qui implique un système de surveillance, de contrôle tout autre. Une visibilité incessante, une classification permanente des individus, une hiérarchisation, une qualification, l'établissement de limites, une mise en diagnostic. La norme devient le critère de partage des individus. Du moment que c'est bien une société de la norme qui est en train de se constituer, la médecine, en tant qu'elle est la science par excellence du normal et du pathologique, va être la science reine.” (Foucault, 1976, pp. 75-76)

Rejeitando a concepção quantitativista da doença Canguilhem rejeita também a visão da doença como mera alteração localizada em certa instância orgânica, pois “quando se qualifica de patológicos um sintoma ou um mecanismo funcional isolados, esquece-se que o que os torna patológicos é sua relação de inserção dentro da totalidade indivisível de um comportamento individual” (NP, p. 50). Não se trata simplesmente de negar a relevância das mensurações em fisiologia, mas de criticar o pressuposto explicativo determinista que reduz a doença a alterações quantitativas. O fato de que o trabalho de laboratório possa evidenciar processos pelos quais uma doença se desenvolve não destrói nem confere um caráter ilusório ao aspecto qualitativo da patologia. É o que Canguilhem deixa claro ao afirmar que

é perfeitamente ilegítimo sustentar que o estado patológico é, realmente e simplesmente, a variação para mais ou para menos do estado fisiológico. Ou este estado fisiológico é concebido como tendo, para o vivente, uma qualidade e um valor, e então é absurdo prolongar tal valor, idêntico a si mesmo sob suas variações, até um estado dito patológico cujo valor e qualidade fazem com os primeiros uma diferença e, no fundo, um contraste. Ou o que se entende por estado fisiológico é mero resumo de quantidades, sem valor biológico, simples fato ou sistema de fatos físicos e químicos, mas então tal estado não tem qualquer qualidade vital e não se lhe pode dizer nem são, nem normal, nem fisiológico. Normal e patológico não tem qualquer sentido ao nível no qual o objeto é decomposto em equilíbrios coloidais e em soluções ionizadas. (NP, p. 66)

É através da psiquiatria fenomenológica que o primado do quantitativo em medicina recebe uma de suas mais enfáticas contraposições. Ensaando uma justificativa para tal fato pela maior proximidade, em comparação a outras áreas da medicina, da psiquiatria com a filosofia, Canguilhem retoma os trabalhos de Blondel, Minkowski e Lagache para mostrar como eles concebiam as doenças mentais mais graves como implicando uma mudança radical na personalidade como um todo do sujeito. Os casos mais extremos de psicose, que Lagache classificava como “psicoses não compreensíveis”, com sua superabundância de produção delirante e alucinatória, ilustrava de maneira clara como o relato das vivências era de pouca fiabilidade se a estratégia de tratamento quisesse consistir apenas na reversibilidade do sintomas.

A disputa aqui é justamente contra o método patológico ribotiano segundo o qual, como vimos, a doença era concebida como uma experimentação da natureza, que resultava em disfuncionalidades pontuais, simetricamente equivalentes ao que seria o funcionamento normal.

Ora, tal simetria é dificilmente inteligível no contexto das patologias mentais, pois uma desorganização psíquica não parece em nenhum sentido relevante decorrer da mera inversão da organização supostamente normal, nem sequer pode ser delimitada a uma faculdade psicológica qualquer. Distúrbios psicóticos desafiam de maneira fundamental todo esse tipo de concepção da doença, e parecem requerer um outro quadro de inteligibilidade. Canguilhem expõe da seguinte maneira o que está em jogo:

Segundo Ribot, a doença, substituto espontâneo e metodologicamente equivalente da experimentação, atinge o inacessível, mas respeita a natureza dos elementos normais nos quais ela decompõe as funções psíquicas. A doença desorganiza mas não transforma, ela revela sem alterar. Lagache não admite a assimilação da doença a uma experimentação. Uma experimentação exige uma análise exaustiva das condições de existência do fenômeno e uma determinação rigorosa das condições que se deve variar para observar incidentes. Ora, em nenhum desses pontos a doença mental é comparável à experimentação. Pra começar, [diz Lagache] “nada é mais mal conhecido que as condições nas quais a natureza institui essas experiências, as doenças mentais: o começo de uma psicose escapa quase sempre ao médico, ao paciente, ao que lhe circunda [...]” Em seguida, [continua Lagache] “no fundo da ilusão que assimila o método patológico em psicologia ao método experimental, está a representação atomista e associacionista da vida mental, está a psicologia das faculdades”. Como não existe fatos psíquicos elementares separáveis, não se pode comparar os sintomas patológicos com os elementos da consciência normal, por tal razão um sintoma não tem sentido patológico senão no contexto clínico que exprime uma perturbação global. (CANGUILHEM, NP, p. 70)

Nesse sentido, talvez se possa compreender a operação que Canguilhem realiza como uma espécie de inversão no paradigma bernardiano que orienta a psicologia fisiológica, procurando mostrar como tais reflexões acerca da normalidade psíquica valem para a normalidade somática. Isso não significa permanecer no horizonte teórico que busca estabelecer leis gerais entre o mental e o fisiológico; ao contrário, busca posicionar-se, à época em que escreve, em favor de uma transposição das considerações críticas sobre os parâmetros de normalidade da vida psíquica para o âmbito da vida orgânica. O que esse trabalho sobre as enfermidades mentais permite evidenciar é qual o estatuto que as alterações patológicas assumem para o indivíduo. Essa é a dimensão fundamental que as explicações científicas quantitativas parecem sistematicamente perder de vista, devido ao tipo de abordagem ao qual

procedem. Pois do ponto de vista individual, há um *valor* em jogo: para além dos diversos conceitos de saúde ou doença que se pode adotar, há sempre por trás uma oposição entre valores negativos e valores positivos, entre estados indesejáveis ou desejáveis, entre uma condição fisiológica ou psíquica considerada, em alguma medida, como incapacitante ou nociva e uma condição que não restringe de maneira prejudicial o horizonte de ação do indivíduo.

§3. Já é possível perceber como o fenômeno patológico desempenha um papel decisivo na reflexão canguilhemiana acerca da vida. Pois sempre foi muito claro para ele que é a experiência do adoecer que, ao interpôr um desafio à consciência orgânica, torna presente a ela mesma, negativamente, sua dimensão normativa. No fundo, toda a obra canguilhemiana pode ser vista como o esforço de retirar todas as consequências filosóficas desse fundamento axiológico da vida, pois a vida consiste em larga medida na capacidade de cada vivente valorar, e a partir daí instituir suas normas próprias de ação.

Porque é a doença que descortina tal dimensão ao organismo? Em primeiro lugar, porque, repetindo o recorrente adágio lericheano, “a saúde é a vida no silêncio dos órgãos”. No estado normal está implicado um equilíbrio entre vivente e meio, e a ausência de qualquer perturbação nessa relação faz com o vivente siga com seu “gozo simples” da norma. É apenas quando confrontado com a doença, com as infrações às normas daí decorrentes, que há consciência da vida pelo risco da morte. Infração, neste caso, significa o obstáculo provoca pelo estado patológico sobre o organismo; é através dos obstáculos que a potência da vida se faz experienciar pelo vivente, como mostra Canguilhem ao afirmar que

A doença nos revela funções normais no momento preciso em que ela nos interdita o exercício. A doença está no princípio da atenção especulativa que a vida dedica à vida por intermédio do homem. Se a saúde é a vida no silêncio dos órgãos, não há, propriamente falando, ciência da saúde. A saúde é a inocência orgânica. Ela deve ser perdida, como toda inocência, para que um conhecimento seja possível. Ocorre na fisiologia o mesmo que em toda ciência, segundo Aristóteles, ela procede da admiração. Mas a admiração propriamente vital é a angústia suscitada pela doença. (CANGUILHEM, NP, p. 59)

Nesse ponto, Canguilhem recebe a influência decisiva do neurologista Kurt Goldstein. Este, ao se questionar sobre o que permitiria ao próprio doente julgar a diferença entre o estado

saudável e o adoecimento, afirma que “é precisamente porque o *conteúdo* [do funcionamento do organismo] *não é inicialmente objeto essencial de sua atenção* que tal distinção é possível” (1934, p. 344); quando tomado por uma enfermidade, a consciência desse estado está baseada “*sobre a constatação de um comportamento modificado de uma maneira característica, de um comportamento 'desordenado'*”; sobre a constatação de modos de reação que colocam em relevo o domínio das reações catastróficas.” (op. cit., pp. 344-345). É por isso que cabe insistir no aspecto de “ameaça” que o doente experimenta para com sua vida. Afinal, e este é ponto decisivo,

Está doente aparece então como uma perturbação do funcionamento do organismo, mesmo que as modificações do conteúdo desse funcionamento possam estar na origem de uma doença sem que necessariamente elas mesmas sejam estados da doença. Os signos da doença são a expressão das modificações ocorrentes nas relações, até aquele momento conformes à norma, do organismo e de seu ambiente; tais modificações vêm da modificação do organismo, e tudo o que era adequado para o organismo normal não o é mais para o organismo assim modificado. A doença é um abalo à existência; ela a coloca em perigo. É por esta razão que sua determinação exige como ponto de partida o *conceito de ser individual*. (GOLDSTEIN, op. cit., p. 345)

Com efeito, é possível encontrar na obra canguilhemiana uma noção bem estabelecida – embora bastante nuançada – de individualidade, intimamente articulada com as reflexões sobre o estatuto do patológico. Para tanto, cabe considerar que o adoecimento requer do indivíduo doente um certo isolamento – não que isso signifique um necessário afastamento do convívio social –, na medida em que convalescer implica a adoção de uma nova postura diante das atividades, já que é difícil para o doente ignorar as limitações que se lhe são impostas. Esse tempo de recuperação constitui para o indivíduo uma tomada de consciência de suas capacidades orgânicas e das exigências do meio. Daí que alguém cujo pensamento foi profundamente marcado pela experiência do patológico possa afirmar algo como:

O homem que jaz doente na cama talvez perceba que em geral está doente de seu ofício, de seus negócios ou de sua sociedade, e que por causa dessas coisas perdeu sua capacidade de reflexão sobre si mesmo: ele obtém esta sabedoria a partir do ócio que sua doença o obriga. (NIETZSCHE, 2000, §289)

Para Canguilhem, o que Nietzsche identifica no humano pode, de certa forma, ser extrapolado para todo vivente. Isso porque o que é colocado em questão pelo adoecer é a

atividade vital de valoração. É a própria individualidade orgânica que deve procurar, levando em conta seu estado em cada momento, as normas de funcionamento que lhe permitem agir naquele meio determinado. A própria possibilidade de manter-se em vida está em jogo na escolha biológica do que é valorado. Tal escolha comporta uma carga de experimentação, de exploração das capacidades vitais através de tentativas e erros, afinal os organismos acabam morrendo algum dia.

Assim, é importante notar como “a doença revela aquilo que faz com que o vivente seja um vivente, o esforço pelo qual todo indivíduo biológico busca manter-se em vida e aumentar sua própria potência. O aumento de sua potência de ser que se verifica em sua possível diminuição é sobretudo uma questão orgânica, fonte de individualização” (LE BLANC, 1998, p. 31). Que haja uma dinâmica cujo resultado é individualizante pode ser visto na insistência canguilhemiana sobre a descontinuidade entre estado normal e estado patológico. Correlata da distinção entre aspecto quantitativo e aspecto qualitativo da doença, a distinção entre continuidade e descontinuidade envolve justamente o problema da determinação do regime de alterações que marcam indelevelmente o advento do estado patológico. Há uma acoplagem de conceitos dando inteligibilidade ao paradigma quantitativo, através da passagem da homogeneidade das medidas fisiológicas à continuidade entre normal e patológico, passagem que envolve também a reversibilidade de um estado a outro, já que se trata de mera variação. Contudo,

a unidade e a continuidade buscadas pela ciência para definir os conceitos de normal e de patológico subsumindo a existência de um (a doença) sob a norma do outro (a saúde), através de variações quantitativas homogêneas e mensuráveis, não deve negligenciar a autenticidade e a especificidade do patológico. Fenômeno que é, portanto, menos interessante de definir como descontínuo que como outro, diferente, singular, como “um outro modo de portar-se [*allure*] da vida”. (PÉNISSON, 2008, p. 24)

A concepção canguilhemiana é, de fato, bem radical: “estar doente é verdadeiramente para o homem, viver uma outra vida, mesmo no sentido biológico da palavra” (NP, p. 49). É nessa direção, portanto, que se pode colocar em relevo um efeito individualizante no adoecer: aquilo que era mais próprio do vivente, seu modo de instituir para si normas vitais, de experimentar suas próprias potencialidades, é colocado em questão, é afrontado pela patologia.

Não que as normas sejam perdidas, mas trata-se de uma situação no qual as modalidades relacionais do indivíduo encontram-se problematizadas, pois suas normas de ação se mostram insuficientes em referência ao campo de ação que ele tinha antes, ou que ele reconhece em outros. Em outras palavras: “A doença, o estado patológico, não são perda de uma norma mas um modo de portar-se [*allure*] da vida regrado por normas vitalmente inferiores ou depreciadas, pelo fato que elas interditam ao vivente a participação ativa e facilitada, geradora de confiança e segurança, em um gênero de vida que era anteriormente o seu e que permanece permitido a outros.” (CANGUILHEM, 1965, pp. 166-167) De tal ponto de vista, enfim, não resulta incoerente que a patologia seja para o doente uma nova vida.

### *Filosofia biológica das normas*

*The differences between normality and abnormality are philosophically not as instructive as their fundamental unity*  
Stanley Cavell

§4. Jean Gayon aponta pelo três determinações que o problema da individualidade vai recebendo ao longo da obra de Canguilhem, isto é, três maneiras pelas quais o conceito de individualidade assume na filosofia canguilhemiana um papel estratégico: em um primeiro momento a individualidade é pensada sob uma perspectiva fundamentalmente axiológica; em seguida Canguilhem vai dedicar-se à questão da natureza ontológica do indivíduo; no terceiro momento o endereçamento da questão estará claramente implicado com as dificuldades epistemológicas da individualidade. No primeiro momento, que corresponde à tese de 1943<sup>134</sup>, a noção de individualidade aparece fortemente debitária do holismo orgânico sobre o qual Goldstein tanto insistia: “De fato, segundo nossa linha de conduta fundamental, não reconhecemos a existência de nada como 'apartado' ou 'de fora', mas consideramos sempre o organismo como um todo, no

---

134A tese de doutorado em medicina de Canguilhem, publicada em 1943, cujo título é *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, constitui a primeira parte do livro que, em 1966, foi publicado como *Le normal et le pathologique*, sendo a segunda parte formada por três capítulos, escritos entre 1963 e 1966, retomando e desenvolvendo melhor questões da tese, como indica o próprio nome do conjunto: *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique*.

qual cada delimitação é artificial e todo fenômeno uma expressão dessa totalidade” (op. cit., p. 374). O que aparece para Canguilhem como um ganho fundamental desse ponto de vista sobre o vivente é a possibilidade de dar sentido e concretude material, por assim dizer, à concepção de vida como polaridade dinâmica. Ou, o que é o mesmo mas de outro ponto de vista, o organismo goldsteiniano permite tomar a individualidade biológica sem os riscos das hipóteses clássicas das ciências da vida, que concebiam o indivíduo como instância de realização, mais ou menos adequada, da espécie. Logo, toda a novidade de Goldstein é a de permitir que cada vivente tenha um valor em si, por sua singularidade, e não seja julgado segundo as normas idealizadas ou estatísticas do que valeria como normal para uma espécie.

Assim, a variabilidade que torna única cada individualidade biológica é o melhor exemplo ao qual se pode recorrer para combater preconceitos metafísicos enraizados em nossas formas de pensar e de fazer ciência. O que permite também compreender melhor o sentido de partir do patológico para pensar o biológico enquanto tal: é que Canguilhem percebeu bem, seguindo ainda Goldstein, que toda concepção de normalidade deve estar referenciada em alguma norma que lhe dê sentido. Contudo, que tipo de norma poderia fornecer um parâmetro inequívoco de normalidade para um conjunto de indivíduos que, mesmo sendo da mesma espécie, guardam características próprias a cada um? Que tipo de desvio da norma pode contar como anormalidade, como patologia? Goldstein declarou não haver saída: “é-nos impossível a partir desse conceito [estatístico] de norma apreciar a 'normalidade' de um indivíduo em particular” (op. cit., p. 343); o mesmo vale para normas estabelecidas a partir de uma ideia de espécie – e, portanto, normas idealizadas. Fazendo a precisa indicação de que “o caráter ambíguo do conceito de doença resulta então do caráter ambíguo do conceito de norma” (op. cit., p. 343), a formulação goldsteiniana da resposta é enunciada em seguida:

para determinar uma doença, há apenas uma norma que pode ser suficiente; aquela que permite englobar toda a individualidade concreta, aquela que toma o indivíduo ele mesmo por medida: portanto, uma norma individual pessoal. Cada homem seria a medida de sua própria normalidade. (op. cit., p. 347)

Mas uma tal determinação do conceito de patologia não poderia deixar intocados os conceitos de saúde e de cura; e tais conceitos também permitem esclarecer a concepção de individualidade em questão. Afinal, o estado saudável também não pode ser caracterizado por



uma norma supra-individual imposta ao indivíduo de fora. Diante disso, resta pensar que a saúde consista não na fidelidade rígida a uma norma qualquer, mas na própria capacidade de instituir as normas a partir das exigências impostas pelo meio em que o indivíduo vive, ou, melhor colocado, não tanto o apego a uma norma que pareça eficaz ou útil em determinado momento, mas a possibilidade de mudar de normas caso necessário, de modular as próprias relações com o ambiente, dinamizando os parâmetros valorativos que orientam inclusive o funcionamento orgânico. “A saúde é precisamente, e principalmente no homem, uma certa latitude, um certo jogo de normas da vida e do comportamento. [...] O homem só é verdadeiramente saudável quando é capaz de várias normas, quando ele é mais que normal. A medida da saúde é uma certa capacidade de superar crises orgânicas para instaurar uma nova ordem fisiológica diferente da antiga.” (CANGUILHEM, 1965, p. 167)

Esse ponto é fundamental porque não é apenas negativamente, pelo desafio que a patologia representa, que ocorre individualização. O efeito individuante é produto do próprio movimento disso que Goldstein, referindo-se ao vivente, chamava de “montagem de potências” [*assemblage de puissances*]<sup>135</sup>, dos esforços reiterados de manutenção da existência. Na seguinte passagem Canguilhem consegue colocar de maneira muito clara, embora se referindo mais particularmente ao ser humano, o cerne da questão:

O homem não se esquiva diante dos problemas que lhe colocam as sublevações por vezes súbitas de seus hábitos, mesmo psicologicamente falando; ele misura sua saúde à sua capacidade de superar as crises orgânicas para instaurar uma nova ordem. O homem sente-se em boa saúde – que é a saúde – apenas quando se sente mais que normal – isto é, adaptado ao meio e às suas exigências –, mas normativo, capaz de seguir novas normas de vida. [...] A saúde é uma maneira de abordar a existência sentindo-se dela não apenas possessor ou portador, mas também, segundo a necessidade, criador de valor, instaurador de normas vitais. (NP, pp. 132-134)

Fica nítida nessa colocação a atividade valorativa do ser vivo, a referencialidade individual da posição de valor implicada em toda forma de vida. Pois sem isso fica ininteligível, por exemplo, que um vivente possa diferenciar alimento de excremento, ou ainda que ele possa privilegiar certo tipo de objeto, lugar, circunstância. E é por isso que Gayon atribui um fundamento axiológico ao conceito canguilhemiano de individualidade nesse momento de sua

---

135Cf. GOLDSTEIN, op. cit., p. 328.

obra. Mas a axiologia não se restringe a esse momento, ou seja, Gayon mostra a permanência do caráter axiológico do indivíduo mesmo quando Canguilhem, mais tarde, colocará em relevo outros aspectos ou determinações da individualidade, pois “um ser vivente, na medida em que está imerso em um ambiente, é um ser que confere sentido e valor ao que o circunda em função de sua necessidade” (GAYON, 2000, p. 32). Cabe reconhecer, assim, que o solo ontológico do indivíduo vivente e seu alcance epistemológico serão, em larga medida, derivativos desse elemento primordial da vida que é sua projetividade valorativa.

§5. A melhor maneira de compreender a centralidade do conceito de normatividade vital (ou “normatividade biológica”, como Canguilhem por vezes refere-se ao conceito) é começar pela defesa contra uma crítica que o próprio autor adianta-se em pensar: a de que atribuir uma atividade valorativa a qualquer organismo consiste no fundo em uma forma astuta de antropomorfização de toda a esfera biológica. Isso porque a fala sobre valores deveria estar limitada a um tipo de ser cujas capacidades de apreciação subjetiva e cognitiva o levassem a orientar sua ação pelo reconhecimento (explícito ou explicitável) de um princípio como justo ou adequado. Em outras palavras, o que está em jogo é a visão de que valor é o fundamento próprio da moral, que por sua vez é um dos critérios mais recorrentes de distinção entre humanidade e animalidade; nesse sentido a valoração seria vista como tipicamente ou exclusivamente humana.

É fundamentalmente essa uma das lições que Canguilhem retira de Nietzsche, para quem era importante afirmar não apenas que os valores humanos supostamente universais são historicamente contingentes, como a própria valoração humana é somente uma perspectiva valorativa, e não uma apreensão do valor, ou da valoração enquanto tal. Daí que a noção canguilhemiana de vida como polaridade dinâmica possa ser lida como “uma retomada do liame, formulado por Nietzsche, entre *vida* e *valor*” (STIEGLER, 2000, p. 86).

Canguilhem enuncia nos seguintes termos sua concepção de normatividade:

o fato, para um vivente, de reagir através de uma doença a uma lesão, a uma infestação, a uma anarquia funcional traduz o fato fundamental de que a vida não é indiferente às condições nas quais ela é possível, que a vida é polaridade e por isso mesmo posição inconsciente de valor, em resumo, que a vida é de fato um atividade normativa. Por *normativo* entende-se em filosofia todo juízo que aprecia ou qualifica um fato relativamente a uma norma, mas tal modo de juízo é, no fundo,

subordinado àquele que institui as normas. No sentido pleno da palavra, normativo é aquele que institui normas. E é nesse sentido que propomos de falar de uma normatividade biológica. Acreditamos ser tão vigilantes que qualquer um com relação à propensão de cair no antropomorfismo. Não atribuímos às normas vitais um conteúdo humano, mas nos questionamos como a normatividade essencial à consciência humana se explicaria se ela não estivesse de alguma maneira em germe na vida. (NP, p. 77)

Para Canguilhem, valorar é uma modalidade fundamental de relação<sup>136</sup>, um tipo de relação que enfatiza a visibilidade da não indiferença entre os termos, isto é, uma relação na qual há um engajamento existencial do vivente. É a partir desse comprometimento do vivente com sua vida que a ideia de normatividade ganha sentido, pois o vivente não pode declinar de uma implicação vital com o meio que o cerca sem que isso resulte em seu esvaecimento. Um vivente não poderia, no seu trato com o mundo, limitar-se a uma dinâmica de constatações fatuais desimplicadas de um ponto de referência; sem valorar, avaliar segundo uma norma, não é possível tornar inteligível modo algum de vida, pois “viver é, mesmo para uma ameba, preferir e excluir” (NP, p. 84).

Esse tipo de reflexão dá ensejo para retomar uma digressão etimológica que é crucial para o argumento de Canguilhem. Trata-se do deslize que permitiu que anormal fosse usado como adjetivo para o substantivo anomalia,<sup>137</sup> com as devidas consequências para o pensamento biológico, pois o que está em jogo é o papel atribuído às diferenças e peculiaridades idiossincráticas de cada individualidade. Nesse sentido, é importante notar o significado etimológico do termo grego ἀνωμαλία em sua acepção originária: irregularidade, desigualdade que remete a algo rugoso, acidentado, como quando se descreve uma superfície nuançada; de onde resulta que o adjetivo pertinente seja ἀνωμάλως, anômalo [em francês, *anomal*].<sup>138</sup> Por outro lado o termo anormal vem do latim *norma*, que traduz o grego νόμος, que significa lei, regra, e do qual derivam ἄνομος e ἀνομία, ausência de lei. Assim, comenta Canguilhem, “em

136“L'intérêt de cette notion [de norme] n'est pas de résoudre les difficultés propres à la notion d'état de santé complète en mettant en scène la substitution pure et simple de la norme à l'existence. Son intérêt est d'indiquer que qui dit *norme* dit *relation à et modification de l'existence*. Que la santé ne soit pas un état ne signifie pas que « la santé soit un concept vide » [NP, p. 41]. La norme est donc un concept relatif au sens d'une mise en relation et c'est un concept qui introduit dans l'existence des modes d'être; c'est donc un concept à effet modal.” (BENMAKHOULOUF, 2000, p. 65)

137Canguilhem remete, p. ex., ao *Dictionnaire de médecine*, de Littré e Robin.

138“Une anomalie, c'est étymologiquement une inégalité, une différence de niveau. L'anomal c'est simplement le différent.” (CANGUILHEM, 1965, p. 160)

todo rigor semântico, anomalia designa um fato, é um termo descritivo, enquanto que anormal implica referência a um valor, é um termo descritivo, normativo” (NP, p. 81). Confundir essas duas funções lógicas tem implicações para o estatuto da noção mesma de variabilidade nas ciências da vida: pois aquilo que representa uma mera particularidade orgânica, desnível com relação a uma maioria – um desvio estatístico –, recebe uma valoração negativa, como se ela, por si só, resultasse de uma disfuncionalidade com relação ao tipo específico. Mas tal valoração só pode ser decorrente de uma consciência individual que experimenta a manifestação anômala como obstáculo às capacidades normativas que se exercem através das funções orgânicas, por exemplo. Todo o interesse teórico que as ciências podem ter pelas anomalias – que, de fato, dá origem a essa curiosa ciência da teratologia no séc. XIX – só concerne o patológico de maneira derivativa, através da referência ao caráter nocivo que as alterações causam para o vivente. Por isso Canguilhem insiste que anomalias só podem ser consideradas como anormalidades através do sentido patológico que lhe confere a normatividade biológica individual, pois

A anomalia é o fato de variação individual que impede dois seres de poder se substituir um ao outro de maneira completa. Ela ilustra na ordem biológica o princípio leibniziano dos indiscerníveis. Mas diversidade não é doença. O *anômalo* não é o patológico. Patológico implica *pathos*, sentimento direto e concreto de sofrimento e impotência, sentimento de vida contrariada. Mas o patológico é sim o anormal. (NP, p. 85)

Para apoiar sua tese Canguilhem analisa com minúcia os tipos de desvio que caracterizam as alterações anômalas e as patológicas. Ele nota que as primeiras estão vinculadas as mudanças referenciadas espacialmente, segundo um conjunto de indivíduos considerados; já as segundas emergem – de maneira paradigmática – temporalmente, quando um estado orgânico sucessivo é valorado como restritivo ou nocivo por referência a estados anteriores. O que permite perceber que “o próprio da doença é de vir interromper um curso, de ser propriamente crítica. [...] Então, fica-se doente não somente em referência aos outros, mas em relação a si” (NP, pp. 86-87).

O sentido relevante de normalidade, portanto, só pode tornar-se apreensível sobre o pano de fundo dessas distinções. Afinal, o juízo acerca do caráter normal ou anormal de um estado ou condição orgânica deve levar em conta as capacidades normativas da individualidade vivente, e tais capacidades são criadas, forjadas, experimentadas através dos modos de relação

entre indivíduo e meio. Por isso não faz sentido um juízo acerca da anormalidade tendo como base normas estabelecidas ou impostas de fora dessa relação fundamental. Ademais, tudo o que viver exige é uma não fixidez com relação à atividade normativa, pois isso significaria restringir as modalidades relacionais do organismo, o que o tornaria extremamente vulnerável às variações do meio. Como a estabilidade do meio jamais é garantida, mesmo para espécies que nele intervêm tecnicamente de maneira mais radical, é essencial a capacidade de instaurar novas normas. Percebe-se, então, porque a vida não pode se resolver no enquadre restrito do esquema adaptacionista: viver envolve um aspecto impositivo de superar impotências, de resolução das problemáticas que se lhe apresentam. “Ora, viver, já para o animal, e em sentido mais forte para o homem, não é somente vegetar e se conservar, é afrontar os riscos e triunfar.” (CANGUILHEM, 1965, p. 167) Esse ponto é importante justamente porque rejeita a visão da normalidade como mera ausência de patologia. Assim, para Canguilhem, a normalidade não reside na evitação do estado patológico, mas precisamente na capacidade de superá-lo, no momento em que o organismo, desafiado, encontra uma resolução na capacidade de conferir a si mesmo novas normas de ação:

Não há fato normal ou patológico em si. A anomalia ou a mutação não são, nelas mesmas, patológicas. Elas exprimem outras normas de vida possíveis. Se estas normas são inferiores, quanto à estabilidade, à fecundidade, à variabilidade da vida, às normas específicas anteriores, elas serão ditas patológicas. Se tais normas se revelam, eventualmente, no mesmo meio equivalentes, ou em um outro meio superiores, elas serão ditas normais. Sua normalidade virá de sua normatividade. O patológico não é a ausência de norma biológica, é uma outra norma, mas comparativamente repudiada pela vida. (NP, p. 91)

Se a consciência orgânica das potencialidades normativas surge apenas quando as mesmas são colocadas à prova, é necessário ao mesmo tempo insistir que caráter normativo do estado patológico, pois o indivíduo permanece aí ainda com capacidade normativa, embora as normas a que ele recorra sejam qualitativamente inferiores, menos eficazes em assegurar um campo de condutas adequado com relação a determinados fatores do meio. A etimologia, portanto, não deve ser tomada de maneira rígida: anormal, nas ciências médicas e biológicas, não implica uma ausência de normas, mas uma restrição da potencialidade normativa; a ausência de normas, ou anomia, levando ao extremo, seria a morte, o estado apático por excelência, pois sem qualquer

vínculo com o meio. É significativo, portanto, encontrar um liame profundo entre νόμος e πάθος, cada qual representando um aspecto da relação do vivente com seu meio: a dimensão *páthica* está ligada à passividade, à receptividade, à abertura da vida para aquilo diante do qual ela constitui uma polaridade dinâmica, o meio; por outro lado, a dimensão *nômica* [normativa] é constituída pelo aporte que o organismo traz ao meio, o modo como a totalidade orgânica agencia-se através de normas de comportamento no meio em que está. É esse um dos sentidos que se pode dar à afirmação canguilhemiana segundo a qual “en toute rigueur, « pathologique » est le contraire vital de « sain » et non le contradictoire logique de normal” (1965, p. 166). Entretanto, parece-nos, não apenas o patológico não contradiz o normativo, mas ambos aparecem como duas dimensões de um mesmo fenômeno fundamental: a abertura para o exterior, que tanto coloca cada individualidade biológica, em certa medida, à mercê do meio, quanto lhe permite desempenhar uma conduta normativamente orientada.

Assim, ao seguir o rastro do normativo através do patológico, Canguilhem, “continuando a situar a gênese da norma nas forças vitais, [...] sustentava que ela não podia se constituir fora da contemplação de sua própria negatividade” (ROUDINESCO, 1998, p. 39). Mas tal contemplação não permite ao vivente um retorno simples às normas anteriores, pois tal recuo só faz sentido dentro da concepção quantitativista da patologia, da qual já vimos os problemas. Do ponto de da relação da individualidade com suas capacidades normativas próprias, tal reversibilidade carece de sentido, pois não está em jogo a mera conformação de uma taxa fisiológica a um padrão estatístico, e sim as potencialidades orgânicas em suas relações com o meio. É tendo isso em vista que Canguilhem afirma, muito claramente, que “em todo caso, cura alguma é retorno à inocência biológica. Curar é dar-se novas normas de vida, por vezes superiores às antigas. Há uma irreversibilidade da normatividade biológica.” (NP, p. 156) Irreversibilidade esta, cabe notar, que, pelo seu caráter de movimento criativo continuado de invenção normativa diante das eventualidades do meio, converge com aquilo que Nietzsche chamava de *Selbstüberwindung*: uma vida que supera a si mesma pela instauração de novos valores, uma vida que é formação de novas formas.<sup>139</sup>

§6. Conquanto haja uma influência decisiva do bergsonismo em momentos diversos do

---

139Cf. STIEGLER, 2000, p. 90 e 2001, pp. 45-50.

pensamento canguilhemiano – influência esta nem sempre pontuada ou admitida, e cujo mapeamento detalhado ainda está por ser feito –, o aspecto mais marcadamente vitalista deste pensamento está menos na presença de algum conceito desempenhando o papel ontológico atribuído à noção de *élan vital*, que no modo como, para Canguilhem, individualidades biológicas são forjadas a partir das modalidades relacionais do vivente para com seu meio.

Com efeito, uma genealogia da categoria de meio mostra que tal noção foi importada nas pesquisas biológicas a partir da mecânica newtoniana, embora o próprio Newton não tenha usado tal termo; ele falava de um fluído, o éter. Tal fluído seria o intermediário entre dois corpos, seu meio, o *medium* de ação das forças. Canguilhem nota que a noção de meio tem um caráter essencialmente relativo aqui, algo *entre* centros de referência. O meio tende a perder seu aspecto relativo na medida em que se considera apenas sua função de transmissão, passando a ser como uma realidade em si, algo absoluto com uma modalidade própria de descrição, as leis físicas. E é com esse conteúdo mecanicista – já que trata-se de explicar o movimento dos corpos – que a categoria de meio será incorporada na biologia da passagem do século XVIII para o XIX, cujo prestígio para uma certa concepção científica baseava-se na consideração de que “o meio é verdadeiramente um puro sistema de relações sem suportes. [...] O meio torna-se um instrumento universal de dissolução de sínteses individualizadas no anonimato de elementos e movimentos universais.” (CANGUILHEM, 1965, p. 134)

Tal transformação do conceito de meio seria irrepreensível caso sua a importação para as ciências da vida não ocorresse de maneira pouco crítica. Pois se as variáveis geofísicas do meio – pressão atmosférica, umidade, temperatura, etc. – servirão para compor as equações que permitiriam explicar as características e vicissitudes das formas viventes, a dimensão qualitativa do organismo, sua atividade propriamente qualitativa, é reduzida a um conjunto de medidas, os problemas biológicos reduzem-se a cálculos matemáticos. Disto, em parte, resulta uma persistente ideia, em cuja crítica Canguilhem insiste ao longo de toda a sua obra: a de que organismos são função e produto de fatores ambientais, de maneira que o modo como um conjunto de variáveis ambientais se configura implicaria o desenvolvimento de certa forma de vida. Que uma certa retórica da sobrevivência do melhor adaptado, inspirada em certa leitura bastante discutível de Darwin, tenha exercido enorme influência em diversas áreas da ciência, consiste, segundo Canguilhem, apenas em um desenvolvimento da ideia de que fatores

ambientais determinam formas de vida. Tanto extensa é a influência dessa ideologia científica que, de Montesquieu e Humboldt a Watson e B. F. Skinner<sup>140</sup>, é possível verificar diferentes tentativas de dar eficácia e legitimidade à ideia, na descrição canguilhemiana, de que

O meio encontra-se investido de todos os poderes em relação aos indivíduos; sua potência domina e até mesmo abole aquela da hereditariedade e da constituição genética. O meio sendo dado, o organismo não se dá nada que em realidade não tenha recebido. A situação do vivente, seu estar no mundo, é uma condição, ou mais exatamente, é um condicionamento. (ibid., p. 140)

Entretanto, diante de uma descrição puramente físico-química ou formalizada dos fatores ambientais, Canguilhem enfatiza que “se pode e se deve perguntar onde está o vivente” (ibid., p. 141). Trata-se de insistir que, biologicamente falando, há uma perspectiva irreduzível de cada vivente como centro de referência e de organização do meio no qual se vive. Daí que ao se questionar pelas relações do vivente com seu meio, o pronome possessivo não seja mero recurso teórico: no sentido descritivo que importa ressaltar aqui, meios são constituídos. Mas é preciso compreender bem o que quer dizer tal afirmação, pois que o se trata de colocar em relevo é que toda a descrição que a física tem possibilidade de dar do meio físico não contradiz o fato de que o meio pode receber outros qualificativos (por exemplo, meio geográfico vs. meio comportamental, segundo a distinção gestaltista à qual Canguilhem remete<sup>141</sup>), e que a descrição física não esgota as descrições possíveis do meio, nem assume um caráter mais básico ou fundamental do ponto de vista de cada organismo. Ademais, o que a descrição física não consegue alcançar é justamente a perspectiva da individualidade orgânica que consolida-se enquanto um centro de referência, constituindo para si um campo de ação a partir de sua soberania valorativa.

Canguilhem apropria-se massivamente de concepções derivadas de uma leitura atenta das obras do zoologista, considerado uma espécie de fundador dos estudos ecologia, Jakob von Uexküll. A distinção entre *Welt* e *Umwelt*, que tem um estatuto crucial tanto na própria obra uexkülliana quanto na articulação canguilhemiana, é prenhe de consequências, uma vez que está em jogo a distinção entre a noção de mundo, entendida – como em grande parte do discurso filosófico – de maneira um tanto vaga como a esfera da realidade objetiva, e a noção de meio, que equivale ao recorte ambiental que cada vivente faz, e que constitui seu “meio

---

140Para um panorama das críticas canguilhemianas à psicologia, cf. BRAUNSTEIN, 2007.

141Cf. CANGUILHEM, 1965, p. 143. A distinção é retirada da obra de KOFFKA (cf. 1935, pp. 27ss.)



comportamental”, para retomar o sintagma koffkiano. Agamben avalia bem o alcance da ruptura da distinção uexkülliana:

Onde a ciência clássica via um único mundo, que compreendia em si todas as espécies viventes hierarquicamente ordenadas, das mais elementares formas até os organismos superiores, Uexküll supõe uma infinita variedade de mundos perceptivos, todos igualmente perfeitos e coligados entre si como em uma partitura musical gigantesca, e todavia, incomunicáveis e reciprocamente exclusivos [...]. (2002, p. 45)<sup>142</sup>

O aspecto mais determinante da distinção consiste no caráter significativo da relação entre o indivíduo e seu *Umwelt*, isto é, no fato de que o *Umwelt* é um *Welt* recoberto por uma teia valorativa singular que dota objetos e eventos de significado. Com efeito, Uexküll elabora uma verdadeira *Bedeutungslehre*<sup>143</sup> para dar conta teoreticamente do que se passa entre vivente e meio. Canguilhem enfatiza a significatividade aí em jogo:

O meio de comportamento próprio (*Umwelt*), para o vivente, é um conjunto de excitações tendo valor e significação de sinais. Para agir sobre um vivente, não é suficiente que a excitação física seja produzida, é necessário que ela seja notada. Em consequência, na medida em que age sobre o vivente, ela [a excitação física] pressupõe a orientação de seu interesse, ela não procede do objeto, mas do vivente. É preciso, dito de outra forma, para que seja eficaz, que ela seja antecipada por uma atitude do sujeito. Se o vivente não procura, ele nada recebe. Um vivente não é uma máquina que responde por movimentos a excitações, é um maquinista que responde a sinais por operações. [...] A questão é que da exuberância do meio físico, enquanto produtor de excitações cujo número é teoricamente ilimitado, o animal não retém senão alguns sinais (*Merkmale*). (ibid., pp. 144-145)

Canguilhem sugere uma aproximação entre Uexküll e Goldstein pela via do modo como este concebia a relação vivente-meio através da imagem de um “debate” [*Auseinandersetzung*]. A

---

142Ainda sobre a influência de von Uexküll para a filosofia, Agamben afirma: “Le indagini di Uexküll sull'ambiente animale sono contemporanee tanto della fisica quantistica che delle avanguardie artistiche. Come queste, esse esprimono l'abbandono senza riserve di ogni prospettiva antropocentrica nelle scienze della vita e la radicale disumanizzazione dell'immagine della natura (non deve sorprendere, pertanto, che esse esercitassero una forte influenza tanto sul filosofo del Novecento che si è maggiormente sforzato di separare l'uomo dal vivente – Heidegger – che su quello – Gilles Deleuze – che ha cercato di pensare l'animale in modo assolutamente non antropomorfo).” (AGAMBEN, 2002, pp. 44-45) Tal registro parece importante, pois também Canguilhem pode ser colocado nesse contexto de abandono do antropomorfismo. Ademais, em se reconhecendo um profundo liame entre antropomorfismo e humanismo, é possível encontrar em GAYON (cf. 1999, pp. 32-34) e PROCHIANTZ (cf. 1999, pp. 46-48) indicações de anti-humanismo em Canguilhem.

143Cf. UEXKÜLL, 1965, p. 91ss.

escolha do termo não é gratuita, pois importa ressaltar como as trocas com o meio transportam uma carga de sentido que é necessário suportar para tornar inteligível não apenas que o vivente não é indiferente aos traços do ambiente, mas que ele tampouco é passivo. Um debate não é uma mera troca de mensagens, e sim um regime de comunicação que implica a convicção dos participantes em suas posições, e que carrega expectativas de que o próprio ponto de vista seja reconhecido como digno de consideração, válido, legítimo. Logo, a imagem fica falseada se reduzida à transmissão desimplicada de informações. Porém, a analogia com o debate também quer contrapor uma imagem corrente que exacerba o caráter agonístico da luta pela sobrevivência em favor da imagem de um vivente que se impõe sobre o meio, já que

Essa relação [vivente-meio] não consiste essencialmente, como se poderia acreditar, em uma luta, em uma oposição. Isso concerne o estado patológico. Uma vida que se afirma contra é uma vida já ameaçada. [...] Uma vida sã, uma vida confiante em sua existência, em seus valores, é uma vida em flexão, uma vida em maleabilidade [*souplesse*], quase em brandura [*douceur*]. A situação do vivente comandado de fora pelo meio é o que Goldstein toma como o tipo mesmo da situação catastrófica. É a situação do vivente em laboratório. (ibid., pp. 146-147)

Todo o problema consiste em essencializar a vida a partir de uma dinâmica de funcionamento particular, própria de certos momentos críticos que exigem do vivente um esforço suplementar, pois sua vida está posta à prova. Mas viver não consiste apenas nessa postura reativa de colocar-se diante de um meio no esforço de preservação da vida. Sim, exagerar o apego à autopreservação é colher apenas o aspecto negativo, no sentido nietzscheano, da vida: é, do jogo de forças que caracteriza o viver, ressaltar somente aquelas que obedecem, pois restritas aos riscos que o ambiente oferece. A dimensão autoconfiante da vida – o que no léxico nietzscheano chamaríamos “vontade de potência” – torna visíveis as forças ativas, apreensíveis pela perspectiva irredutível da individualidade vivente normativa, que se torna dominante no momento mesmo em que exhibe sua flexibilidade, sua plasticidade<sup>144</sup>, pois recorre a, ou institui, uma norma superior (não com relação a um observador externo, mas relativa aos valores imanentes à própria vida).

---

144“La volonté de puissance comme principe ne supprime pas le hasard, mais l'implique au contraire, parce qu'elle n'aurait sans lui ni plasticité, ni métamorphose. Le hasard est la mise en rapport des forces; la volonté de puissance, le principe déterminant de ce rapport.” (DELEUZE, 1962, pp. 59-60)

No entanto, chegar a supor algo como um regime de docilidade entre vivente e meio é algo que parece ir contra toda imagem viável dessa relação. Não obstante, é possível buscar dar consequência ao recurso a tal terminologia através da remissão propícia à Bergson, para quem o cerne da relação deve ser pensado a partir do confronto da vida com a matéria. E nesse sentido é necessário ir além das modalidades que opõem determinismo a indeterminismo, como se a matéria fosse mero obstáculo ao devir vital, puro elemento de caducidade que limita as infinitas possibilidades criativas da vida. Ora, Bergson entende que o esforço que a matéria exige da vida é indispensável à vida: esta nada seria sem a resistência material. De onde seria possível extrair uma consistente ontologia bergsoniana da plasticidade<sup>145</sup>, na medida em que a originalidade do vital reside justamente na sua capacidade de “relaxar” o rigor determinista do material<sup>146</sup>, explorando a própria deformabilidade deste, seu caráter torcível, e daí regozijar-se dos triunfos resultantes desse esforço; pois:

O esforço é penoso, mas é também precioso, mais precioso ainda que a obra à qual chega, pois que, graças a ele, tirou-se de si mais do que ali havia, alçou-se por sobre si mesmo. Ora, esse esforço não teria sido possível sem a matéria: pela resistência que ela opõe e pela docilidade à qual nós a podemos levar, ela é ao mesmo tempo obstáculo, instrumento e estimulante; ele põe à prova nossa força, guarda dela a impressão e a chama à intensificação. [...] O prazer não é senão um artifício imaginado pela natureza para obter do ser vivo a conservação da vida; ele não indica a direção na qual a vida é lançada. Mas a alegria [*joie*] anuncia sempre que a vida conseguiu, que ela ganhou terreno, que a alcançou uma vitória: toda grande alegria tem um aspecto triunfal. (BERGSON, 1919, pp. 23-24)

Dessa formulação, em certo sentido, importaria menos, para o pensamento canguilhemiano, a economia dos afetos aí subjacente do que a dinâmica de operações que tem como efeito mais significativo o processo de individuação. Se uma porção de matéria é capaz de ordenar-se configurando um pólo referencial, não parece descabido atribuir um estatuto de individualidade a tal ser. O que é tanto mais nítido quanto mais se esteja sensível a notar a dimensão criativa e

---

145Sobre plasticidade em Bergson, cf. LEMOINE, 2004, que dedica-se mais à dimensão da duração – embora não deixe de notar que a plasticidade do espírito está vinculada à plasticidade da vida (p. 112). Além disso, Malabou também reconhece que se pode encontrar em Bergson tal categoria, ao afirmar: “C'est l'un des grands mérites de Bergson que d'avoir montré que tout mouvement vital était plastique, c'est-à-dire procédait d'une explosion et d'une création à la fois. C'est seulement en fabriquant des explosifs que la vie donne forme à sa propre liberté, c'est-à-dire qu'elle se détourne du pur déterminisme génétique.” (2004, p. 147)

146Cf. BERGSON, 1911, p. 13.

normativa<sup>147</sup> do esforço individuante da vida, ao seu modo de engendrar singularidades. Sensibilidade que desempenha um papel epistemológico fundamental na biologia<sup>148</sup>, ciência para a qual Canguilhem endereça a exigência, ou melhor, a incontornabilidade de uma concepção da vida como a que se extrai de citações como esta:

Goldstein diz que “o sentido de um organismo é seu ser”; nós podemos dizer que o ser do organismo é seu sentido. Claro, a análise físico-química do vivente pode e deve ser feita. Ela tem seu sentido teórico e prático. Mas ela constitui um capítulo da física. Resta tudo a fazer em biologia. A biologia deve então, desde o início, tomar o vivente por um ser significativo, e a individualidade, não por um objeto, mas por um caráter na ordem dos valores. Viver é irradiar, é organizar o meio a partir de um centro de referência que não pode, ele mesmo, ser referido sem perder sua significação original. (CANGUILHEM, 1965, p. 147)

§7. Se Braunstein se autoriza a afirmar que “essa teoria do 'debate' com o meio parece poder fornecer a Canguilhem as bases para uma nova teoria da subjetividade” (2007, p. 88), é porque o próprio Canguilhem faz considerações como esta: “devemos conceber na raiz dessa organização do *Umwelt* animal uma subjetividade análoga àquela que somos levados a considerar na raiz do *Umwelt* humano” (1965, p. 145).

Novamente, não há porquê sacar rapidamente a acusação de antropomorfismo, pois quem diz analogia, não diz identidade ou equivalência. Antes, trata-se de um movimento conceitual que visa tornar apreensível em que medida há uma gênese ou um enraizamento do subjetivo na ordem vital. A insistência canguilhemiana sobre a polaridade dinâmica da vida enquanto atividade de valoração de traços do meio anuncia justamente o movimento teórico que concebe o modo de portar-se de um organismo como uma espécie de subjetividade. O melhor índice desse posicionamento teórico é a atenção que Debru chama sobre o papel estratégico que o uso recorrente do termo *allure* tem nas reflexões de Canguilhem: um termo que vem de um contexto lexical que remete fortemente ao caráter qualitativo das situações descritas, em

---

147Para uma aproximação entre o conceito bergsoniano de criação e o canguilhemiano de normatividade, sem descuidar da pontuação de suas diferenças, cf. LE BLANC, 2004, particularmente pp. 493ss.

148“Le singulier joue son rôle épistémologique non pas en se proposant lui-même pour être généralisé, mais en obligeant à la critique de la généralité antérieure par rapport à quoi il se singularise. Le singulier acquiert une valeur scientifique quand il cesse d'être tenu pour une variété spectaculaire et qu'il accède au statut de variation exemplaire.” (CANGUILHEM, 1962, p. 219)

oposição, por exemplo, à palavra comportamento, vinculada a um tipo de análise da conduta reconhecidamente reducionista. Assim, se *allure* pode ser compreendido como “um regime de funcionamento, um dinamismo estabilizado” (DEBRU, 1993, p.111), é porque há uma individualidade irreduzível que referencia qualitativamente tal funcionamento, cujas características particulares guardam uma profunda semelhança para com os traços de personalidade para os quais muitas vezes se aponta com o termo subjetividade.

Não é fácil decidir se Canguilhem estaria disposto a endossar a tese de Ruyer segundo a qual toda forma natural implica já, por si mesma, uma subjetividade, mas certamente ele se sentiria confortável com a noção de uma subjetividade *sem sujeito*<sup>149</sup>. É claro que “sem sujeito” neste caso remete a uma concepção específica de sujeito: autofundado em suas capacidades racionais, transparente a si mesmo em sua consciência discursiva, próximo do que se chama comumente de subjetividade cartesiana, tendo em vista uma leitura substancialista da formulação do Cogito. Porém, quase ao mesmo tempo em que constata que “não há evidentemente qualquer doutrina do sujeito na obra de Georges Canguilhem” (1993, p. 295), Badiou sugere que a noção mesma de sujeito é um operador estratégico no pensamento canguilhemiano, apreensível a partir da incessante passagem da ideia de *centro* (de referência), que consiste na polarização normativa do vivente, à noção de *deslocamento*, tematizada a partir da mobilidade própria de uma vida capaz de instituir novas normas, ou seja, cuja potencialidade é marcada por uma plasticidade valorativa. Longe de ser contraditória, tal topologia do vivente torna-se antes de tudo uma condição para a inteligibilidade, “na filiação bergsoniana” (id., ibid., p. 299), da ciência e da técnica como prolongamento das normas vitais. Prolongamento que não significa mera continuidade com uma

---

149“La subjectivité, contrairement à l'étymologie, est *sans sujet*, elle n'est qu'un caractère de toute forme absolue en ce sens qu'elle exprime la non-ponctualité de l'étendue sensible. *Il est dans la nature de toute forme de paraître « se survoler » elle-même. Chaque fois qu'un ensemble vrai, une vraie forme, un vrai domaine indivisible de liaisons existe, un point mythique de perspective est virtuellement créé.*”(RUYER, 1937, p. 64) Sobre o conceito-chave de “surface absolue”, ou “domaine de survol”, cf. COLONNA, 2007, pp. 40-49. Canguilhem retoma Ruyer em uma conferência tardia, efetuando uma torção conceitual: “Le champ perceptif est, comme dirait Raymond Ruyer, une surface absolue, mais il faut ajouter mobile. Le *Je* n'est pas avec le monde em relation de survol, mais en relation de surveillance” (1980, p. 29). Parece ser possível aproximar Canguilhem de Ruyer se notarmos que, para o primeiro, “la vie est formation de formes” (1965, p. 13), o que tem por implicação – embora não seja uma mera consequência lógica desta única afirmação – que toda forma é forma para uma consciência determinada, para um vivente. Tal vivente, ainda para Canguilhem, carrega uma dimensão de absoluto: “Il y a un centre de référence que l'on pourrait dire absolu. Le vivant est précisément un centre de référence.” (*apud* BADIOU, 1993, p. 297) Embora hajam proximidade terminológica e elogios mútuos entre Ruyer e Canguilhem [cf. RUYER, 1955; CANGUILHEM, 1947; e também CHANGEUX, 1981, pp. 101-102], a convergência entre os pensamentos de ambos é bastante nuançada, e pontuar todos esses detalhes foge aos propósitos da presente pesquisa.

ordem natural, uma vez que é justamente esta espécie de oximoro do vivente como um *centro de referência deslocado* ou deslocado com relação a si mesmo – já que a vida, marcada por uma precariedade constitutiva, implica não autoidentidade tautológica, mas autossuperação diferencial – que permite apreender o sentido deste outro oximoro canguilhemiano de uma “natureza desnaturada” [*nature dénaturée*]. Pois para Canguilhem, a defesa da natureza como uma espécie de solo originário ao qual se deve retornar é incoerente, na medida em que “Cientificamente falando, a desnaturação não tem sentido. Tecnicamente falando, a desnaturação significa mudança de uso. Ora, uso algum de uma coisa está inscrito na natureza das coisas. O primeiro uso de uma coisa é sua desnaturação.” (CANGUILHEM *apud* RABINOW, 2008, p. 132) Se a natureza é desde sempre desnaturalizada é porque a natureza é em si mesma naturante, ou seja, segundo uma formulação crucial do pensamento canguilhemiano, “Porque a natureza só pode ser naturante, uma natureza desnaturada, ao mesmo tempo filha e mãe da cultura, é possível”<sup>150</sup> (id., *ibid.*).

Dessa maneira, fica bastante visível a inscrição do pensamento canguilhemiano em um rol de autores que podem ser caracterizados pela rejeição da oposição rígida entre natureza e cultura, mas levando em consideração que tal grupo não se coaduna por qualquer simpatia ou aproximação com o projeto de derrubar tal dicotomia por meio de uma estratégia reducionista de tomar certo vocabulário científico como sendo o mais apto a descrever a efetividade do real, segundo a opção metafísica de um realismo pré-crítico. Ao contrário, é reconhecendo traços de cultura na natureza que a oposição é superada, ressaltando o caráter abstrato e inadequado de qualquer moldura conceitual que, *à la* Procusto, talha o natural na medida de um determinismo rígido.

Os impasses subjacentes a essa tensão metafísica acerca das imagens da natureza tornam-se tanto mais drásticos quanto mais se se aproxima dos discursos acerca da alma, isto é, de teorias psicológicas. Com efeito, Canguilhem busca mostrar, recorrendo a um criticismo que chama a atenção pelo teor corrosivo e enfático, como a psicologia serve, de maneira bastante conveniente, de ferramenta a práticas sociais de normalização dos sujeitos. Através de perspicua retomada histórica, ele nota como a tentativa de estabelecer uma unidade para algo como uma ciência

---

150No original: “Parce que la nature ne peut qu’être naturante, une nature dénaturée, à la fois fille et mère de la culture, est possible.”

psicológica não está vinculada apenas um desafio de encontrar um mesmo objeto por sob as diversas perspectivas teóricas em disputa, mas para um problema central, enunciado pela seguinte questão: “pode-se rigorosamente falar de uma teoria *geral* da conduta [segundo a expressão que Lagache propõe como definição da unidade da psicologia], enquanto não se resolveu a questão de saber se existe continuidade ou ruptura entre linguagem humana e linguagem animal, sociedade humana e sociedade animal?” (CANGUILHEM, 1958, p. 367). Se, de fato, uma resposta a tal questão deveria vir de um aprofundamento de pesquisas científicas, torna-se evidentemente difícil justificar teoricamente a opção das teorias psicológicas que dão por descontada tal resposta, pois “é inevitável que, ao se propor a si mesma como teoria geral da conduta, a psicologia faça sua uma ideia qualquer do homem” (id., *ibid.*). Que isso implique adesão a concepções antropológicas as mais diversas, segundo a período histórico, pode ser visto através das mutações que vão sofrendo seus métodos e seu próprio objeto, sempre tentando agarrar-se a modelos de inteligibilidade oriundos de outros saberes. Daí que uma atenção às técnicas de descrição, mensuração e avaliação psicológicas mostre em que medida elas se colocam à mercê das modalidades sociais que dominação que a cada vez se configuram. Se a psicologia “reduz-se então apenas a uma tecnologia a serviço de uma corporação [...] exercendo funções de instrumentalização do homem pelo homem”, é em grande parte por causa de uma espécie de deriva epistemológica que a marca, já que “qualquer que seja, de fato, o sistema de pensamento sobre o qual ela se apoia para assegurar sua sobrevivência, ela é sempre *sem independência*, ou *imitativa*, ou *suplantada* por um outro modelo de inteligibilidade, ou ainda *submersa* [noyée] em seu próprio pântano [*marécage*] utilitarista” (ROUDINESCO, 1993, p. 136). É uma tal imagem que justifica, enfim, a severa e famosa caracterização, segundo a qual:

De fato, de muitos trabalhos de psicologia, tira-se a impressão que eles misturam a uma filosofia sem rigor uma ética sem exigência e uma medicina sem controle. Filosofia sem rigor, porque eclética sob pretexto de objetividade; ética sem exigência, porque associa experiências etológicas elas mesmas sem crítica, aquela do confessor, do educador, do chefe, do juiz, etc.; medicina sem controle, já que dos três tipos mais ininteligíveis e menos curáveis de doença, doenças da pele, doenças dos nervos e doenças mentais, o estudo e o tratamento dos dois últimos [tipos] forneceram desde sempre à psicologia observações e hipóteses. (CANGUILHEM, *ibid.*, p. 366)

Mas antes que se pense que uma severa caracterização como esta representa, para a

perspectiva canguilhemiana, um decreto de morte da dignidade teórica da psicologia, Roudinesco (ibid., p. 139) chama a atenção para como o texto termina de maneira propositalmente ambígua,<sup>151</sup> concedendo aos estudos psicológicos a possibilidade de tomar um rumo diferente – embora não seja especificado como isto seria possível, algo que não caberia mesmo à filosofia.

De qualquer forma, as motivações para as críticas canguilhemianas talvez possam ser vistas como decorrentes de uma certa postura antropocêntrica inerente ao campo de disciplinas chamadas psicológicas, algo que se pode depreender de afirmações como a que confronta a psicologia do século XIX com a biologia que desenvolve-se na época; Canguilhem afirma que “a constituição de uma Biologia como teoria geral das relações entre os organismos e os meios [...] marca o fim da crença na existência de um reino humano separado” (ibid., p. 376). Disto resulta todo o engodo identificado em uma disciplina que para se engendrar deve-se apoiar justamente sobre algo que assume o papel lógico de uma 'essência humana': psiquismo, alma, sentido interno, sentido íntimo, etc.<sup>152</sup> Daí a afirmação – no contexto de uma reflexão na qual Canguilhem alinha-se a filósofos como Espinosa, Ruyer, Merleau-Ponty e Wittgenstein – que “de um ponto de vista filosófico, não há contradição em reconhecer uma subjetividade sem interioridade, que não implica a suspeição de idealismo solipsista” (1980, p. 29).

Todavia, se essa rejeição do mito da interioridade resulta na afirmação de que os traços mais marcantes da subjetividade devem ser buscados no âmbito do orgânico, isso não implicaria, ao mesmo tempo, hipostasiar os elementos próprios da socialidade humana, como as regras e a discursividade, em coletividades animais, como enxames, cardumes e manadas? Sob que ponto

---

151 O encerramento da conferência, bastante mencionado, faz apelo a uma *boutade* que joga com o cenário urbano parisiense: “C'est donc très vulgairement que la philosophie pose à la psychologie la question: dites-moi à quoi vous tendez, pour que je sache ce que vous êtes? Mais le philosophe peut aussi s'adresser au psychologue sous la forme – une fois n'est pas coutume – d'un conseil d'orientation, et dire: quand on sort de la Sorbonne par la rue Saint-Jacques, on peut monter ou descendre; si l'on va en montant, on se rapproche du Panthéon qui est le Conservatoire de quelques grands hommes, mais si l'on va en descendant, on se dirige sûrement vers la Préfecture de Police”. (CANGUILHEM, 1958, p. 381)

152 Note-se, nesse sentido, o quanto a leitura de Engel erra o alvo, ao identificar que as críticas canguilhemianas à psicologia são motivadas pelo diagnóstico de um déficit de humanismo nas práticas dos psicólogos: “En gros, Canguilhem adresse deux critiques principales à la psychologie comme science. La première, d'ordre théorique, est que la psychologie est une discipline hétéroclite, mal définie dans son domaine, et par là même difficilement assurée du statut scientifique qu'elle revendique. La seconde, d'ordre pratique et institutionnel, est que la psychologie, étant plus une technologie qu'une sagesse, est toujours suspecte de traiter plus l'homme comme un moyen que comme un fin, et d'être un savoir qui sert à l'asservissement de l'individu plutôt qu'une science authentiquement humaniste (comme pourrait l'être la médecine, par exemple).” (ENGEL, 1996, p. 20)



de vista uma psicobiologia mostra-se mais explicativa e mais coerente do que uma psicossociologia?

§8. François Ewald (1992, p. 211) coloca em relevo o caráter “enigmático” do diagnóstico de época foucauldiano segundo o qual haveria uma “importância crescente assumida pelo jogo da norma às expensas do sistema jurídico da lei” (1976, p. 189). Parte do enigma decorre, certamente, da oposição contra-intuitiva entre lei e norma. Afinal, não é o caráter propriamente normativo, no sentido de deontológico, que garantiria ao sistema legal sua eficácia ordenadora, sua efetividade enquanto esfera de valor? Se os códigos legais são enunciados em forma de regras e sanções previstas a quem as descumprirem, não é justamente por causa da força compelidora própria daquilo que é normativo? Mesmo no caso particular das assim chamadas leis científicas: não expressam elas uma regularidade garantida por uma ordenação inscrita na realidade e operando a partir de princípios cuja força direciona a ação dos componentes de um evento?

Não há, contudo, no pensamento de Foucault, qualquer contraposição rígida entre normas e leis. O ponto que ele quer ressaltar com o enunciado em questão é, antes, o dos descompassos históricos que se constituem entre aparato legal e força normativa. Pois a eficácia de uma lei não é garantida internamente à formação discursiva na qual a mesma é engendrada: é todo um conjunto de práticas associadas, segundo contextos sócio-históricos determinados, que garante a força de lei. Assim, longe do formalismo kelseniano, o paradigma analítico que Foucault herda da genealogia nietzscheana interessa-se precisamente pelos movimentos de constituição de práticas, os jogos de poder (sintagma resultante de um deslocamento no conceito wittgensteiniano de *Sprachspiel* [Cf. PU §23]), nas quais as “regras escritas” (segundo o étimo de *lex*) em códigos jurídicos ganham força normativa. A partir disto, torna-se mais nítido o sentido do diagnóstico foucauldiano, explicado adiante nos seguintes termos:

Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer, mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num continuum de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras. [...] Em relação às sociedades que conhecemos a partir do século XVIII, entramos em uma fase de regressão do jurídico; [...] toda uma atividade legislativa permanente e ruidosa não deve nos iludir; são formas que tornam aceitável um poder essencialmente normalizador.

(ibid., p. )

Aprender a peculiaridade do quadro analítico de Foucault envolve, enfim, considerar o modo como a hipótese repressiva do poder é desmontada, o que pode ser visto como parte do movimento mais amplo de abandono do paradigma jurídico para pensar a política. Uma maneira sucinta de evocar uma complexa argumentação filosófica é a referência à inversão do aforismo de Clausewitz, de onde resulta a assaz conhecida afirmação de que “a política é a continuação da guerra por outros meios”. Segundo a sugestão de Legrand, o que tal inversão permite é justamente conferir ao aparato legal um quadro novo de inteligibilidade, no qual “a lei não é um limite imposto e consentido ao exercício da violência possível caracterizando o estado de natureza, mas uma ritualização da violência, um prolongamento da crueldade segundo formas solenes e canônicas” (2007, p. 44). Ora, prolongamento aqui aparece como um termo-chave, pois remete de maneira significativa ao modo certas determinações da vida social podem ser dotadas de sentido pelo enraizamento no vivente.

Essa menção à analítica do poder é importante para dar sentido ao interesse persistente de Foucault sobre as modalidades históricas de repartição, no âmago do próprio corpo social, entre o normal e o patológico. O que vem em relevo dessas pesquisas são os dispositivos que a cada vez se associam para tornar efetiva tal repartição. Ora, ao longo de sua obra, Foucault vai percebendo e dando consequência à ideia de que as formas de dominação social são menos dependentes da filiação, por assim dizer, a um poder central, soberano ou estatal, e mais produto de formas contingentes de associação entre saberes e técnicas que incidem materialmente sobre os corpos. É a essa dinâmica de um poder que atua com precisão cirúrgica que Foucault chama normalização, isto é, o trabalho da técnica disciplinar que, resumidamente e entre outras coisas, “analisa,[...] decompõe os indivíduos, os lugares, os tempos, os gestos, os atos, as operações[, que ] os decompõe em elementos que são suficientes para percebê-los, de um lado, e modificá-los, de outro”.<sup>153</sup> Norma, a partir do ponto de vista societário tal como interessa a Foucault analisar, aparece como uma forma de gestão dos indivíduos, como uma maneira de orientar condutas baseada em valorações que são sustentadas, de maneira mais recorrente, a partir de saberes, isto é, de fragmentos discursivos das ciências aplicados a aspectos da vida individual e coletiva.

---

153Cf. a aula de 25 janeiro 1978., do curso *Segurança, Território, População*.

Os comentadores, em geral, não discordam em fazer, aliás, invariavelmente convergem na remissão às fontes canguilhemianas do conceito de normalização em Foucault. E se é fato que ele mesmo era o primeiro a reconhecer seu débitos para com o pensamento daquele que é tido como seu grande mestre, cabe constatar, por outro lado, que ainda não foram realizados estudos realmente minuciosos para identificar a exata medida em que Canguilhem influencia Foucault. Pois a maior parte dos indícios disponíveis mostra uma leitura atenta, usada como apoio ou fonte de exemplos para raciocínios durante as aulas nos cursos do Collège de France. Contudo, um ponto que não deve ser desconsiderado em tal avaliação é justamente a direção inversa, isto é, o impacto que o acesso a obras de Foucault teve, por exemplo, sobre a revisão que Canguilhem fez de sua filosofia das normas. Como bem identifica Macherey (*La force des normes*), boa parte das *Nouvelles réflexions* foram escritas sob impacto da leitura de *Naissance de la clinique*. Pois que a vida social esteja atravessada por um dinamismo conflitual, no centro do qual está em jogo o problema das normas, isto é, dos embates valorativos que se consolidam em práticas, em jogos, em tecnologias, é algo anunciado por Foucault já neste livro, ao notar como a clínica é politicamente revestida e investida; em passagens cruciais para a problemática à qual Canguilhem incansavelmente se dedicou, Foucault afirma:

A medicina não deve mais ser apenas o *corpus* de técnicas da cura e do saber que elas requerem; envolverá, também, um conhecimento do *homem saudável*, isto é, ao mesmo tempo uma experiência do *homem não doente* e uma definição do *homem-modelo*. Na gestão da existência humana, toma uma postura normativa que não a autoriza apenas a distribuir conselhos de vida equilibrada, mas a reger as relações físicas e morais do indivíduo e da sociedade em que vive. Situa-se nessa zona fronteira, mas soberana para o homem moderno, em que uma felicidade orgânica, tranquila, sem paixão e vigorosa se comunica de pleno direito com a ordem de uma nação, o vigor de seus exércitos, a fecundidade de seu povo e a marcha paciente de seu trabalho. Lanthenas, este visionários, deu à medicina uma definição breve, mas carregada de toda uma história: “Finalmente a medicina será o que deve ser: o conhecimento do homem natural e social.” (1963, pp. 37-38)

A noção de prolongamento não deve ser vista como implicando uma explicação bottom-up, isto é, uma explicação que parte do fundamento do orgânico para derivar enfim a dinâmica social. Canguilhem insiste que o social permite recolocar, top-down, a dinâmica vital a partir da novidade que a vida social implica. Mesmo mantendo-se firme com relação ao estatuto central da

normatividade vital, e, daí, ao fundamento axiológico da individualidade, Canguilhem mostra o social recoloca a questão da dinâmica vital. Ora, se as normas na experiência antropológica não podem ser originais, os prolongamentos vitais – ciência e técnica, normalizações – retornam sobre a própria vida orgânica como nova exigência normativa, como valoração transcendente. Ora, a referencialidade das normas e das necessidades sociais não pode ser unificada imanentemente, imediatamente, como no caso do organismo. E está aí o cerne da diferença, das disputas e das práticas de normalização.

§9. A temática do estatuto histórico e epistemológico do vitalismo dá ensejo para que se possa perceber, na obra de Canguilhem, uma certa ambiguidade. Pois embora certas formulações e posicionamentos pareçam implicar fortemente não apenas uma irreducibilidade biológico ao físico, mas mais radicalmente algo próximo de uma força própria ao vital, Canguilhem nunca se assumiu declaradamente um vitalista, ou sequer avaliou sua própria posição diante da dualidade que permite opor mecanicismo a vitalismo. Uma hipótese de leitura plausível, pelo menos à primeira vista, é a de que ele considerasse que tal contraposição radical só faz sentido dentro uma circunscrição histórica definida, isto é, que não cabe propriamente assumir um dos lados de um debate cuja completa inteligibilidade dependia de um contexto epistemológico particular. Mas muitas das críticas que Canguilhem endereça, mesmo a autores contemporâneos seus, passa pela insustentabilidade de perspectivas reducionistas. Ora, se é possível criticar uma certa permanência do velho mecanicismo em posições filosóficas e científicas, porque não admitir a potência crítica não apenas de um resgate do vitalismo, mas de uma filosofia vitalista que se assumia explicitamente como tal?

Canguilhem tinha pela consciência de viver em uma época de recrudescimento de uma postura cientificista muito pouco sensível à sua historicidade. É provável que percebesse como o fascínio exercido pelos avanços técnicos decorrentes de pesquisas científicas configura um terreno bastante propício à reedição de uma perspectiva filosófica naturalista pouco atenta aos desafios que o criticismo kantiano, entre outras experiências intelectuais decisivas, colocaram aos modos de se conceber a própria relacionalidade entre o pensamento e o mundo. Que em um cenário como esse o vitalismo seja concebido como o melhor exemplo do mais patente irracionalismo, e que, portanto, seja mais visto como injúria do que como um posicionamento

teórico coerente, é algo muito claramente ilustrado em afirmações de autores como Dennett, para quem

Dualismo (a visão de que mentes são compostas por alguma substância [stuff] não-física e absolutamente misteriosa) e vitalismo (a visão de que coisas vivas contêm alguma substância [stuff] física mas igualmente misteriosa – *elã vital*) foram relegados ao monte de lixo da história, junto com a alquimia e a astrologia. A menos que você também esteja preparada para declarar que o mundo é achatado e que o sol é uma carruagem de fogo puxada por cavalos alados – a menos que, em outras palavras, seu desafio à ciência moderna seja bastante completo – você não encontrará qualquer lugar sobre o qual se apoiar e lutar por estas ideias obsoletas. (DENNETT, 1997, p. 29 – trad. modif.)

O caráter toscamente caricatural de uma afirmação como esta não deve retirar o foco do ambiente intelectual que lhe torna algo dotado de sentido: um que tem por base a noção de que toda a historicidade presente na atividade científica é a continuidade linear de um progresso indelével do nosso conhecimento sobre o mundo.

Em um texto tardio<sup>154</sup>, marcado por uma certa tonalidade pessimista, Canguilhem ilustra muito bem como a noção de progresso, incorporada para a esfera científica, não pode ser desvinculada de sua gramática civilizacional, tal como elaborada pelo iluminismo: trata-se de insistir sobre a ideia de que toda concepção de progresso científico é subsidiária de uma concepção de progresso societário; haja vista como o progresso científico é mensurado pelos avanços técnicos que torna possível. Mas como não reconhecer que o suposto progresso, no seu impor-se, ocorre às expensas de um fundo de violência?<sup>155</sup> O engodo de qualquer perspectiva científicista ou tecnocêntrica estaria sobretudo na miopia dos critérios de avaliação do que constituiria um progresso na esfera do conhecimento: uma norma metaepistemológica de domínio sobre a natureza, de realização dos ideais de uma certa concepção de racionalidade.<sup>156</sup>

O sentido de resgatar a história das ciências, portanto, não é o de mostrar um acúmulo linear de saberes, mas compreender o sentido das rupturas como um esforço reiterado de

---

154Cf. CANGUILHEM, 1987.

155Esse parece ser o sentido de, ao final do texto, Canguilhem recorrer à noção de pulsão de morte, e encerrar o texto com a citação de um sucinto diagnóstico freudiano de época, retirada de *Moisés e a religião monoteísta*: “Wir leben in einer besonders merkwürdigen Zeit. Wir finden mit Erstaunen, dass der Fortschritt ein Bündnis mit der Barbarei geschlossen hat.”

156Poder-se-ia nomeá-la, seguindo Adorno & Horkheimer (1985), de instrumental. Essa aproximação com a Escola de Frankfurt é feita pelo próprio Canguilhem, ao retomar Habermas.

apreensão de um objeto que não é senão precariamente circunscrito:

A história das ciências não é o progresso das ciências invertido, isto é a colocação em perspectiva de etapas ultrapassadas cuja verdade hoje em dia seria o ponto de fuga. Ela é um esforço para buscar e fazer compreender em que medida as noções, atitudes ou métodos ultrapassados foram, em sua época, uma ultrapassagem e por consequência em que o passado ultrapassado permanece o passado de uma atividade à qual deve-se conservar o nome de científica. [...] A história das ciências é a tomada de consciência explícita, exposta como teoria, do fato que as ciências são discursos críticos e progressivos para a determinação disto que, na experiência, deve ser tomado como real. O objeto da história das ciências é, assim, um objeto não dado ali, um objeto para o qual o inacabamento é essencial. (CANGUILHEM, 1966a, pp. 14-18)

Uma epistemologia histórica, portanto, deveria desconfiar de qualquer reconstrução linear da dinâmica e da racionalidade científicas. A história das ciências deveria mostrar os modos pelos quais os objetos investigados nos escapam a cada vez, os encaminhamentos que cada parâmetro de cientificidade soube instaurar. Ressaltar os “modos de não cognoscibilidade” (ref) dos objetos que buscamos apreender permite tornar mais claros os problemas de um realismo dogmático, que afirma a transparência imediata do real.

Pois trata-se de perceber como é restrita a posição dogmática que afirma categoricamente que qualquer posição teórica não circunscrita ao quadro explicativo mecanicista incorre em irracionalismo obscurantista, em “misticismo”<sup>157</sup>: se toda explicação digna deste nome deve estar adequada à estrutura de causalidade linear de um mecanismo, fica tautológico afirmar, acerca de qualquer teoria que escape disso, que há apelo a um algo misterioso. De um ponto de vista que se poderia chamar de genético – ou genealógico, em certo sentido –, Canguilhem mostra como a identificação do organismo ao funcionamento maquínico é uma inversão da lógica própria do desenvolvimento técnico. Isso porque a esfera da técnica, da qual máquinas são produtos, é um movimento da própria vida, sendo a técnica humana um prolongamento desse movimento. Dessa perspectiva, o que resulta de fato misterioso, é como um mecanicismo rígido pode dar conta da gênese das formas viventes, pois “quanto mais se compara os seres vivos à máquinas automáticas, melhor se compreende, parece, a função, mas menos se compreende a gênese” (Canguilhem, 1965, p. 119).

---

157Cf. DENNETT, 1997, p. 73.

Canguilhem endereça desde sempre a questão do conhecimento e da ciência a partir da vida. Porém a noção ela mesma de conceito emerge conjuntamente com a reflexão sobre o erro, como o único desenvolvimento coerente de uma filosofia das normas.

O erro é, fundamentalmente, uma anomalia, e só retroativamente, a partir de uma perspectiva normativa determinada, pode ser julgado como o oposto do verdadeiro. Nesse sentido, o erro, mesmo do ponto de vista epistêmico ou semântico, guarda uma certa prioridade, na medida em que ele é parte constitutiva da própria existência da norma, e não aquilo que a nega. Se a tensão que o erro instaura na avaliação normativa, dando-lhe consciência de sua aplicabilidade, a norma simplesmente não existiria, pois ela, diferentemente da lei, não precisa estar inscrita em parte alguma. Ela é uma perspectiva valorativa a qual é difícil imaginar que possa ser completamente explicitada conceitualmente através de alguma modalidade discursiva. A eventualidade do erro é a própria condição de possibilidade do trabalho da regulador da norma. A disputabilidade do erro, o momento de indecidibilidade que este carrega consigo, talvez seja o melhor exemplo da lógica própria das normas no contexto social. Mas o ponto de Canguilhem é mostrar que esse dinâmica está já presente na vida, e é em seu alcance vital que seu sentido mais profundo pode ser apreendido. A vida só é normativa porque, como diz Foucault (1985, p. 774), “no limite, a vida – e daí seu caráter radical – é aquilo que é capaz de erro”.

## capítulo iv

### individação: a vida e o conceito

*Der Begriff „Individuum“ ist falsch. Diese Wesen sind isolirt gar nicht vorhanden: das centrale Schwergewicht ist etwas Wandelbares; das fortwährende Erzeugen von Zellen usm. giebt einen fortwährende Wandel der Zahl dieser Wesen.*  
Friedrich Nietzsche

#### *percursos da dessubstancialização*

*The world has shown itself, to a great extent, plastic to this demand of ours for rationality.*  
William James

§1. É possível admitir que Frédéric Worms consegue identificar um problema maior da filosofia canguilhemiana, embora se deva reconhecer que ele apenas tateia as razões pelas quais tal problema permanece sem a devida resolução, ao afirmar que: “parece, de fato, que falta um critério – um critério fundamental – às análises canguilhemianas do vivente. Tal critério, ausente em sua obra, é aquele da relação *entre os viventes*, na medida em que ela é constitutiva de cada vivente e da vida ela mesma, e irreduzível também à relação ao meio.” (WORMS, 2009, p. 367) Ao observar o modo como ele desenvolve a leitura do vivente como filosofia primeira, fica patente que Worms aponta para uma dimensão ética do problema, uma dimensão sem dúvida relevante, mas não toca na dificuldade maior que envolve qualquer tentativa de se oferecer contornos nítidos, ou critérios inequívocos de demarcação não apenas aos indivíduos viventes mas à individualidade enquanto tal.

Se a perspectiva para se lidar de maneira apropriada com essa questão é a ontologia, é porque o problema do estatuto próprio do indivíduo transborda o domínio do biológico, esparramando-se para outras esferas. Aliás, faz sentido suspeitar – pois seria necessário um



estudo histórico mais aprofundado – que a questão ganha premência teórica primeiramente nos discursos biológico e sociológico, e apenas depois nas teorias da física. Pois se por um lado será preciso o advento da reviravolta quântica para que se torne mais claro o alcance propriamente ontológico do problema, na medida em que se alteram as representações acerca da substancialidade da matéria, por outro já a partir do impacto da obra darwiniana o lugar e o sentido dos indivíduos se transforma radicalmente. Que seja possível identificar na teoria darwiniana não um caso excepcional e isolado na história das ideias, mas uma maneira original de realizar uma montagem de noções que, de Buffon a Lamarck, passando por Cuvier e Geoffroy Saint-Hilaire, circulavam na cultura científica da época, o atesta o balanço nietzscheano, que parece útil como indicativo de condições intelectuais que possibilitaram a emergência e o sucesso da obra darwiniana:

tomemos o espantoso golpe com que *Hegel* abalou todos os hábitos e vícios lógicos, ousando ensinar que os conceitos de espécie [*Artbegriffe*] desenvolvem-se *uns a partir do outros*: tese com a qual os espíritos europeus foram pré-formados [*präformirt*] para o último grande movimento científico, o darwinismo — pois sem Hegel nada de Darwin [*ohne Hegel kein Darwin*]. (NIETZSCHE, GC §357 – trad. modif.)<sup>158</sup>

É usual considerar que Hegel de alguma forma inaugura a historicidade como fator fundamental para a inteligibilidade dos fenômenos naturais, ou melhor, que a filosofia hegeliana torna caduca qualquer distinção rígida entre natureza e história, de modo que o mundo natural torna-se desprovido das determinações que até então lhe conferiam o lugar de sustentação fixa para arquetônica das capacidades racionais, as quais tinham por objetivo espelhá-lo. Ora, a obra hegeliana é contemporânea de uma série de transformações culturais que acompanharam a consolidação de ciências como a geologia e a paleontologia<sup>159</sup>, a qual, através do esforço de “dar

158 Em um fragmento escrito entre abril e junho de 1885, Nietzsche faz uma consideração semelhante, mas na qual Darwin aparece como mero efeito do hegelianismo e do lamarckismo: “Was uns ebenso von Kant, wie Plato und Leibnitz trennt: wir glauben an das Werden allein auch im Geistigen, wir sind *historisch* durch und durch. Dies ist der große Umschwung. Lamarck und Hegel – Darwin ist nur eine Nachwirkung. Die Denkweise Heraklit's und Empedokles' ist wieder erstanden.” (FP, 34[73]) É interessante notar como nesta passagem Nietzsche declara explicitamente a importância decisiva do devir e da historicidade para seu pensamento.

159 É interessante notar que, diferente da arqueologia, estudo do ἀρχαῖος, aquilo que está no princípio ou origem – o arcaico (cf. LIDDEL & SCOTT, 1843, p. 251), a paleontologia, etimologicamente, poderia ser caracterizada como uma *ontologia* do παλαιός, daquilo que é antigo, velho, de idade avançada (cf. LIDDEL & SCOTT, op. cit., p. 1290). A paleontologia estuda a história da vida no planeta, ou as formas de vida antigas, a partir de uma tentativa de reconstrução da relação vivente-meio através dos fragmentos que deles restaram, os fósseis. Talvez este tipo de trabalho possa ser visto como uma espécie de matriz teórica do que mais tarde viria a ser

vida” aos fósseis, contribuiu de maneira sistemática para os começos da elaboração de uma “história da vida”. Daí também a sensibilidade às transformações pelas quais os seres vivos passam, que aparece como central a este cenário, sobretudo após o surgimento da embriologia, em 1828, com a publicação de *Über Entwicklungsgeschichte der Thiere*, de Karl E. von Baer.<sup>160</sup> Um conjunto de fatores que puderam evidenciar em que medida “o tempo torna-se um dos principais operadores do mundo vivente” (JACOB, 1970, p. 160), tempo este que é uma dimensão fundamental no conceito de evolução nas ciências biológicas.

No entanto, não reside na formulação da teoria evolucionista, por si só, o ponto de ruptura que Darwin instaura com as ciências naturais da época; antes, o fator de cisão maior do darwinismo estaria no modo como ele dá ensejo à dessubstancialização do conceito biológico de espécie, na medida em que seu posicionamento teórico abre espaço para se compreender como novas espécies podem surgir a partir do grau de variação que cada indivíduo carrega consigo em relação àquilo que se elege como o tipo específico. Embora aquilo que permanece impensado nas grandes teses darwinianas sejam os mecanismos da hereditariedade<sup>161</sup>, sua maneira de dar consequência à noção corrente de variabilidade é decisivo, pois opera como um golpe que derruba pretensões essencialistas<sup>162</sup> de qualquer esforço taxonômico. Afinal, Darwin é muito claro ao admitir que “olha para o termo espécie como [algo] dado arbitrariamente, por motivo de conveniência, a um conjunto de indivíduos muito semelhantes entre si, e que ele não difere

---

chamado de uma “ontologia histórica”: estudo da emergência histórica de seres, ou, segundo a expressão cara a Hacking, da “criação de fenômenos” (cf. HACKING, 2002, onde ele expõe seu modo de operar com tal conceito). A expressão, ao que tudo indica, surge pela mão de Foucault, em um contexto bem preciso de suas pesquisas desenvolvidas a partir de 1980, que articulam a genealogia – estudos sobre a ética grega e a leitura do texto kantiano sobre a *Aufklärung* – com a tarefa de um diagnóstico do presente.

160Caspar F. Wolff e as origens do problema do desenvolvimento nas ciências da vida na modernidade como reação ao pré-formatismo. Cf. Canguilhem, et al. *Do desenvolvimento à evolução*.

161Cf. CANGUILHEM, 1971, que afirma: “Darwin qui, dans le dernier tiers du XIXe siècle, annonce le XXe, reste sur la question de l'hédédité, un homme du XVIIIe siècle.” (p. 107) Mayr, que aponta de maneira bastante clara alguns dos impasses darwinianos com a hereditariedade, mostra que “como transparece dos seus cadernos e notas, Darwin lutou com o problema da hereditariedade desde o tempo em que começou a pensar sobre a evolução, mas falou relativamente pouco sobre esse assunto no *Origin*” (1998, p. 765).

162Ernst Mayr, em sua reconstrução histórica do pensamento biológico, por exemplo, sugere que apenas no século XIX, justamente, é que um tipo de pensamento essencialista de matriz platônica, dominante ao longo da história das ideias no ocidente, começa realmente a perder sua centralidade enquanto moldura conceitual para se conceber a natureza. O que teria tornado possível tão importante mudança, indica Mayr, seria o advento do que ele chama de “pensamento de população”: uma concepção acerca dos entes que ressalta “a unicidade de cada coisa no mundo orgânico” (op. cit., p. 63), isto é, que substitui ao impulso taxinomista de categorização o reconhecimento de que cada organismo é singular, que “o que [...] é importante é o indivíduo, e não o tipo” (id., ibid.). Ainda segundo ele, “Darwin não podia ter chegado à teoria da seleção natural se não tivesse adotado o pensamento de população.” (id., ibid., p. 65)

substancialmente do termo variedade, o qual é dado a formas menos distintas e mais flutuantes” (1872, pp. 78-79). A partir de onde Rozenberg pode evidenciar a importante ressonância filosófica desta posição:

De um ponto de vista filosófico, a revolução darwiniana consiste em dar às diferenças individuais o poder de modificar as diferenças interespecíficas. A “morte das espécies” torna-se então a “morte das essências”, e a “forma” nada designa além de uma “metastabilidade” incoativa, sempre ao ponto de se modificar em função do sistema dinâmico no qual se inscreve. O único tipo de essencialidade concebível concerne tão somente uma espécie de *conatus* interno a cada organismo, implicando que ele “tende a se tornar cada vez mais aperfeiçoado em relação a suas condições”<sup>163</sup>. (ROZENBERG, 1992, pp. 103-104)

Mas Rozenberg percebe, ao mesmo tempo, que se Darwin pôde demolir uma concepção de espécie como união entre substância e forma, é legítimo se perguntar se o mesmo não teria “de uma certa maneira, deslocado da realidade uma tal clivagem [hilemórfica] reduzindo o organismo a um objeto passivo, isto é, a um simples nexos onde se encontram as forças internas e externas, estas últimas constituindo de fato o verdadeiro sujeito da dinâmica evolutiva” (ibid., p. 105)?<sup>164</sup> Ou seja, não se cairia assim em uma hipóstase da individualidade como mera montagem ou associação de partículas em um sistema mais ou menos bem sucedido, o que tornaria inviável todo o apelo a uma normatividade biológica? A forte ênfase canguilhemiana no holismo orgânico não seria então confrontada por uma imagem do indivíduo enquanto mera comunidade de células, sem qualquer sentido imanente de totalidade?

---

163A passagem de onde esta citação de Darwin é retirada abre a seção chamada *On the degree to which organization tends to advance* (cap. IV de *A origem das espécies*), e é interessante contextualizá-la: “Natural selection acts exclusively by the preservation and accumulation of variations, which are beneficial under the organic and inorganic conditions to which each creature is exposed at all periods of life. The ultimate result is that each creature tends to become more and more improved in relation to its conditions. This improvement inevitably leads to the gradual advancement of the organisation of the greater number of living beings throughout the world. But here we enter on a very intricate subject, for naturalists have not defined to each other's satisfaction what is meant by an advance in organization.” (1872, p. 160)

164Cabe registrar que Canguilhem, ao analisar as concepções darwinianas acerca da relação entre vivente e meio, chega a uma conclusão muito próxima de uma resposta afirmativa a tal questão, embora com nuances: “En ce sens on peut dire que selon Darwin, contrairement à Lamarck, l'initiative de la variation appartient quelquefois, mais quelquefois seulement, au milieu. Selon qu'on majore ou minore cette action, selon qu'on s'en tient à ses oeuvres classiques ou au contraire à l'ensemble de sa pensée telle que sa correspondance la livre, on se fait de Darwin une idée un peu différente. Quoi qu'il en soit, pour Darwin, vivre c'est soumettre au jugement de l'ensemble des vivants une différence individuelle.” (1965, p. 137)

§2. Louis de Broglie ensaiou uma espécie de diagnóstico, filosoficamente bastante refinado, para um certo “mal hábito” (*Verwöhnung*, para retomar uma expressão nietzscheana) conceitual sobre o qual valeria a pena investir, isto é, tentar desenvolvê-lo de modo a compreender, para insistir na metáfora, a etiologia dessa fixação do pensamento, e tentar talvez propor-lhe uma terapêutica. Broglie soube identificar com precisão em que medida um certo regime conceitual do pensamento precisa estar fundado sobre a suposta segurança ontológica que as partículas elementares parecem poder fornecer. Recorrendo a expressões que deixam nítida a influência importante do léxico bergsoniano, ele afirma:

Menos apto, sem dúvida, a bem conceber o contínuo e o fluente que o descontínuo e o permanente, o espírito humano parece ter sempre provado uma certa satisfação cada vez que lhe foi possível, ao estudar os fenômenos da natureza, de discernir aí entidades elementares apresentando caracteres permanentes e de interpretar a evolução do mundo físico pelos movimentos e interações dessas entidades elementares. (BROGLIE, 1937a, p. 353)

Constatando como tal apego do pensamento foi crucial para a eficácia de conceitos basilares da mecânica clássica, Broglie sugere que “acordando-se assim com nossos desejos secretos, a matéria em seguida revelou-se progressivamente a nós como formada por um pequeno número de gêneros diferentes de corpúsculos elementares”, os quais “são caracterizados por valores constantes de sua massa e de sua carga elétrica, e pareceram constituir verdadeiros indivíduos físicos cuja existência poderia ser seguida no curso de transformações incessantes do mundo material” (id., *ibid.*). A localizabilidade, concebida enquanto capacidade de identificar o posicionamento de cada elemento físico pelo esquadro de uma cartografia que mirava a um determinismo laplaceano, não aparece senão como o mais claro indício do lastro ontológico que esse pano de fundo conceitual era suposto poder assegurar. Afinal, que melhor baliza teórica poderia haver para dotar de sentido a agenda explicativa de uma ciência interessada em explicar, e portanto ser capaz de prever, os movimentos dos corpos físicos a partir da contribuição que cada um dos constituintes últimos da realidade realizava?

O advento das teorias quânticas, entretanto, obrigou nosso pensamento, como diz Broglie, a “atenuar de uma maneira curiosa o que esta noção [das partículas elementares] tinha de excessivamente absoluto” (id., *ibid.*, p. 354), já que a maneira clássica de compreender uma

noção fundamentalmente teórica como a de ponto material aparece como sendo menos real do que aparente, ou seja, mais decorrente das postulações teóricas do que da precisão experimental das observações. Aliás, caberia inclusive questionar a própria materialidade do ponto em questão, já que a herança geométrica de um conceito como este sugere um conteúdo mais propriamente abstrato. Mesmo assim, se as determinações do ponto material decorrem de sua inserção no sistema que constitui um campo de interação, então o que deve ser questionado é “a autonomia individual dos corpúsculos” (id., *ibid.*, p. 356).

Broglie passa por pelo menos três razões teóricas, intimamente relacionadas, por meio das quais o enfraquecimento da individualidade das partículas físicas aparece como ideia a ser levada em consideração: a primeira seria a noção de interação em um sistema; a segunda seria uma ideia introduzida justamente para esclarecer tal noção: a ideia de energia potencial; enquanto a terceira razão envolve a própria redefinição conceitual da categoria de espaço, sobretudo dada a importância incontornável do princípio de incerteza de Heisenberg.

Partindo da noção de sistema físico como uma porção do universo isolada pelo pensamento em função de um propósito analítico, todo conhecimento físico possível de se extrair daí envolve o recurso a equações que o descrevem matematicamente e medidas possíveis de serem efetuadas de acordo com os aparelhos à disposição. Mas um dilema que mostrou-se teoricamente fecundo foi justamente o que apontou um estatuto ambíguo para o aparato técnico usado na abordagem experimental do sistema: faz ele parte do sistema ou não? Como responder de maneira inequívoca a tal questão? Que o sistema possa ser isolado postulando um certo fechamento, isto é, uma interação com o ambiente de ordem negligenciável, isso não impede que as interações decorrentes das intervenções que permitem extrair as próprias grandezas mensuradas possam ser negligenciadas. E mesmo que a operação do pensamento para isolar sistemas físicos incorpore o instrumento de medição como parte dos fatores que permitem sua descrição matemática, e portanto sua previsibilidade e caráter determinístico, isso não ocorre senão dentro de uma circunscrição, o que torna extremamente frágeis as tentativas de extrapolar as observações sem as devidas mediações. Parece, então, que há um significado, por assim dizer, transcendental dessas considerações, já que elas apontam para uma circunscrição dos limites dentro dos quais as leis físicas teriam validade assegurada. Esta é uma maneira de ler filosoficamente as considerações de Destouches que apontam para a impossibilidade de se

generalizar uma concepção “objetivista” da física, segundo a qual seria possível descrever as transformações de um sistema físico no quadro de uma mecânica pontual. Ele mostra que tal concepção precisa lidar com o que Reichenbach chamava de “anomalias causais” dos sistemas microfísicos, sacando para isso o recurso explicativo da “grandeza oculta”<sup>165</sup>, tal como um movimento corpuscular possível mas não realizado. Está em jogo uma questão filosófica que envolve a representação da própria física enquanto ciência, enquanto regime de descrição da realidade:

Segundo essa tese [objetivista], a concepção quântica seria incompleta, porque não forneceria uma descrição determinista do movimento dos corpúsculos; mas, de fato, são as descrições objetivistas que são incompletas, na medida em que elas não consideram os comportamentos dos observadores, e do arbitrário que eles dispõem na escolha e na condução das operações de medida. As descrições objetivistas se pretendem gerais, mas não o são de fato; elas são relativas à situação singular do sistema para um certo aparelho; é, portanto, impossível generalizar o determinismo que elas implicam sem se encontrar em contradição com os critérios de indeterminismo essencial. (DESTOUCHES, 1953, p. 12)

Mesmo que tal discussão possa aparecer um pouco datada, há interesse em reportar esse tipo de questão na medida em que ela se mostra ilustrativa de dificuldades conceituais envolvidas na noção de sistema físico no momento em que as hipóteses quânticas são lançadas. Porém, mais do que pisar no chão já muito batido da constatação de que elas estavam prenhes de consequências filosóficas, importa aqui compreender a maneira como Broglie esboçou uma articulação para tais consequências, em uma direção que ressaltava menos as dificuldades metafísicas e mais o alcance ontológico. Isso porque o debate que opõe o realismo ao antirrealismo com respeito aos modelos quânticos não toca na questão acerca do estatuto mesmo das individualidades físicas. E é esse tipo de consequência teórica que interessa Broglie, ao considerar como a ideia de energia potencial – “muito clara do ponto de vista matemático”, mas que “resta fisicamente assaz misteriosa” (1937a, p. 356) – implica uma dinâmica de interação que coloca dificuldades não apenas para a noção de corpúsculo elementar, como também para o conceito mais abstrato de ponto material. Tudo decorre do fato de que a energia potencial, sendo

---

165“il s'agit d'une grandeur qui est, en droit, inaccessible à la mesure et ne peut avoir rapport avec des expériences. De telles grandeurs inaccessibles peuvent être qualifiées de métaphysiques.” (DESTOUCHES, 1953, p. 9) Sobre esse problema das variáveis ocultas, cf. REDHEAD, 1987, pp. 45-48.

uma carga energética armazenada no interior do sistema físico que pode ser reconvertida em outras formas de energia, aparece como pertencente ao sistema como um todo. Mas se tomarmos a relação entre massa e energia de um sistema e, recorrendo ao princípio relativista da inércia de energia, tentarmos determinar a proporcionalidade da repartição energética através de cada constituinte do sistema, expõe Broglie, diferentemente do que ocorre no caso da energia cinemática, por exemplo, a energia potencial se mostra obtusa a esse tipo de consideração. Não é possível determinar com quanto de energia potencial cada elemento contribui para o sistema: a energia potencial “pertence ao conjunto do sistema e é como *colocada em comum* por seus constituintes” (id., *ibid.*). As interações alteram de maneira indelével o estatuto que cada elemento teria se tomado isoladamente.

A dificuldade fica tanto mais dramática quando se leva em consideração que a massa, “como a característica essencial do ponto material, como o atributo próprio de sua individualidade” (id., *ibid.*, p. 357), quase um corolário da determinação a priori de que corpos são extensos, apresenta um comportamento 'anômalo' na medida em que se observa:

que a massa total de um conjunto de corpúsculos não é em geral igual à soma das massas que se pode atribuir individualmente a cada corpúsculo, mas que ela contém além disso uma contribuição (positiva ou negativa) trazida pela energia potencial de interação mútua dos diversos corpúsculos: assim, não é possível repartir, de uma maneira não arbitrária, a massa total de um sistema entre seus diversos constituintes, a partir do instante em que existe interações entre eles. [...] Naturalmente, em muitos casos usuais, a energia potencial de um conjunto de corpúsculos é muito menor que as energias individuais de cada um deles, e então a noção de massa subsiste claramente por cada constituinte. Mas, para interações extremamente intensas, a noção de massa individual deve, sem dúvida, perder todo valor. De onde esta conclusão de que a individualidade dos corpúsculos elementares é tanto mais atenuada quanto mais eles se encontram engajados em liames de interação. (id., *ibid.*, pp. 356-357)

A vagueza de uma expressão como “*liens d'interaction*” torna difícil conceber exatamente que tipo de dinâmica relacional implica essa atenuação de substancialidade das partículas físicas elementares. Pois, da mesma maneira em que o isolamento de um sistema físico é um ato cognitivo, arbitrário, no sentido inverso é coerente conceber que tudo está em relação, em interação, mesmo que por vias as mais indiretas e a distâncias que tendem ao infinito. Daí que

também seja complicado pensar que tipo de ressonância esse regime de intensidade interativa com efeito (des)individuante teria na esfera macrofísica. E não obstante tudo isso, é inevitável vislumbrar como é toda uma nova textura da realidade que daí começa a vir fora.

§3. Raymond Ruyer soube prontamente perceber e refletir sobre as implicações filosóficas dos esforços da física em compreender o microcosmo, especialmente pelo recurso às teorias quânticas. Tanto que na maneira como ele se coloca a questão da individualidade, há já um significativo deslocamento terminológico: “Um ser – diga-se sem nada pressupor, e apenas porque é necessário um sujeito na frase – pode ser *mais ou menos* um indivíduo? Dois seres podem ser *dois* somente de uma maneira aproximativa? A individualidade é suscetível de grau?” (1940a, p. 286). Extrapolar o problema da determinação de um estatuto próprio à individualidade das partículas elementares da física para um problema que concerne o ser enquanto tal é decisivo não tanto porque assim seríamos transportados imediatamente para uma região do pensamento enredada nos meandros da diferença ontológica heideggeriana, que determinaria o solo originário de tais problemas. Antes, é algo menos exorbitante que está em questão: reconhecer o alcance ontológico desta problemática significa compreender que a mesma não pode concernir apenas o estranho reino dos seres sub-atômicos, mas que ela perpassa o mundo hodierno dos objetos macroscópicos, dos seres biológicos, dos tipos naturais, das entidades psicológicas, dos valores e categorias sociais, etc.

A argumentação de Ruyer procede por etapas, e mostrando como em cada “região da realidade”<sup>166</sup> o problema da individualidade se recoloca de maneira análoga. O ponto de partida é o mesmo de Broglie – a noção de sistema físico –, embora Ruyer dê relevância a outro aspecto, qual seja, o modo pelo qual a mecânica ondulatória suspendeu a validade irrestrita do regime determinista de ligações que sustentava a vetorialidade e, assim, a quantidade de movimento dentro de um sistema. O caráter convencional e idealizado das ligações é a contrapartida da substancialidade dos pontos materiais ligados; logo, o importante aqui não é que o sistema seja fechado ou aberto, mas essa espécie de substrato estrutural do sistema, que dá legalidade aos princípios de conservação da quantidade de movimento linear assumindo a homogeneidade do

---

<sup>166</sup>A expressão, ao que parece, é cunhada por Heisenberg, e ganha um status filosófico extremamente importante em reflexões metafisicamente carregadas como as do manuscrito de 1942.



sistema e do espaço. Por outro lado, se o princípio de incerteza coloca dificuldades para essa homogeneidade – aquilo que permite a determinidade espacial das posições e velocidades, justamente os elementos pelos quais se calcula a quantidade de movimento – parece que todo o quadro categorial aí implicado perde sua sustentação. Aferrar-se (dogmaticamente) a um determinismo das ligações aí não é senão uma escolha arbitrária e altamente questionável, pois dependendo de como se faça o recorte do sistema, é possível verificar transformações internas que não decorrem necessariamente da ação de forças externas, sugere Ruyer.

A insistência ruyariana sobre a questão das ligações é uma maneira de dar maior especificidade à fala broglieana sobre interações, de ressaltar, por exemplo, o paradoxo de um sistema que não suporta a noção de ligação como se fosse um outro elemento adicionado a ele. O que torna necessário compreender que “as ligações são sempre a contrapartida de uma transfiguração dos elementos” (id., *ibid.*, p. 289). Por isso, talvez o próprio termo ligação seja equívoco, na medida em que evoca a entrada em relação de duas entidades já constituídas. Ao contrário, Ruyer quer insistir que “*duas partículas não se ligam uma à outra, elas devêm um sistema*” (id., *ibid.*, p. 290). Em resumo, para Ruyer, os resultados da física quântica mostram não somente que as leis da física clássica têm um âmbito restrito de eficácia descritiva, mas que é o todo da realidade que está em questão quando tais impasses da física teórica são formulados, ou seja, que onde houver sistema, onde relações são estabelecidas, lá mesmo devemos enxergar uma relativização da prioridade ontológica dos indivíduos elementares. Pois, em todo caso, para a filosofia como para grandes porções de teoria científica, “é muito mais razoável inverter o procedimento e considerar como primário o indeterminismo da individualidade” (id., *ibid.*, pp. 292-293). Afinal, como ficará mais claro a seguir, tal indeterminismo não é decorrente de uma incapacidade técnica ou instrumental, dificuldade que no futuro viria a ser superada por aparelhos mais refinados, mas é algo inscrito na própria individualidade, a qual “não é algo de nitidamente definido” (id., *ibid.*, p.300), e sim algo que resiste a uma precisão inequívoca.

Mas a questão não se torna mais clara e totalmente fecunda enquanto não se chega à ordem vital. Aqui, o procedimento de Ruyer é típico de uma tradição intelectual francesa, a “filosofia biológica”<sup>167</sup>, que recorre à embriologia como fonte de questionamentos filosóficos. Uma tradição de pensamento que soube refrear suas categorizações diante do aspecto *sui generis*

---

167Cf. GAYON, 2000.

deste ser, o embrião, que talvez seja o melhor exemplo da pura potencialidade, do autoengendramento, da plasticidade, enfim, a melhor imagem da distância que separa a vida de tudo o que é maquínico, rígido, indiferente.<sup>168</sup> Pois se, por um lado, a fisiologia, enquanto ciência do funcionamento orgânico, carecia de sentido sem a referência à patologia, como é possível compreender a partir da obra de Canguilhem, por outro lado, o funcionamento fisiológico também necessita referenciar-se nos processos embriológicos de formação do organismo, que permitem considerar sua gênese; afinal, se “não se pode definir o animal pelo seu funcionamento imediato” isto se deve, pelo menos em parte, pelo fato de que “o embrião não é simples matéria mas matéria que faz referência ao futuro” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 235), a uma potencialidade imanente.

Nesse sentido, é possível encontrar na seguinte descrição acerca do alcance filosófico da embriologia uma expressão consistente para o tipo de interesse que alguém como Ruyer encontrava nessa área da biologia:

Entre os diferentes estudos da organização do vivente, aquele do embriologista me parece ser o que provoca mais diretamente a reflexão do filósofo. Mais que o molecularista, parece-me, o embriologista possui o sentido do devir do ser, devir que não se reduz a um simples jogo da eficiência, mas que implica tanto a continuidade e a autonomia do organismo em desenvolvimento, quanto suas constantes transformações. Como o filósofo, o embriologista tem o sentido de uma temporalidade irreversível e de uma unidade do ser vivo. (BERNIER, 1984, p. 553)

Se desde Hegel a embriologia fornece ao trabalho filosófico “rastros de determinação conceitual”<sup>169</sup>, é em Bergson, e de maneira mais sistemática em Ruyer<sup>170</sup>, que noções como a de

---

168A centralidade dos problemas concernentes ao desenvolvimento biológico, dos quais a embriologia faz parte, é reconhecida mesmo fora do quadro da “filosofia biológica”, como admite John Maynard-Smith: “My own view is that development remains one of the most important problems of biology, and that we shall need new concepts before we can understand it. It is comforting, meanwhile, that Weissmann was right. We can progress in understanding the evolution of adaptations without understanding how the relevant structures develop. Hence, if the complaint against the 'adaptationist programme' is that it distracts attention from developmental biology, I have some sympathy. Development is important and little understood, and ought to be studied. If, however, the complaint is that adaptation *cannot* (rather than ought not to) be studied without an understanding of developmental constraints, I am much less ready to agree.” (Maynard-Smith, 1982, p. 6)

169Sobre a influência da embriologia no pensamento hegeliano, cf. ROZENBERG, 1997; a expressão é de Hegel, mas embora no artigo mencionado o autor indique como referência o §246, vol. II da Enciclopédia, é em §250 que a mesma se encontra.

170“Ce que Ruyer veut retenir comme étant la manifestation par excellence de la vie, c'est la genèse de l'individu. L'essence de la vie se laisse mieux apercevoir dans ce qu'on appelle l'« ontogenèse », c'est-à-dire la formation de l'individu, que dans l'organisme achevé. On ne peut donc saisir l'essence de la vie en toute sa pureté qu'en

reprodução e desenvolvimento dão ensejo a uma minuciosa reflexão – cujo caráter ontológico aparece como decisivo – sobre o vital em sua especificidade. Aprender tal especificidade, com efeito, envolve dedicar-se aos problemas que a ordem vital coloca ao conceito de individualidade, como indica a consideração bergsoniana segundo a qual “com demasiada frequência se raciocina sobre as coisas da vida como sobre as modalidades da matéria bruta. Em parte alguma a confusão é tão visível quanto nas discussões sobre a individualidade” (1907, p. 13). E, ainda que a individualidade seja uma problemática importante mas pouco tratada pelos leitores de Bergson<sup>171</sup>, não é difícil perceber sua forte influência em certas formulações de Ruyer: pois é difícil, por exemplo, não ler a afirmação de que “as individualidades podem fusionar, e fusionar mais ou menos”, de modo que “a individualidade é um caráter flutuante” (RUYER, 1940a, p. 300), como uma espécie de paráfrase de uma consideração segundo a qual “a individualidade comporta uma infinidade de graus, e [...] em parte alguma, nem mesmo no homem, ela é plenamente realizada” (BERGSON, 1907, p. 12).<sup>172</sup>

Além disso, Bergson sugere que uma das razões para o caráter equívoco da individualidade é exatamente o fenômeno reprodutivo: “para que a individualidade fosse perfeita, seria necessário que nenhuma parte retirada do organismo pudesse viver separadamente. Mas assim a reprodução se tornaria evidentemente impossível.” (1907, p. 13) Ruyer faz uma constatação quase idêntica ao afirmar que “um ser monádico, isto é um indivíduo absoluto e fixado [*fermé*], não poderia evidentemente se reproduzir”, de onde surge a conclusão de que “se se escolhe admitir como fatos a reprodução e o desenvolvimento, deve-se então rejeitar o caráter absoluto da individualidade” (1946, p. 135).

Ora, não se trata aqui de sugerir uma falta de originalidade da filosofia biológica ruyeriana em relação ao bergsonismo, até porque uma avaliação justa demandaria muito mais minúcia nas análises; trata-se, antes, de constatar uma influência importante, que muitas vezes escapa aos comentadores, que privilegiam quase exclusivamente o enfoque sobre a questão do finalismo.<sup>173</sup>

---

étudiant le développement du vivant. Pour Ruyer, l'embryogenèse est le fait fondamental, et l'embryologie la science fondamentale. Toute sa philosophie s'est stabilisée autour de ce centre de gravité théorique.” (COLONNA, 2007, p. 99)

171Como explica Arnaud François no dossiê crítico à mais recente edição de *L'évolution créatrice*: “La question de l'individualité [...] est une des plus importantes, des plus difficiles et, en même temps, des plus souterraines de *L'évolution créatrice*. Pour cette raison, elle fut assez peu aperçue par les commentateurs.”

172Lembremos que, como já mencionado acima, uma das perguntas que abre o artigo de Ruyer é, precisamente, “L'individualité est-elle susceptible de degré?” (1940a, p. 286).

173Ruyer tem uma defesa do finalismo, que é sempre contraposta às críticas que Bergson endereça em *A evolução*

Mostrar tal convergência com relação à individualidade permite tornar compreensível uma fonte comum de problemáticas, que vai desembocar no modo como Simondon elabora uma concepção da individuação. Tal fonte de problemas, no entanto, não aparece com Bergson, são questões percebidas desde muito cedo pelas pesquisas em ciências da vida, e que o advento da teoria celular<sup>174</sup>, e mais tarde da imunologia<sup>175</sup>, viriam complexificar, deixando-a ainda mais premente.

A solução de Ruyer consiste, fundamentalmente, em afirmar que a individualidade transcende radicalmente qualquer tipo de determinação que recorre tão somente às estruturas atuais de um organismo. Um vivente individual não pode ser determinado sem que se leve em conta um conjunto de potenciais, que são modalidades de estruturação que se consolidam no

---

*criadora*; cf. MESLET, 2005, pp. 271-277. A avaliação mais detalhada que Ruyer faz de Bergson, no entanto, concerne sobretudo a concepção de instinto apresentada no livro de 1907; cf. RUYER, 1959.

174“Sous le nom de cellule, c'est l'individualité biologique qui est en question.” (CANGUILHEM, 1965, p. 78) Sobre a relação entre teoria celular e o problema da individualidade, cf. também BOSSI, 2003, pp. 290-313.

175A imunologia, enquanto ramo da biomedicina que lida com o sistema de defesa da individualidade orgânica, passa a ser o lugar de interrogação acerca da consistência da própria individualidade; afinal, em um sentido importante, é o sistema imunológico que decide se certo corpo presente no organismo é um invasor que lhe coloca em risco ou não, ou seja, é quem determina sobre se dado elemento no organismo é 'si mesmo' ou 'outro', como mostra Rozenberg (1992, p. 165): “D'origine juridique, le terme d'« immunité » désigne un état privilégié d'exemption. Qu'elle soit naturelle ou acquise, elle renvoie à la capacité développée par le vivant de reconnaître comme Non-Soi une substance étrangère avec laquelle il entre en contact, afin de l'éliminer le plus rapidement et le plus spécifiquement possible.” Daí a ideia cada vez mais recorrente, desde o final dos anos 1940, com a obra de John M. Burnet, de um *self* imunológico: segundo Tauber (1997, p. 81), “The concern with arriving at a science of immunology that addresses both the pathogen challenge *and* the surveillance of normal/abnormal body economy expanded immunology into the science of self/not-self discrimination.”

Contudo, a temática da imunidade é extremamente profícua, complexa, e demandaria por si só todo um trabalho. No entanto, cabe registrar que a imunologia tem sido recentemente fonte de grande interesse para a reflexão filosófica, sobretudo após os trabalhos de Jean-Claude Ameisen sobre o suicídio celular, como fica claro nas consequências que daí podem ser retiradas: uma “nova representação do vivente”, segundo a qual “Bien Vivre ce n'est pas ne pas avoir affaire à la destruction, c'est avoir les moyens de la « réguler » finement et en permanence. [...] La Vie Vit aussi de s'auto-effacer ou de « se sculpter » comme le dit plus joliment Jean-Claude Ameisen (et c'est aussi le cas au niveau du système immunitaire) sans quoi elle « éclaterait » ou n'aurait aucune « forme ». Elle n'est pas tout autre face à une matière qui ne serait que dispersion et entropie (la matière elle-même, cela reste à démontrer mais pour cela il faudrait étudier la physique, n'est pas sana une certaine équivocité). Son Alterité par rapport à la Mort paradoxalement l'intrège.” (CHERLONNEIX, 2008, pp. 227-228) O caráter refinado da ação dos linfócitos T permite mostrar quão grosseira é uma distinção rígida entre um si e um não-si orgânico, e seria interessante interrogar as consequências disto para um conceito como o de normatividade vital.

A problemática da imunidade permite ainda lançar um olhar renovado sobre esse elemento fundamental do imaginário científico da ciências da vida que são as analogias entre organismo e sociedade. Pois o *munus*, raiz etimológica de 'imunidade' e de 'comunidade' (bem como de 'município' ou 'munição'), em sua própria amplitude semântica, expõe de maneira perspicua o pano de fundo biopolítico do ordenamento social: as formas de vida política como gestão das ameaças de morte. “Da qui il carattere strutturalmente aporetico della procedura immunitaria: non potendo raggiungere direttamente il proprio obiettivo, è costretta a perseguirlo rovesciato. Ma, così facendo, lo trattiene nell'orizzonte di senso del proprio opposto: può prolungare la vita solo facendole di continuo assaggiare la morte.” (ESPOSITO, 2002, p. 11) Sobre a etimologia do termo latino *munus*, cf. também ESPOSITO, 1998, pp.ix-xxii.

tempo.

*ontogênese como filosofia primeira*

*... it is difficult to find any justification for making  
the "intrinsic" nature "prior" to the relations.  
Wilfrid Sellars*

§4. Gaston Bachelard soube como ninguém mostrar que as visões acerca das pesquisas científicas que tomam as teorias daí resultantes como descrições realistas do mundo, como espelhamentos da natureza, não podem ser tornadas inteligíveis. Não apenas por razões transcendentais que colocam a efetividade do mundo em uma “coisa em si” inapreensível enquanto tal, mas pelo fato de que cada cientista não pode desfazer-se de seus métodos, nem tampouco de suas capacidades imaginativas, das determinações – de forma e conteúdo – que qualquer linguagem carrega. Mesmo quando se considera os mais radicais esforços de formalização, Bachelard mostra que os protocolos de racionalização aí são bem localizados, que “axiomatizamos o que já conhecemos” (1949, p. 37). Daí que mesmo os formalismos não possam ser desenraizados de uma história que lhe fornece os critérios de aplicação de suas técnicas. Se por um lado, ele teve de se defender reiteradamente dos críticos que o tachavam de psicologismo, é interessante notar, por outro lado, que suas respostas indicam como a própria acusação é ingênua, pois em grande medida substancializa a vida psicológica individual; ao mostrar a relevância da imaginação na ciência, Bachelard não está recorrendo a qualquer subjetividade constitutiva, pois a vida psíquica individual é desde sempre perpassada por conteúdos que estão para além dela, de onde é possível ver o sentido de sua proposta de uma psicanálise do saber científico, que ressalta, por exemplo, o conteúdo onírico inscrito nos elementos naturais.

Mesmo ao se debruçar sobre a física, a abordagem bachelardiana jamais perdeu de vista o aspecto performativo que qualquer construto teórico carrega. Para ele, particularmente significativas eram as consequências que a física relativista e quântica carregavam tendo em vista o quadro ontológico legado pela metafísica moderna, da qual a física clássica retirava seu sentido. Isso porque a microfísica mostrava com enorme clareza, a seus atentos olhos, como era

impossível, mesmo em uma disciplina altamente matematizada, desvencilhar-se do pensamento abstrato, ainda que a tarefa fosse a de empreender a mais fiel descrição de uma entidade física em sua pura concretude. Ou seja, deve-se reconhecer que toda ruptura epistemológica, mesmo em áreas muito especializadas da atividade científica, e ainda que tais áreas sejam vistas como nelas o pensamento estivesse colado à realidade, carrega um alcance metafísico, traz consequências maiores que o mero problema pontual que deu ensejo à nova formulação teórica. Ora, é a partir disto que se pode apreender o aspecto mais significativo de uma afirmação como a seguinte:

A ciência física contemporânea é então uma indissolúvel união abstrato-concreto. Ela não visa uma ontologia. Antes, ela realiza ontogêneses. Deve-se de fato, em nossa opinião, caracterizá-la em sua complexa filosofia, como uma epistemologia ontogênica, como um racionalismo ativo, como um racionalismo aplicado. (BACHELARD, 1951, p. 30)

Ora, como negar que, em um sentido específico mas de grande relevância, a física sub-atômica, com seus aceleradores de partículas, faz nascer ou, pelo menos, dá ensejo à gênese de seres ou entidades? Ou ainda, que um conceito como o de antimatéria associa-se a um regime próprio de descrição da *physis*? Talvez a grande falácia de um argumento que defende que tais entidades sempre estiveram lá, sendo que apenas não éramos capazes de vê-las, seja perder de vista o aspecto criador das intervenções técnicas que realizamos no mundo, o modo como a natureza se transforma ao nos direcionarmos a ela, e não apenas desvela seu 'em si'.

Contudo, o conceito mesmo de ontogênese deve ser manejado com cuidado. Pois quando Simondon sugere seu diagnóstico de larga escala, o qual identifica em um persistente pressuposto teórico um limite comum a diversas correntes filosóficas, é justamente com a acusação de ser uma “ontogênese invertida” que ele rejeita as noções clássicas de *princípio de individuação*. Se tal noção foi vinculada de maneira muito estreita a “um privilégio ontológico [dado] ao indivíduo constituído” (SIMONDON, ILFI, p. 23), é porque a ideia mesma de um *princípio* direcionando a individuação é usada para sustentar modos opostos de pensar os processos pelos quais indivíduos são engendrados. Todo o problema, para Simondon, decorre do fato de que se toma sempre por princípio orientador da individuação o indivíduo já dado, já totalmente individuado, a partir do qual tenta-se retrazar o percurso que levou ao seu forjamento, as condições de sua existência. É precisamente este o ponto sobre o qual se apóiam tanto a perspectiva do *substancialismo*, que considera “o ser como consistindo em sua unidade, dado a si mesmo, fundado sobre si mesmo,

não engendrado, resistente àquilo que não é ele mesmo”, e aquela do *hilemorfismo*, que toma “o indivíduo como engendrado pelo encontro de uma forma e de uma matéria” (id., ibid.). Logo, há um mesmo pano de fundo essencialista subjacente, que ora busca aferrar-se ao átomo como garantia de consistência da composição individual, ora agarrar-se à forma – rígida – que exige unidirecionalmente da matéria – maleável – adequação a si.

Simondon chama a atenção para a estrutura do raciocínio que direciona a concepção do que indivíduos sejam: mantendo-se fixa a substancialidade do átomo ou a indestrutibilidade da forma, a individuação resulta na mera junção de partes já constituídas ou na conformação de uma porção de matéria amorfa a uma forma também já dada. Em todo caso, há sempre a postulação de uma autoidentidade fundamental do princípio que governa e garante a individuação. Mas se há algo que fica escamoteado nessa imagem é justamente o advento dos indivíduos enquanto dimensão processual concreta pela qual os mesmos são forjados, as relações que lhe compõem e as operações que configuram sua gênese; afinal, na medida em que há um *telos* já estabelecido para tal processo, o mesmo não pode não se tornar irrelevante, subsidiário do princípio que o direciona, que exaustivamente o determina.

E, no entanto, cabe perguntar-se pela plausibilidade de um esquema que localiza os fatores em jogo na individuação para além do próprio processo no qual ela existe. É fundamentalmente o problema que concerne o pensamento da individuação de matriz platônica, o qual apela para a anterioridade do molde arquetípico das ideias com respeito ao ser de todo indivíduo concreto:

Aqui se encontra um modelo de *processos de interação* que quase não merece o nome de interação, mas que é o termo extremo de todos os outros tipos possíveis de interação: *é a interação não recíproca, irreversível, sem retorno*, entre a peça e o arquetipo, contendo uma assimetria que é fundamental: o Arquetipo é superior à peça; não há relação complementar, pois o arquetipo não tem necessidade de peças para existir: ele é tanto anterior quanto superior; ele existe antes de toda peça. Esse é o modelo da teoria das ideias em Platão: τὰ εἶδη, as Formas, que são como os Arquetipos, permitindo explicar a existência dos sensíveis [...]. (SIMONDON, 1960, p. 535)

O que é decisivo é constatar a presença de um legado daí oriundo, pois “o essencial da inspiração platônica (pelo menos sob a forma que passou à posteridade e tornou-se o platonismo), é a *forma arquetípica*, isto é, a explicação e a apresentação de um processo de influência que coloca a estrutura

*completa antes de todos os seres engendrados e por sobre eles*” (id., *ibid.*, p. 536).

O esquema inaugurado pelo pensamento aristotélico, por outro lado, aparece como uma inversão do esquema platônico, na medida em que o hilemorfismo coloca matéria e forma sobre o mesmo plano ontológico, ou seja, a massa material e o molde formal têm o mesmo estatuto de efetividade, segundo um regime de interação horizontal e não mais vertical. O abandono da referencialidade ao reino imutável e eterno das ideias platônicas implica uma valorização do sensível e a abertura de uma nova dinâmica interativa das formas: a passagem da virtualidade à atualidade, por exemplo, é já uma temporalização, um reconhecimento de disposições internas a seres que, como os viventes, tendem a “passar a seu estado de enteléquia” (id., *ibid.*, p. 537). Simondon defende que o que permite ao pensamento filosófico se colocar o problema da ontogênese é esse tipo de movimento teórico, em cuja base é possível ver o esforço aristotélico em lidar com a questão do devir<sup>176</sup>, ou seja, em dar conta dos diferentes graus de transformações inerentes à esfera do sensível, as mudanças e variações das formas dos entes.

A partir dessa oposição, “se poderia dizer que a história do pensamento desde Platão e Aristóteles contentou-se em opor os dois sentidos da noção de forma desses dois pensadores, fazendo-os os pólos extremos do papel que se pode atribuir à forma, à estrutura, uma vez que se quer explicar processos de interação” (id., *ibid.*, p. 537-538). E se por um lado Simondon dá a entender que o esquema hilemórfico é já um avanço diante dos dilemas que rapidamente aparecem ao esquema arquetípico, por outro, aquilo que aparece como uma impressionante força lógica do hilemorfismo – “que Aristóteles o tenha podido utilizar para sustentar um sistema universal de classificação” (SIMONDON, ILFI, p. 39) – consiste ao mesmo tempo em um risco, sobretudo por apropriações que o tomam fazendo abstração do caráter operatório concreto da tomada de forma técnica. O problema fundamental do hilemorfismo – e aqui é importante alargar a perspectiva e focar menos no pensamento aristotélico em si do que em um certo pano de fundo conceitual por ele legado, assim como Simondon sugere uma distância entre Platão e o platonismo – consiste exatamente no fato de que “a forma e a matéria do esquema hilemórfico

---

<sup>176</sup>Um estudo mais detido, no entanto, pode mostrar como a concepção aristotélica de matéria é nuançada, assumindo conotações diferentes: “Aristóteles parece oscilar entre uma concepção em que a matéria conta como princípio que explica o devir e uma concepção em que a matéria conta como elemento constituinte sem nenhuma relevância para a explicação do devir.” (ANGIONI, 2007, p. 47) Embora seja um leitor atento da obra de Aristóteles, o interesse principal de Simondon passa ao largo do tipo de atenção que o método estrutural de leitura de textos filosóficos exige. De qualquer forma, esse tipo de nuance conceitual não parece tornar incoerente articulação simondoniana.



são uma forma e uma matéria abstratas.” (ILFI, p. 40)

O que confere o caráter abstrato às categorias do hilemorfismo é, em grande medida, a rigidez ou o substancialismo na maneira de entender matéria e forma, ou melhor, uma modalidade de generalização que perde de vista uma dimensão que era fundamental para a inteligibilidade da operação de tomada de forma. Isso significa, em todo caso, reconhecer que matéria e forma não são dois elementos completamente constituídos e indiferentes que de repente entram em uma relação causal unidirecional. Há uma reciprocidade entre o molde e a argila, e não apenas atividade de um lado e passividade do outro. Simondon dedica longos parágrafos a descrever como, sem a devida preparação, a argila não seria capaz de receber a forma do molde, do mesmo modo que este não seria capaz de doar sua forma sem uma produção que lhe permitisse a resistência necessária para tanto. Assim, ao se substancializar os termos que sustentam a concepção de individuação, o paradigma hilemórfico deixa escapar a relacionalidade do processo de individuação, presente na dimensão propriamente operatória do processo; em outras palavras, o hilemorfismo abstrai porque toma apenas as extremidades do processo, sem dar conta realmente de pensar as modalidades relacionais entre eles. Isto significa que, se se busca na produção de objetos técnicos o caráter exemplar do modo como indivíduos são forjados, não se deve abstrair daí justamente a operacionalidade que lhe é constitutiva. “A relação entre matéria e forma não se dá, então, entre matéria inerte e forma vinda de fora: há operação comum e a um mesmo nível de existência entre matéria e forma” (ILFI, p. 43). Este mesmo nível de existência, para Simondon, deve ser concebido em termos energéticos, uma vez que são as forças que instauram regimes de relacionalidade; um sistema físico é marcado pela dinâmica de forças que passam entre os elementos que o compõe. Assim, não é possível pensar a tomada de forma sem levar em conta a repartição de forças que configura um sistema: a modulação energética é chamada a desempenhar o papel da moldura formal, uma vez que é o estabelecimento de um regime energético que permite que uma forma se configure.

É errôneo pensar que as críticas de Simondon ao esquema hilemórfico se baseiam em problemas decorrentes da escolha de um paradigma técnico para pensar a individuação. Todo o problema consiste, ao contrário, em ter concebido a ontogênese a partir do objeto já completamente constituído, abstraindo, segundo um movimento de substancialização, os fatores em jogo, o que lhe impediu de pensar o caráter operatório de toda ontogênese. Recuperar tal

caráter tem, para Simondon, o efeito de permitir que a ontogênese possa ser compreendida em seu sentido maior, pois não se trata meramente de formação de indivíduos, mas de perceber que

a palavra ontogênese adquire todo seu sentido se, em lugar de lhe atribuir o sentido, restrito e derivado, de gênese do indivíduo (por oposição a uma gênese mais vasta, por exemplo aquela da espécie), se lhe faz designar o caráter de devir do ser, aquilo pelo qual o ser devém enquanto aquilo que ele é, como ser. A oposição entre o ser e o devir pode não ser válida senão no interior de uma certa doutrina que supõe que o modelo mesmo do ser é a substância. Mas é também possível supor que o devir é uma dimensão do ser, corresponde a uma capacidade que o ser tem de se defasar [*déphaser*] em relação a si mesmo, de se resolver ao se defasar [...]. (ILFI, p. 25)

Uma passagem como esta já permite pelo menos entrever o alcance propriamente ontológico da filosofia simondoniana: esta carrega uma contraposição a toda uma tradição filosófica que procurou encontrar o fundamento ou a essência do ser para além do devir, justamente insistindo que o ser se deixaria melhor ver ali onde o devir não alcançaria, isto é, em algum lugar fora da esfera do sensível.<sup>177</sup> Ora, Simondon segue a direção contrária, de encontrar o ser no próprio devir, o de identificar o ser ao vir a ser, sendo a individuação o próprio nome desse processo; se a ontogênese é a gênese do ser é porque o ser carrega as determinações dessa própria gênese, desse movimento relacional de engendramento. Assim, afrontar o problema do indivíduo ao nível ontológico significa ser capaz de colher o que há de devir em sua constituição, pensar seu vir a ser sem escamotear os riscos inerentes a esse processo, buscando, de fato, acompanhar os passos, em alguma medida incertos, da formação de uma individualidade. Nesse sentido, o recurso à categoria físico-química de fase (da matéria) é ilustrativa de um movimento

---

177“Vocês me perguntam o que é idiossincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma de devir, seu egipcismo. Eles acreditam fazer uma *honra* a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esse senhores idólatras de conceitos – tornam-se um perigo mortal para todos quando adoram. A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até mesmo refutações. O que é não se *torna*; o que se torna não é... [*Was ist, wird nicht; was wird, ist nicht...*] Agora todos eles crêem, com desespero até, no ser. Mas, como dele não se apoderam, buscam os motivos pelos quais lhes é negado.” (NIETZSCHE, CI, §III.1 – trad. modif.) Talvez seja possível pensar que três seções adiante, quando Nietzsche vai tratar da outra idiossincrasia dos filósofos, ele esteja fazendo uma crítica similar à acusação simondoniana de uma ontogênese invertida: “A *outra* idiossincrasia dos filósofos não é menos perigosa: ela consiste em confundir o último e o primeiro. O que vem no final [...], “os conceitos mais elevados”, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, a última fumaça da realidade evaporante, eles põem no começo *enquanto* começo [*an Anfang als Anfang*]. Novamente, isto é apenas expressão de seu modo de venerar” (id., *ibid.*, §III.4 – trad. modif.).

constante do pensamento simondoniano: o de focar-se nas instâncias que servem de mediação entre dois níveis da realidade; ora, a fase é o aspecto ou a configuração macroscópica que determinado sistema apresenta de acordo com o tipo de dinâmica microscópica que se estrutura. Operar com essa categoria ao nível ontológico significa, enfim, fazer das mudanças de fase, das transformações nos sistemas físicos, algo que concerne não apenas a suposta esfera fenomênica, mas o que seria a realidade ela mesma. Subvertendo assim a diferença ontológica heideggeriana, uma vez que as fases da matéria são fases do ser e não do ente, Simondon permite que a individuação esteja no cerne do ser, já que não há nada por trás, ou por baixo dos objetos que se individualizam senão seu próprio ser em devir. No entanto, a estabilidade de um regime físico não deve obscurecer a metastabilidade que possibilita que uma fase seja alcançada. Daí que a capacidade de se defasar seja importante: ela aponta não tanto para a mudança de uma fase a outra, mas para a disposição de desconstituir a dinâmica energética existente em direção a outra. Há algo a ser pensado na alteração de um sistema físico que não se reduz à passagem entre estados: trata-se da matriz energética que sustenta tais passagens, a energia potencial.

Como bom leitor de Broglie, Simondon herdou um interesse particular pelo conceito de energia potencial; ele, em certo sentido, retoma o espanto broglieano diante deste conceito, por seu caráter extensionalmente paradoxal, como vimos. Assim como Ruyer, ele tenta apreender a dimensão propriamente ontológica que se pode atribuir a esse tipo de energia, mas diferentemente daquele, as articulações simondonianas vão além da microfísica, envolvendo uma atenção impressionante a áreas bastante especializadas, como a cristalografia.<sup>178</sup> A razão disto é que a química inorgânica lhe parecia permitir mostrar com alguma clareza em que medida a relação entre força e forma assume um papel decisivo na individuação de objetos físicos. Isto é feito fazendo ver como é possível se traçar uma correlação entre energia e estrutura em sistemas físicos. Para tanto, é necessário lembrar que a energia potencial distingue-se de outras formas de energia pelo fato de um sistema a carregar consigo em função da posição ou composição deste; tais fatores determinam em parte o grau de estabilidade apresentado pelo sistema, o nível dos estados de dissimetria e das trocas internas de energia daí decorrentes. Segundo Simondon – que

---

<sup>178</sup>Como aponta Barthélémy, a cristalização seria importante para Simondon, na verdade, por ser “*manifestação microfísica de processos microfísicos*” (2005a, p. 152).

se remete a trabalhos como o do químico russo, radicado na Alemanha, Gustav Tammann –, a dinâmica energética permite, por exemplo, dar conta das condições e limites nos quais uma substância passa do estado amorfo para o cristalino.<sup>179</sup> Esse tipo de processo assume um caráter importante, entre outras coisas, porque resiste radicalmente a um equacionamento nos termos do hilomorfismo.

O valor paradigmático da cristalização reside no fato de que a formação de um cristal é produto de uma série de processos e transformações em um sistema físico que resultam na dinâmica energética que dá ensejo ao arranjo estrutural resultante. Simondon enfatiza que esse resultado tem um caráter de *resolução*, isto é, deve ser visto como uma maneira pela qual o sistema lida com uma problemática (introdução de um germe cristalino em um sistema amorfo, ou mudanças nas condições do meio que alteram o estado do sistema, por exemplo). Além disso, o caráter anisotrópico dos cristais indica como o meio físico não é um mero conjunto de reações homogêneas, mas comporta uma dinâmica de polarizações que desempenham um papel importante na individuação de sistemas físicos, na medida em que uma alotropia, por exemplo, pode instaurar diferentes velocidades de propagação de energia, o que confere uma verdadeira ritmicidade às transformações físicas. Essas diferenças nas velocidades de reação – basta pensar no papel químico de um catalizador – pode ser decisivas para a forma macroscópica que determinado sistema físico apresenta. Mais do que pensar que tal forma é produto de algum tipo metafísico de molde, Simondon sugere que ela seja vista, então, como o produto de uma individuação, a resolução de um sistema físico em direção a uma forma estável. Daí que um dos aspectos fundamentais seja que “a individuação como operação não está ligada à identidade de uma matéria, mas à modificação do estado” (ILFI, p. 79).

Há, por outro lado, um conceito correlato ao de energia potencial e que serve para se

---

<sup>179</sup>Desse ponto de vista, a divisão tradicional dos estados da matéria ganha nuances muito curiosas: para Tammann, ainda segundo Simondon, um sólido amorfo estaria mais próximo de um líquido dotado de uma viscosidade e rigidez muito altas do que de um cristal. Isabelle Stengers, sobre o recurso de Simondon ao trabalho de Tammann – “déjà classique à son époque” (2002, p. 303) – comenta: “Pionnier dans l'étude des changements d'état « bizarres », il [Tammann] illustre avant tout, pour les physico-chimistes, le surprises qui attendent ceux qui s'aventurent dans le domaine des températures et des pressions très différentes de celles qui prévalent dans le milieu terrestre. En d'autres termes, la mise en scène centrant le processus de cristallisation autour des notions de germe et de métastabilité que Simondon amplifie à partir de ce travail n'implique pas une alliance avec une proposition controversée, mettant en jeu des convictions de type philosophique, mais une prise de position très intéressante dans la véritable dialectique qui articule une théorie physique et a multiplicité des cas qu'elle prétend unifier et qui lui imposent de se compliquer.” (STENGERS, 2002, p. 304)

compreender o valor individuante das transformações dos sistemas físicos: a metaestabilidade. Metaestáveis são estados que apresentam um determinado equilíbrio – às vezes chamado de equilíbrio falso ou aparente – que situa-se em uma região intermediária aos clássicos estados de estabilidade e instabilidade.<sup>180</sup> Estes são característicos de sistemas que não se sustentam e colapsam em uma transformação que os leva a um estado de estabilidade, o qual é caracterizado como aquele no qual uma quantidade relativamente grande de energia é necessária para provocar uma alteração no sistema. O conceito de metaestabilidade aparece como recurso para explicar uma miríade de casos cuja abordagem a partir da oposição estável-instável mostra-se insuficiente. Com efeito, sistemas não homogêneos, em que parte está em uma fase de equilíbrio diferente da outra, são exemplos de sistemas metaestáveis. Porém, tomar um sistema metaestável como uma mera transição em direção ao equilíbrio estável parece como imagem ruim, na medida em que um sistema pode permanecer em equilíbrio metaestável por um tempo indeterminado. Assim, a relevância operativa de um conceito como o de metaestabilidade está vinculado ao abandono de uma concepção estática das transformações químicas em favor de uma imagem mais dinâmica, isto é, uma imagem para a qual as relações energéticas são determinantes.<sup>181</sup> Afinal, os estudos dos quais o conceito de metaestabilidade é oriundo, os trabalhos de Wilhelm Ostwald sobre transições físicas, indicavam que mudanças de fase ocorrem não de maneira instantânea, imediata, mas segue diversos estágios até alcançar o equilíbrio estável.<sup>182</sup> De qualquer forma, o importante para Simondon é a existência de sistemas físicos que apresentam equilíbrio termodinâmico com níveis de energia potencial acima do mínimo, como é típico dos sistemas estáveis. Isso é significativo porque é justamente a carga de energia potencial que mostra a disposição transformativa do sistema, sua capacidade de passar por mudanças que constituem efetivamente uma individuação desse sistema; um alto nível de energia potencial denota uma tendência à metaestabilidade. Isso ocorre precisamente porque uma mudança de fase significa a ocasião de um novo arranjo estrutural das moléculas, provocado por alguma troca energética.

---

180 Não há consenso sobre se estados metaestáveis representam um estado de equilíbrio ou não – adjetivar de aparente ou falso apenas expõe os impasses da questão. Obviamente tudo depende dos critérios de determinação, ou do ponto de vista a partir do qual se dá a resposta. Termodinamicamente, sistemas metaestáveis podem sustentar-se por tempo indeterminado dadas as condições favoráveis.

181 Uma caracterização mais recente da metaestabilidade como a seguinte recorre a termos muito próximos aos de Simondon: “The distinguishing feature of metastability is that, eventually, either via an external perturbation or via a spontaneous fluctuation, a nucleus of a new phase appears, starting an irreversible process which leads to the stable equilibrium state [...]” (OLIVIERI & VARES, 2004, p. 198).

182 Cf. CHENG, 2008, pp. 61ss.

Compreende-se assim a alternativa que Simondon propõe à prioridade da matriz estrutural como explicação do funcionamento ou das transformações dos sistemas: considerar a individuação mostra porque tal perspectiva não se sustenta.

Stengers critica Simondon por adotar uma perspectiva que não consegue ser generalizável, ou que aspira indevidamente à generalização. Tal perspectiva seria a de um “energetismo” que pretenderia servir de modelo aos processos da natureza apenas generalizando a dinâmica transdutiva da individuação física, isto é, a precipitação que a entrada de um germe cristalino provoca em uma solução supersaturada. Nesse sentido, seu projeto – que é descrito como o de uma “filosofia da natureza” que tentou “apoiar-se’ sobre as ciências” de sua época (2002, p. 307) – acaba por solapar-se a si mesma, na medida em que tal generalização requerida perde justamente a base científica que era seu ponto de partida forte. Barthélémy sugere uma direção de resposta dizendo que Simondon era bem consciente de não poder contar com a sustentação científica em toda extensão de seu pensamento.<sup>183</sup> Embora fique pouco claro na argumentação dele em que isso seria uma resposta à crítica de Stengers, já que o impasse da generalização não foi tocado, é interessante prosseguir no sentido em que ele aponta, qual seja, o modo como Simondon articula energia potencial e metaestabilidade. Pois o importante a notar aí é justamente que se trata menos de apoio do que de paradigma, menos de fundamento do que de caso exemplar. Isso quer dizer que a perspectiva energética não deve ser tomada como um molde a ser aplicado a todo fenômeno, uma forma a ser dada aos processos da natureza. Se a individuação tem um paradigma a ser “generalizado”, por assim dizer, ele consiste na afirmação da prioridade da relação sobre os termos desta, na inconsistência de termos elementares, na singularidade das dimensões topológica e cronológica do processo de individuação. Isso não é contraditório com a defesa de que a própria processualidade da individuação tenha um caráter

---

183Barthélémy cita uma passagem na qual Simondon menciona o caráter muito pouco claro da noção de energia potencial (cf. ILFI, p. 67), a qual é, na verdade, praticamente uma transcrição de uma afirmação de Broglie (cf. 1937a, p. 356). Embora a interpretação pareça-nos correta, carece de uma base textual mais extensa. Esta pode ser encontrada, por exemplo, na maneira como os argumentos das partes sobre individuação psíquica e coletiva deixam muito mais frouxo os recursos a pesquisas científicas particulares. Não apenas porque, nas menções à psicanálise, por exemplo, cujo estatuto de ciência é bem próprio – alguns diriam problemático –, Simondon expressa uma relação um tanto ambígua (às vezes elogiosa, outras com a crítica de um forte componente hilemórfico na teoria do inconsciente). Mesmo a teoria dos campos de Kurt Lewin, cuja importância é enfatizada, não assume esse lugar de *apoio*, como mencionado acima. Além disso, na discussão sobre o conceito de transindividual, uma das referências mais explícitas é o Zaratustra de Nietzsche, acompanhada de uma reflexão sobre a angústia que o próprio Barthélémy (cf. 2008, pp. 85-95) diz remeter a Heidegger.

transdutivo, uma vez que a transdução deve ser entendida menos como uma reação que leva invariavelmente a estados de equilíbrio estável, e mais como o nome de uma transformação que acontece “de proche en proche”, segundo as heterogeneidades de cada sistema físico. Em outras palavras, a transdução pode ser vista como uma maneira de dar relevância a um aspecto que não precisa ser visível em todos os casos, em todos os processos naturais estudados ou conhecidos, mas ele permite conceber a singularidade de cada processo no qual ela pode ser discernida, e este parece ser o ponto fundamental. Nesse sentido, se a filosofia simondoniana da natureza parece pouco adequada à química ou física dos estados longe do equilíbrio, isto não significa que sua ontologia perde valor por se apoiar em uma ciência ultrapassada. Trata-se de mostrar em que sentido, para tais estados, é possível se falar em individuação. Assim, em um sentido específico, talvez seja possível contrastar, de maneira não exaustiva ou rígida, uma ontologia com uma filosofia da natureza, um pensamento sobre o que assume valor de ser em oposição a uma metafísica dos eventos naturais; se o devir é seu ponto de convergência, a diferença pode ser atribuída a duas maneiras “energetistas” de falar da individuação: enquanto relacionalidade, por um lado, enquanto resolução, por outro. Daí que a relação entre energia potencial e metaestabilidade sirva tanto para Simondon tornar inteligível o conceito ontológico de pré-individual, quanto para ele mostrar o devir estrutural da transição de fase.

O alcance ontológico da do conceito físico de energia potencial pode ser visto na própria expressão, que aparece várias vezes no texto de Simondon, de “potencial real”. Isso porque Simondon critica que o pré-individual seja concebido apenas como virtual, como um possível que está em oposição real. Em uma afirmação que nos leva a pensar na discussão bergsoniana do possível e do real, Simondon afirma: “a natureza é realidade do possível, sob as espécies deste ἄπειρον do qual Anaximandro faz sair toda forma individuada” (ILFI, p. ). Com efeito, a categoria de pré-individual é uma maneira de retomar essa espécie de infundamento do ser, este elemento mesmo que impede a “autoidentidade tautológica” do ser consigo mesmo, justamente pela potencialidade que ele carrega. A energia potencial é, nesse sentido, um quantum de desindividuação no cerne do ser individuado. Por isso a carga potencial do sistema não é menos real do que o próprio sistema. Associar o potencial ao possível é não conseguir reconhecer que o caráter de real não precisa coincidir com o que é individuado, determinado, estável. Por isso Simondon insiste que a individuação não esgota a carga de pré-individual do sistema; mesmo

sistemas estáveis carregam consigo um quantum de pré-individualidade, pela própria relacionalidade do sistema que ele é.

Fundo analógico do paradigma; alagmática; O que interessa é o caráter operatório, isto é, o modo pela qual dinâmicas energéticas dão ensejo a estruturas. Neste ponto Simondon anuncia um sintagma que se tornará recorrente no discurso sociológico a partir da obra de Bourdieu: o das estruturas estruturantes e estruturadas.

Gênese do cristal como polarização, estruturação de um sistema que se contrapõe a um meio amorfo. Estrutura estruturante e estruturada.

A toda estrutura está ligado um caráter energético, mas, inversamente, a toda modificação das condições energéticas de um sistema físico pode corresponder uma modificação do caráter estrutural desse sistema. O fato, para um sistema físico, de possuir tal ou qual estrutura, implica a posse de uma determinação energética. Esta determinação pode ser assimilada a uma energia potencial, pois ela só se manifesta em uma transformação do sistema. (ILFI, p. 76-77)

§5. As reflexões de Simondon acerca da individuação vivente ajudam a apreender ainda melhor o quanto uma distinção rígida entre interno e externo só pode parecer justificada nos estreitos limites de um pensamento substancialista. Isto não significa, entretanto, que não exista uma separabilidade entre os dois termos, isto é uma condição mesma de possibilidade para a existência de qualquer indivíduo. Contudo, para Simondon, o regime de individuação próprio à vida é o melhor exemplo de que as relações entre interno e externo são de passagem contínua de um ao outro, sem que isso permita que a distinção colapse. Isto é possível porque o que diferencia fundamentalmente a individuação física da vital é que, enquanto aquela de alguma forma chegava a termo através de uma estabilização relativa, esta é um processo perpetuado de individuação; uma individuação análoga à física, mas retardada ao extremo, desacelerada e como que adiada desde seus primeiros momentos. Para sistemas orgânicos, não há nunca uma estabilização como há para sistemas físicos, salvo justamente quando deixam de ser sistemas vivos, quando morrem.

Um dos motivos pelos quais as esferas interior e exterior não podem ser substancializadas



consiste no fato de que o par vivente-meio é o próprio produto da individuação, e não a causa dela. Para Simondon o indivíduo e o meio são contemporâneos. Isso só é possível porque o meio, do ponto de vista do vivente, não é estruturado senão no momento mesmo em que o indivíduo constitui-se, ocasião na qual o meio dispõe-se a ele enquanto uma sistema de objetos. Como deve estar claro, isso não significa que o vivente ponha seu meio de maneira idealista, constituindo-o previamente a seu engajamento nele. O que Simondon quer mostrar é que entre vivente e meio se passa uma relação de mútuo pertencimento, isto é, nenhum dos dois existe já dado antes da entrada em relação, o que possibilita também que não haja mera coincidência entre ambos. Mesmo os descompassos são modalidades relacionais. A irredutibilidade do meio com relação ao vivente não é ameaçada: ela é o nome do número indefinido de possibilidades que a vida tem de individuar-se, mesmo considerando-se um organismo particular. A proximidade com Canguilhem não é à toa: também para Simondon a ideia de meio resiste a qualquer redução ao vocabulário fisicalista; aliás, ele insiste reiteradamente de que não se deve homogeneizar o meio, retirando justamente aquilo que é marca da individualidade: a polarização dinâmica.

Mas se a polarização é um traço comum à individuação física e à vital, o traço distintivo se mostra mais claramente ao final do processo: indivíduos físicos possuem um interior em um sentido radicalmente diferente do interior dos viventes. “O indivíduo físico, perpetuamente descentrado [*excentré*], perpetuamente periférico em relação a si mesmo, ativo no limite de seu domínio não tem verdadeira interioridade; o indivíduo vivente possui, ao contrário, uma verdadeira interioridade, porque a individuação se efetua dentro” (SIMONDON, ILFI, p. 28). Prova desta verdadeira interioridade é o recurso difuso ao conceito bernardiano de “meio interior”, u recurso peculiar, já que o conceito jamais é remetido a seu contexto original, e é usado sobretudo para enfatizar o caráter transdutivo das relações com o meio, ou seja, para mostrar que o interior orgânico é um nódulo comunicacional referenciado na totalidade individual. Contudo, aqui também Simondon rejeita toda homogeneização, e enfatiza os “diversos níveis de interioridade”<sup>184</sup>, que são diversos sentidos que o termo 'interior' pode assumir quando se fala em interioridade.

A dimensão propriamente topológica da ontogênese, no entanto, não é completamente apreendida sem uma reflexão sobre o papel anatômico e funcional das superfícies de seres

---

184Cf. SIMONDON, ILFI, p. 226.

viventes, as membranas. Se é a membrana que supõe-se realizar o contorno que permitiria dar determinidade à separação entre interno e externo, ela o faz apenas ao custo de alguma indeterminação, afinal, ao nível intramolecular as distinções tornam-se mesmo óbvias. De qualquer forma, não se trata aqui de negar a consistência da interioridade vivente, mas sua imagem fixista. Por isso Simondon ressalta o caráter dinâmico da topologia funcional da membrana, a partir do qual sua permeabilidade ganha um sentido que ultrapassa o do mecanicismo, pois a totalidade orgânica está presente em sua ação:

A membrana vivente, anatomicamente diferenciada ou apenas funcional [...], caracteriza-se como aquilo que separa uma região de interioridade de uma região de exterioridade: a membrana é polarizada, deixando passar tal corpo [...], opondo-se à passagem de tal outro. [...] a membrana é vivente precisamente neste sentido de que ela se repolariza sempre, [...] é a membrana que faz com que o vivente seja a cada instante vivente (ILFI, p. 225)<sup>185</sup>

Ora, a membrana não é uma espécie de porteiro, mas uma instância da individuação vivente; sua atividade é uma expressão dos modos de individuação de um indivíduo, seja célula, organismo, etc. Em termos canguilhemianos, a ação da membrana é um modo de portar-se normativo do vivente. Isso é importante para se evitar uma leitura que enfatize um caráter adaptativo de qualquer norma orgânica. O problema não é tanto que o reconhecimento de que certas modalidades de operação tem níveis de eficácia maior, e que isso representa uma vantagem do ponto de vista específico da competição por recursos ambientais; o errôneo seria achar que toda a descrição da relação do vivente com o meio está aí contida, o que implicaria restringir o viver a uma luta pelo sobreviver. Uma ênfase desmesurada ou pouco crítica sobre a dimensão seletiva envolvida no processo evolutivo tende a figurar o indivíduo de maneira passiva, como mero efeito de um jogo de variação aleatória e sobrevivência dos mais adaptados.<sup>186</sup> Retomando

<sup>185</sup>Desenvolvimentos recentes da biologia molecular apontam em uma direção que parece confirmar alguns pontos do pensamento simondoniano. Com efeito, a membrana é vista como uma das instâncias fundamentais da capacidade plástica que se reconhece atualmente como uma das condições de possibilidade mais elementares da vida. Por exemplo: “Les membranes qui englobent les liposomes comme celles des cellules ne sont donc pas des structures figées. Elles déterminent des géométries « fluides » susceptibles d’interagir dynamiquement avec les autres, de se métamorphoser pour s’adapter aux modifications de l’environnement. Elles sont déformables, mais leur déformation possède une cohérence profonde: des invariants manifestent une stabilité qui perdure par-delà le changement. Ainsi, l’énergie de courbure d’une membrane est bien un tel invariant caractéristique de la plasticité: lorsque la forme change drastiquement sous une transformation conforme, cette énergie de courbure, elle, ne se modifie pas. Cohérence et déformabilité, invariance et changement, telles sont bien les caractéristiques de notre intuition de la plasticité.” (LAMBERT & REZSÖHAZY, 2004, p. 62)

<sup>186</sup>Esse caráter passivo que o adaptacionismo acaba tendo que atribuir ao vivente é também diagnosticado por

considerações claramente emprestadas de Canguilhem<sup>187</sup>, Simondon faz um elogio do lamarckismo, concepção que permite notar que “a adaptação é uma ontogênese permanente” (ILFI, p. 212). Isso significa retirar da ideia de adaptação qualquer resquício hilemórfico: trata-se de mostrar que as relações vivente-meio formam um sistema em equilíbrio metastável, sustentado em grande medida pela polarização normativa do vivente. Por isso a reticência simondoniana ao afirmar que “a noção mesma de meio é enganadora: só há meio para um ser vivo que chega a integrar em unidade de ação os mundo perceptivos” (id., *ibid.*). Se é assim, a dimensão adaptativa do vivente ao meio, tal como geralmente entendida nas ciências biológicas, torna-se derivativa com respeito à sua própria dimensão individuante; e se considerada da forma mais ampla, tende a convergir com a individuação ela mesma.

Até aqui, a concepção defendida acerca da individuação vivente permitiu mostrar em quê sentido a distinção entre interno e externo pode ser tornada caduca. O cerne do argumento consiste no fato de que a individuação precede tal distinção, que só é inteligível se se admite que o que a sustenta é a própria relacionalidade mútua dos termos. Assim, a substancialidade do interno e do externo é rejeitada em favor de uma separação que só se deixa apreender em seu próprio diferimento, isto é, que só faz sentido no devir de uma individuação perpetuada que é a própria vida. Como gosta de colocar em relevo Simondon, toda individualidade vivente, portanto, é ao mesmo tempo mais e menos que um mero indivíduo.

Já vimos em que sentido um vivente é mais que apenas um indivíduo: ele é o par vivente-meio, ele é o engajamento relacional que o engendra, e que está de fato para além de qualquer fronteiras rígidas. Mas ele é também menos que um indivíduo: sua individualidade está ligada a determinações que decorrem de outros indivíduos da mesma espécie. Seu caráter individual é matizado quando se percebe ao seu redor a presença de uma coletividade da qual ele é parte. Sendo um componente, um exemplar de uma espécie ou de uma forma de vida, um vivente carrega consigo os fatores decisivos de sua origem filogenética. Mas existem aí infinitos níveis diferentes. Basta considerar que as maneiras pelas quais uma colônia de pólipos ou de

---

Lewontin, ao analisar o darwinismo: “In this view the organism is the object of evolutionary forces, the passive nexus of independent external and internal forces, one generating “problems” at random with respect to the organism, the other generating “solutions” at random with respect to the environment” (2000, p. 47). Interessante notar também o recurso à imagem da dinâmica entre problemas e soluções, que pode ser aproximado da concepção simondoniana da individuação como resolução de problemáticas, como vimos. 187Cf. CANGUILHEM, 1965, pp. 135-138.

protozoários forja indivíduos, e o estatuto mesmo da individualidade destes, são bastante diferentes das maneiras como mamíferos superiores formam os indivíduos de suas espécies. Mesmo tendo em vista apenas o contexto da vida do indivíduo, é necessário reconhecer, por exemplo, que um embrião não tem o mesmo nível de individualidade de quando ele atinge a fase adulta; assim, ao lado da topologia, a cronologia enquanto dimensão da ontogênese entra em jogo.

A solução de Simondon consiste em derivar as consequências da afirmação de que “é o equilíbrio entre a integração e a diferenciação que caracteriza a vida” (ILFI, p. 161). Estes dois fatores estão presentes de maneira análoga em dois níveis diferentes mas intimamente ligados: aquele que se passa entre indivíduo e seu grupo biológico, e o nível das relações entre indivíduos e elementos sub-individuais. Em ambos os casos, e de modos similares, a vida só pode transcorrer como resultado de uma espécie de cálculo, por assim dizer, no qual a diferenciação de cada elemento e sua integração na totalidade são partes de uma mesma equação, e como tal, são aspectos complementares. Complementaridade indica sobretudo que não se trata de uma proporcionalidade inversa; Simondon acredita que em muitos casos maior diferenciação pode acarretar maior integração. Isso porque o que garante no fundo a funcionalidade desse equilíbrio é justamente os diferentes níveis de individuação. Nesse sentido, Simondon subverte a hipótese da recapitulação, pois não se trata de compreender o devir ontogenético como uma retomada em escala menor da história filogenética; ele é bastante avesso a uma certa tendência pré-determinista que pode surgir daí. Além disso, tal tese acaba por atribuir um privilégio exacerbado à hereditariedade em detrimento da individuação; porém, “a questão da hereditariedade em Simondon está fundada sobre aquela do desenvolvimento, uma vez que este não é o desdobramento monádico de uma unidade, mas antes o sistema de resolução de um par *em disparidade* [*d'un couple disparate*]” (PETIT, 2009, p. 49). Ora, se “um caractere hereditário seria não um elemento pré-determinado, mas um problema a resolver” (ILFI p. 207), isso é porque “o desenvolvimento não é apenas um desenrolar, uma explicação de caracteres contidos em uma noção individual completa que seria essência monádica” (id., *ibid.*, p. 208). Assim como outros, é na embriologia<sup>188</sup> que Simondon vai buscar elementos e argumentos para sustentar sua posição,

---

188Simondon apoia-se especialmente sobre os estudos em embriologia do comportamento de Arnold Gesell; estes, de fato, foram também para outros autores da mesma tradição de filosofia biológica. Cf., p. ex., MERLEAU-PONTY, 2000, pp. 237ss.; e RUYER, 1958, pp. 19ss. e 192ss. Note-se que as consequências que Ruyer

ênfatizando o crescimento e amadurecimento organismo como aquilo que fornece ocasião para que as estruturas do mesmo assumam a forma singular que é própria de cada vivente.

Louis Bolk aparece na tese de Simondon, como outros nomes, em remissões um tanto dispersas, mas certamente nada gratuitas. Afinal, embora ele o mencione esporádica e um tanto discretamente, o conceito de neotenia é um importante recurso teórico para a abordagem da individuação biológica. Embora hajam várias discussões sobre se o conceito consegue sustentar-se mesmo diante de dados experimentais que parecem refutá-lo, a questão ainda está em disputa, e afirmações como esta não são difíceis de encontrar na literatura: “a teoria mais avançada para explicar a hominização é aquela da neotenia (que significa: manter, guardar a juventude), ou persistência de caracteres juvenis no adulto. Ela implica uma desaceleração da velocidade do desenvolvimento (heterocronia), que produziria uma morfologia adulta que assemelha-se àquela de um estado juvenil de um ancestral.” (BOSSI, op. cit., p. 282) Esse tipo de traço desenvolvimental é considerado um resultado de processo evolutivo, e é tanto mais claro quanto mais complexas são as formas de vida. Para Bolk, que nomeava “fetalização” o processo neotênico através do qual os mamíferos superiores estendem as operações pelas quais chegam à fase adulta, esse fenômeno é o que causa a evidente incompletude e precocidade do recém-nascido da espécie humana em comparação a outras espécies. O tempo que leva para um humano adquirir as condições mínimas para a manutenção de sua própria subsistência orgânica, como ser capaz de conseguir retirar do meio seu próprio alimento, é bastante alto. Assim, funções básicas como a reprodução também são retardadas a um período ulterior da maturação orgânica, algo que motiva Bolk a afirmar que “a vida humana progride como um filme em câmera lenta [*human life progresses like a retarded film*]” (BOLK *apud* GOULD, 1977, p. 360). O ponto fica ainda mais claro quando se toma especificamente o desenvolvimento neuronal: o cérebro é um dos órgãos que menos nasce pronto, sendo que o ritmo de formação das conexões neuronais continua ainda por vários anos após o nascimento, como se esta instância do desenvolvimento embrião fosse alongada para além da fase propriamente embrionária; em outras palavras, a plasticidade neuronal pode ser vista como um dos principais índices desse postulado da filosofia da individuação simondoniana que é

---

tira da leitura de Gesell são fundamentalmente as mesmas que Simondon: “La thèse selon laquelle l'hérédité biologique crée les structures organiques, celles-ci déterminant *ensuite* le comportement, est aujourd'hui reconnue fautive” (1958, p. 19).

a prioridade das operações sobre as estruturas.<sup>189</sup>

O esquema neotênico assume em Simondon também um alcance ontológico: ele explica a passagem de um nível de individuação a outro: da individuação física à vital, da vital à psíquica e coletiva há sempre um movimento de suspensão de um regime prévio de individuação em seus estágios iniciais, e a resolução passa a ser dada em um novo regime, segundo um esquema diferente, no qual outros elementos entram em jogo. No caso da vida, há uma desaceleração do processo individuativo, o qual nunca chega ao termo de uma estabilização completa. A individuação psíquica e coletiva desloca a resolução vital antes da constituição efetiva do par vivente-meio, sendo que novas problemáticas emergem, tipicamente aquelas que concerne a afetividade e significatividade. Isso acontece a partir do momento em que um tipo de individuação é acompanhado por estratégias mais nítidas de individualização, e ulteriormente de personalização. Isso mostra que, para Simondon, a espiral que procede segundo suspensões de níveis de individuação segue em direção a uma modalidade individuativa cujo resultado é a formação de sujeitos (cf. p. 310).

Explicar porque Worms tateia o problema do estatuto do vivente: porque ele não percebe, pelo menos naquele texto, como o que está em jogo são os desafios que um pensamento da individuação a la Simondon lançam a um conceito como o de normatividade vital. Não que este se torne obsoleto, mas certamente algumas nuances são exigidas. Por exemplo, deve-se levar em conta se de fato não existem níveis aí em questão, pois em casos como o de uma colônia de pólipos, é difícil decidir se apenas cada organismo apresenta comportamento

---

189Com efeito, e por razões que geralmente não são aprofundadas ou sequer discutidas, os principais indícios da neotonia foram encontrados nos estudos de anatomia comparada do crânio de primatas e humanos. Tanto Bossi (2003) quanto Gould (1977) ilustram os argumentos em favor da neotonia justamente com estudos nessa área, mas evitam engajar-se numa discussão mais extensa – na primeira (que inclusive é neurologista de formação) a discussão resume-se a um curto parágrafo, no outro ela é evasiva, espalhada ao longo do último capítulo. Embora sem mencionar a neotenia, Catherine Malabou retira da plasticidade neuronal consequências que convergem de maneira interessante com a perspectiva simondoniana, como o papel modulador dos neurônios e a neurogênese secundária como mecanismo de individuação; nesse sentido, “La production de nouveaux neurones n’a donc pas simplement un rôle de remplacement des cellules qui meurent, elle intervient dans la plasticité de modulation et, à ce titre, ouvre un peu plus le concept de plasticité en allant jusqu’à inquiéter celui de stabilité. Encore une fois: la statue est vivante, le programme s’anime; là où l’on croit si souvent ne trouver qu’une mécanique, on rencontre un *enchevêtrement complexe de types de plasticité différents* qui contredisent les représentations ordinaires du cerveau-machine.” (Malabou, 2004, pp. 58-59) O fato de que Malabou procure, ao longo de toda sua obra, desenvolver a plasticidade como um conceito fundamentalmente ontológico seria mais um indício de uma provável proximidade com aspectos centrais da filosofia de Simondon; mas obviamente tal suspeita necessitaria de um trabalho efetivo sobre os textos para confirmação, o que ultrapassa o escopo da presente pesquisa.

normativo ou toda a colônia não é dotada de uma nível análogo de unificação que lhe permitira operar normativamente.

## conclusão

*Life being what it is, there will be  
no simple theory that fully meets  
these demands.*

Donald Davidson

§1. O que é importante em todas essas considerações é o modo como o problema da topografia interno-externo é deslocado a um nível topológico: não se trata mais de cartografar as fronteiras que separam mente e mundo, conceito e objeto, vivente e meio, pensamento e realidade. Retirando-se tais categorias do ambiente abstrato em que foram forjadas, tudo o que resta é um complexo sistema metastável em continuada individuação. Tal individuação envolve uma dinâmica de polarizações que desconstitui qualquer separação rígida, uma vez que há passagem constante de um termo a outro, ou melhor, dado que nenhum dos termos pode preceder a relação, eles são forjados em seu próprio processo de diferimento.

O percurso que procuramos fazer tinha como objetivo apresentar uma imagem inteligível para a gênese do conceito, a partir de um pano de fundo naturalista, embora entendido em sentido próprio. Pois trata-se de uma visão da natureza que rejeita a primazia do fisicalismo. Tratou-se de argumentar pela irredutibilidade do vital, mostrando como a vida carrega consigo um âmbito no qual se pode reconhecer as fontes da normatividade. Por fim, procuramos encaminhar a discussão por um questionamento ontológico, no qual o cerne da discussão concentrou-se no significado da dessubstancialização. Tal perspectiva ontológica é a que parece mais adequada à dessubstancialização da mente promovida pelo externismo.

Nessa direção, perde sentido a fala sobre uma mente, ou um sujeito, anterior a qualquer envolvimento com o mundo. A idéia de que a mente está no começo, podemos ver agora, é completamente comprometida com um fundacionismo cartesiano. Mas também não faz mais sentido dizer, como os empiristas clássicos, que só há mente no final, depois que o mundo já está



presente. O pensamento envolve uma conexão dinâmica com o mundo, se faz na interação entre mente, mundo e comunidade: neste sentido, a mente está no meio. É uma mente corporificada, em contato com o mundo e com outras mentes, capaz de compartilhar crenças e também desejos, e fazendo-o, capaz de se reinventar continuamente:

o que determina os conteúdos de nossos pensamentos e enunciações não está confinado ao que está dentro da pele. Nossos pensamentos nem criam o mundo nem tampouco simplesmente representam-no; eles estão amarrados às suas fontes externas desde sempre, aquelas fontes sendo a comunidade e o ambiente que sabemos juntos ocupar. (DAVIDSON, 1999, p. 732)

## referências:

- ABRANTES, Paulo C. Naturalizando a epistemologia; in: ABRANTES, P. (org.) *Epistemologia e cognição*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994, pp. 171-218.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- ANGIONI, Lucas. A noção aristotélica de matéria; in: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 17, n. 1, jan.-jun. 2007, pp. 47-90.
- ARMSTRONG, David M. Naturalism, materialism and first philosophy; in: *Philosophia*, vol. 8, n. 2-3, nov. 1978, pp. 261-276.
- BACHELARD, Gaston. (1949) *O racionalismo aplicado*. trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.
- \_\_\_\_\_. (1951) *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. 2<sup>e</sup> éd. Paris: PUF, 1965.
- BAKER, G. P. & HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Volume 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1985.
- BADIOU, Alain. Y a-t-il une théorie du sujet chez Georges Canguilhem?; in: BALIBAR, É. *et al. Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993, pp. 295-304.
- BARTHÉLÉMY, Jean-Hughes. *Penser l'individuation: Simondon et la philosophie de la nature*. Paris: L'Harmattan, 2005a.
- \_\_\_\_\_. *Penser la connaissance et la technique après Simondon*. Paris: L'Harmattan, 2005b.
- \_\_\_\_\_. *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*. Paris: PUF, 2008.
- BENMAKHOULF, Ali. Canguilhem, la capacité normative; in: LE BLANC, G. (éd.) *Lectures de Canguilhem: Le normal et le pathologique*. Lyon: ENS, 2000, pp. 63-83.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. trad. Floriano S. Fernandes. 17<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BERGSON, Henri. (1907) *L'évolution créatrice*. 11<sup>e</sup> éd. Paris: PUF, 2008.
- \_\_\_\_\_. La conscience et la vie; in: *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF, 1919.
- \_\_\_\_\_. (1912) L'âme et le corps; in: *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF, 1919.
- \_\_\_\_\_. (1913) La philosophie de Claude Bernard; in: *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1938.

- pp. 229-237.
- \_\_\_\_\_. (1922) Introduction; in: *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1938. pp. 1-98.
- BERNARD, Claude. (1865) *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris: Flammarion, 2008.
- BERNIER, Réjane. Potentialités morphogénétiques et auto-organisation; in: *Archives de Philosophie*, tome 47, n. 4, octobre-décembre 1984, pp. 529-556.
- BERNSTEIN, J. M. Re-enchanting Nature; in: SMITH, Nicholas (ed.) *Reading McDowell on Mind and World*. New York: Routledge, 2002, pp. 217-245.
- BERTHOZ, Alain (org.) *Lições sobre o corpo, o cérebro e a mente: as raízes das ciências do conhecimento no Collège de France*. trad. Maria Angela Casellato. Bauru: Edusc, 2005.
- BICHAT, Xavier (1822) *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (première partie). 4<sup>e</sup> éd. Paris: Flammarion, 1994.
- BOSSI, Laura. *Histoire naturelle de l'âme*. Paris: PUF, 2003.
- BRANDOM, Robert B. *Making It Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. (1999) Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism; in: *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, pp. 210-234.
- \_\_\_\_\_. (2000) The Centrality of Sellars's Two-Ply Account of Observation to the Argument of "Empiricism and the Philosophy of Mind"; in: *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, pp. 348-367.
- BRAUNSTEIN, Jean-François. Psychologie et milieu. Éthique et histoire des sciences chez Georges Canguilhem; in: BRAUNSTEIN, J.-F. (éd.) *Canguilhem: histoire des sciences et politique du vivant*. Paris: PUF, 2007, pp. 63-89.
- BROGLIE, Louis de. Individualité et interaction dans le monde physique; in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome XLIX, n.2 , 1937a, pp. 353-368.
- \_\_\_\_\_. (1937b) *La physique nouvelle et les quanta*. 2<sup>e</sup> éd. Paris: Flammarion, 1986.
- BURGE, Tyler. (1986) Frege on Truth; in: *Truth, Thought, Reason: Essays on Frege*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

- CANGUILHEM, Georges. Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique; in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome 53, n. 3-4, juillet-octobre 1947, pp. 322-332.
- \_\_\_\_\_. (1958) Qu'est-ce que la psychologie?; in: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. 7<sup>e</sup> éd. Paris: Vrin, 1994, pp. 365-381.
- \_\_\_\_\_. (1962) Du singulier et de la singularité en épistémologie biologique; in: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. 7<sup>e</sup> éd. Paris: Vrin, 1994.
- \_\_\_\_\_. (1965) *La connaissance de la vie*. 2<sup>e</sup> éd. Paris: Vrin, 1992.
- \_\_\_\_\_. (1966) *Le normal et le pathologique*. 10<sup>e</sup> éd. Paris: PUF, 2007.
- \_\_\_\_\_. (1966a) L'objet de l'histoire des sciences; in: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. 7<sup>e</sup> éd. Paris: Vrin, 1994, 9-23.
- \_\_\_\_\_. (1966b) Le concept et la vie; in: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. 7<sup>e</sup> éd. Paris: Vrin, 1994, pp. 335-364.
- \_\_\_\_\_. (1971) Sur l'histoire des sciences de la vie depuis Charles Darwin; in: *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. 2<sup>e</sup> éd. Paris: Vrin, 1993, pp. 101-119.
- \_\_\_\_\_. (1974) Vie; in: *Encyclopædia Universalis*, tome 23, pp. 534-552.
- \_\_\_\_\_. (1980) Le cerveau et la pensée; in: BALIBAR, É. et al. *Geroges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993, pp. 11-33.
- \_\_\_\_\_. La décadence de l'idée de Progrès; in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 4, 1987, pp. 437-454.
- CAVELL, Stanley. (1965) Aesthetic Problems of Modern Philosophy; in: *Must We Mean What We Say? - A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976, pp. 73-96.
- CHANGEUX, Jean-Pierre. Les progrès des sciences du système nerveux concernent-ils les philosophes?; in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, tome LXXV, séance du 28 février 1981.
- CHANGEUX, Jean-Pierre & RICCEUR, Paul. *Ce qui nous fait penser: La nature e la règle*. Paris: Odile Jacob, 2000.
- CHENG, Stephen. *Phase Transitions in Polymers: The Role of Metastable States*. Amsterdam: Elsevier, 2008.
- CHERLONNEIX, Laurent. *L'équivocité vive: une nouvelle représentation du Vivant*. Paris: L'Harmattan, 2008.

- CLAVIER, Paul. *Le concept de monde*. Paris: PUF, 2000.
- COLONNA, Fabrice. *Ruyer*. Paris: Les Belles Lettres, 2007.
- COMBES, Muriel. *Simondon: individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*. Paris: PUF, 1999.
- DARWIN, Charles. (1872) *The origin of species by means of natural selection*. 6<sup>th</sup> ed. New York: Random House, 1993.
- DAVIDSON, Donald. (1967) Truth and Meaning; in: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984, pp. 17-36.
- \_\_\_\_\_. (1970) Mental Events; in: *Essays on Actions and Events*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 207-225.
- \_\_\_\_\_. (1973a) Radical Interpretation; in: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984, 125-139.
- \_\_\_\_\_. (1973b) The Material Mind; in: *Essays on Actions and Events*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 245-259.
- \_\_\_\_\_. (1974a) On the Very Idea of a Conceptual Scheme; in: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984. pp. 183-198.
- \_\_\_\_\_. (1974b) Psychology as Philosophy; in: *Essays on Actions and Events*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 229-244.
- \_\_\_\_\_. (1975) Thought and Talk; in: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984. 155-170.
- \_\_\_\_\_. (1983) A Coherence Theory of Truth and Knowledge; in: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 137-153.
- \_\_\_\_\_. (1984) First Person Authority; in: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 3-14.
- \_\_\_\_\_. (1986) A Nice Derangement of Epitaphs; in: *Truth, Language and History*. Oxford: Clarendon Press, 2005. pp. 89-107.
- \_\_\_\_\_. (1987) Afterthoughts; in: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 154-157.
- \_\_\_\_\_. (1988) The Myth of the Subjective; in: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon, 2001. pp. 39-52.

- \_\_\_\_\_. (1990a) Epistemology Externalized; in: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 193-204.
- \_\_\_\_\_. (1990b) Meaning, Truth and Evidence; in: BARRETT, R. & GIBSON, R. (eds.) *Perspectives on Quine*. Cambridge: Blackwell, 1993. pp. 68-79.
- \_\_\_\_\_. (1990c) A estrutura e o conteúdo da verdade; in: *Ensaio sobre a verdade*. São Paulo: Unimarco, 2002. pp. 47-107.
- \_\_\_\_\_. (1990d) Representation and Interpretation; in: *Problems of Rationality*. Oxford: Clarendon Press, 2004, pp. 87-99.
- \_\_\_\_\_. (1991) Three Varieties of Knowledge; in: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 205-220.
- \_\_\_\_\_. (1995a) The Problem of Objectivity; in: *Problems of Rationality*. Oxford: Clarendon Press, 2004. pp. 3-18.
- \_\_\_\_\_. (1995b) Could There Be a Science of Rationality?; in: *Problems of Rationality*. Oxford: Clarendon Press, 2004. pp. 117-134.
- \_\_\_\_\_. (1996) The Folly of Trying to Define Truth; in: *Truth, Language and History*. Oxford: Clarendon Press, 2005. pp. 19-37.
- \_\_\_\_\_. (1997a) Truth Rehabilitated; in: *Truth, Language and History*. Oxford: Clarendon Press, 2005. pp. 3-17.
- \_\_\_\_\_. (1997b) Seeing Through Language; in: *Truth, Language and History*. Oxford: Clarendon Press, 2005. pp. 127-141.
- \_\_\_\_\_. Reply to Dagfinn Føllesdal; in: HAHN, Lewis E. (ed.) *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago: Open Court, 1999. pp. 729-732.
- \_\_\_\_\_. (2001a) Externalisms; in: KOTATKO, P.; PAGIN, P. & SEGAL, G. (eds.) *Interpreting Davidson*. Stanford: CSLI, 2001. pp. 1-16.
- \_\_\_\_\_. (2001b) Comments on Karlovy Papers; in: KOTATKO, P.; PAGIN, P. & SEGAL, G. (eds.) *Interpreting Davidson*. Stanford: CSLI, 2001. pp. 285-307.
- DEBRU, Claude. Georges Canguilhem et la normativité du pathologique; in: BALIBAR, É. *et al. Geroges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993, pp.110-120.
- DELAPORTE, François. La problématique historique de la vie; in: BALIBAR, É. *et al. Geroges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993, pp. 223-232.

- DELEUZE, Gilles. (1955) Instincts et institutions; in: *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002, pp. 25-27.
- \_\_\_\_\_. (1962) *Nietzsche et la philosophie*. 5<sup>e</sup> éd. Paris: PUF, 2007.
- \_\_\_\_\_. (1963) *La philosophie critique de Kant*. 3<sup>e</sup> éd. Paris: PUF, 2004.
- \_\_\_\_\_. (1966) Gilbert Simondon, L'individu et sa genèse physico-biologique; in: *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002, pp. .
- DENNETT, Daniel C. (1978) *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Cambridge: MIT Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. Introduction; in: HOFSTADTER, D. R. & DENNETT, D. C. (eds.) *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*. New York: Bantam Books, 1981, pp. 3-16.
- \_\_\_\_\_. *Tipos de mentes: rumo a uma compreensão da consciência*. trad. Alexandre Tort. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DESCOMBES, Vincent. *La denrée mentale*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1995.
- DESTOUCHES, Jean-Louis. Sur le débat actuel du déterminisme et de l'indéterminisme dans les théories quantiques; in: *Revue philosophique*, tome CXLIII, ns. 1-3, janvier-mars 1953, pp. 1-27.
- ELSTER, Jon. *The Cement of Society: A Study of Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ENGEL, Pascal. *Philosophie et psychologie*. Paris: Gallimard, 1996.
- ESFELD, Michael. *Holism in Philosophy of Mind and Philosophy of Physics*. Dordrecht: Kluwer, 2001.
- ESPOSITO, Roberto. (1998) *Communitas: origine e destino della comunità*. Nuova edizione ampliata. Torino: Einaudi, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Immunitas: protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi, 2002.
- FAGOT-LARGEAULT, Anne. L'individuation en biologie; in: CHÂTELET, G. et al. *Gilbert Simondon: une pensée de l'individuation et de la technique*. Paris: Albin Michel, 1994, pp. 19-54.
- FØLLESDAL, Dagfinn. Triangulation; in: HAHN, Lewis (ed.) *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago: Open Court, 1999. pp. 719-728.
- FOOT, Philippa. *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- FOUCAULT, Michel. (1963) *Nascimento da clínica*. trad. Roberto Machado. 6<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro:

- Forense Universitária, 2008.
- \_\_\_\_\_. (1976) L'extension sociale de la norme; in: *Dits et écrits, vol. III*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 74-79.
- \_\_\_\_\_. (1985) La vie: l'expérience et la science; in: *Dits et écrits, vol. IV*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 763-776.
- \_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. 3ª ed. trad. Roberto Machado e Eduardo J. Morais. Rio de Janeiro: Nau, 2003.
- FREGE, Gottlob. (1897) Logic; in: BEANEY, M. (ed.) *The Frege Reader*. Oxford: Blackwell, 1997, pp. 227-249.
- GAYON, Jean. Biologie et humanité de l'homme; in: LECOURT, D. et al. *La biologie est-elle un humanisme?* Paris: PUF, 1999, pp. 23-36.
- \_\_\_\_\_. Le concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem; in: LE BLANC, G. (éd.) *Lectures de Canguilhem: Le normal et le pathologique*. Lyon: ENS, 2000, pp. 19-47.
- \_\_\_\_\_. Peut-on encore être naturaliste?; in: DAVID-MÉNARD, M. (éd.) *Autour de Pierre Fédida: Regards, savoirs, pratiques*. Paris: PUF, 2007, pp. 113-122.
- GERRARD, Steve. A philosophy of mathematics between two camps; in: SLUGA, H. & STERN, D. G. (eds.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 171-197.
- GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- GOLDSTEIN, Kurt. (1934) *La structure de l'organisme*. trad. E. Burckhardt & J. Kuntz. Paris: Gallimard, 1951.
- GOULD, Stephen Jay. *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. trad. Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HACKING, Ian. *Historical Ontology*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- HARE, Richard M. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1952.



- HATFIELD, Gary. Empirical, rational, and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy; in: GUYER, Paul (ed.) *Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 200-227
- JACOB, François. *La logique du vivant: Une histoire de l'hérédité*. Paris: Gallimard, 1970.
- JAMES, William. (1890) *The Principles of Psychology, Vol. 1*. New York: Cosimo, 2007.
- JACKSON, Frank. *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. trans. Paul Guyer & Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1786) Metaphysical Foundations of Natural Science; in: *Theoretical Philosophy after 1781*. trans. Michael Friedmann. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 171-269.
- KIM, Jaegwon. What is “naturalized epistemology”?; in: *Supervenience and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 216-236.
- KITCHER, Philip. O retorno dos naturalistas; in: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 8, n. 2, jul.-dez. 1998, pp. 27-108;
- KORNBLITH, Hilary. Naturalismo: metafísico e epistemológico; in: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Série 3, vol. 8, n. 2. jul.-dez. 1998, pp. 147-169.
- KUSCH, Martin. *Psychologism: A Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. New York: Routledge, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Psychological Knowledge: A Social History and Philosophy*. New York: Routledge, 1998.
- LAMBERT, Dominique & REZSÖHAZY, René. *Comment les pattes viennent au serpent: Essai sur l'étonnante plasticité du vivant*. Paris: Flammarion, 2004.
- LE BLANC, Guillaume. *Canguilhem et les normes*. Paris: PUF, 1998.
- \_\_\_\_\_. La vie selon ses points de vue; in: LE BLANC, G. (éd.) *Lectures de Canguilhem: Le normal et le pathologique*. Lyon: ENS, 2000, pp. 49-60.
- \_\_\_\_\_. Le problème de la création; in: WORMS, F. (éd) *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF, 2004, pp. 489-506.
- LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Unesp, 2006.

- LECOURT, Dominique. La question de l'individu d'après Georges Canguilhem; in: BALIBAR, É. *et al. Geroges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993, pp. 262-270.
- LEGRAND, Stéphane. *Les normes chez Foucault*. Paris: PUF, 2007.
- LEMOINE, Maël. Durée, différence et plasticité de l'Esprit; in: VIEILLARD-BARON, J.-L. (éd.) *Bergson: La durée et la nature*. Paris: PUF, 2004.
- LEWONTIN, Richard. *The Triplex Helix: Gene, Organism, and Environment*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- LIDELL, Henry G. & SCOTT, Robert. (1843) *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented by Sir Henry S. Jones. With a revised supplement. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- LIVET, Pierre. *Les normes*. Paris: Armand Colin, 2006.
- LYNCH, Michael (ed.) *The Nature of Truth: Classical and Contemporary Perspectives*. Cambridge: MIT Press, 2001.
- MABILLE, Bernard. *Hegel: l'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999.
- \_\_\_\_\_. Éloges de la fluidité: Hegel, Bergson et la parole; in: *Les Études Philosophiques*, n.4, octobre-décembre 2001, pp. 499-516.
- MACHEREY, Pierre. Normes vitales et normes sociales dans l'*Essai sur quelques problèmes concernat le normal et le pathologique*; in: BING, F. *et al.* (éds.) *Actualité de Georges Canguilhem: Le normal et le pathologique*. Paris: Institut Synthélabo, 1998. pp. 71-84.
- MALABOU, Catherine. *Que faire de notre cerveau?* Paris: Bayard, 2004.
- MARIN, Claire. *Violences de la maladie, violences de la vie*. Paris: Armand Colin, 2008.
- MAYR, Ernst. *O desenvolvimento do pensamento biológico*. trad. Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- McDOWELL, John. (1994) The Content of Perceptual Experience; in: *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998. pp. 341-358.
- \_\_\_\_\_. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1996. [trad.: *Mente e mundo*. trad. João Vergílio G. Cuter. Aparecida: Ideias & Letras, 2005.]
- \_\_\_\_\_. Comment on Robert Brandom's 'Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism'; in: *European Journal of Philosophy*, vol.7, n. 2, august 1999, pp. 190-193.
- \_\_\_\_\_. (2000) Experiencing the World; in: *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. Cambridge:

- Harvard University Press, 2009, pp. 243-256.
- \_\_\_\_\_. Responses; in: SMITH, Nicholas (ed.) *Reading McDowell: On Mind and World*. New York: Routledge, 2002, pp. 269-305.
- \_\_\_\_\_. Why “Empiricism and the Philosophy of Mind”?; in: *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, pp. 221-238.
- McGINN, Colin. *Mental Content*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- McLAUGHLIN, Brian. Anomalous Monism and the Irreducibility of the Mental; in: LePORE, E. & McLAUGHLIN, B. (eds.) *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell, 1985, pp. 331-368.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1942) *La structure du comportement*. 3<sup>e</sup> éd. Paris: PUF, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A natureza*. trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MESLET, Laurent. *Le psychisme et la vie: la philosophie de la nature de Raymond Ruyer*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- MOORE, George E. (1903) *Principia Ethica*. Revised edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- NANNINI, Sandro. Physicalism and the Anomalism of the Mental; in: DE CARO, Mario (ed.) *Interpretations and Causes: New Perspectives on Donald Davidson's Philosophy*. Dordrecht: Kluwer, 1999, pp. 101-116.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. Nachgelassene Fragmente; in: *Sämtliche Werke, KSA bd. 10-12*. 2. Auflage. Berlin: Walter de Gruyter, 1988. [trad. parcial: *Fragmentos do espólio*. trad. Flávio Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008]
- O'SHEAR, James R. *Wilfrid Sellars: Naturalism with a Normative Turn*. Malden: Polity Press, 2007.
- OLIVIERI, E. & VARES, M. E. *Large Deviations and Metastability*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- PÉNISSON, Guillaume. *Le vivant et l'épistémologie des concepts: Essai sur Le normal et le*

- pathologique de *Georges Canguilhem*. Paris: L'Harmattan, 2008.
- PETIT, Victor. L'individuation du vivant: sur une intuition simondonienne restée ignorée; in: BARTHÉLÉMY, J.-H. (éd.) *Cahiers Simondon*; n. 1, 2009, pp. 47-75.
- PINKARD, Terry. Sellars the Post-Kantian?; in: WOLF, M. P. & LANCE, M. N. (eds.) *The Self-Correcting Enterprise: Essays on Wilfrid Sellars*. Armsterdam: Rodopi, 2006, pp. 21-52.
- PINKAS, Daniel. *La matérialité de l'esprit: la conscience, le langage et la machine dans les théories contemporaines de l'esprit*. Paris: La Découverte, 1995.
- PIPPIN, Robert. Brandom's Hegel; in: *European Journal of Philosophy*, vol. 13, n. 3, dec 2005, pp. 381-408.
- PROCHIANTZ, Alain. De la biologie comme anti-humanisme radical; in: LECOURT, D. et al. *La biologie est-elle un humanisme?*. Paris: PUF, 1999, pp. 37-66.
- PUTNAM, Hilary. The Meaning of 'Meaning'; in: *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 215-271.
- \_\_\_\_\_. (1981) Why Reason Can't Be Naturalized; in: *Realism and Reason: Philosophical Papers*, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 229-247.
- \_\_\_\_\_. The Content and Appeal of "Naturalism"; in: DE CARO, M. & MACARTHUR, D. (eds.) *Naturalism in Question*. Cambridge: Harvard University Press, 2004, pp. 59-70.
- QUINE, W. V. O. (1951) Two Dogmas of Empiricism; in: *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Harvard University Press, 1980, pp. 21-46.
- \_\_\_\_\_. *Word and Object*. Cambridge: MIT Press, 1960.
- \_\_\_\_\_. (1964) Necessary Truth; in: *The Ways of Paradox and Other Essays*. Revised and Enlarged Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1976, pp. 68-76.
- \_\_\_\_\_. (1968) Linguistics and Philosophy; in: *The Ways of Paradox and Other Essays*. Revised and Enlarged Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1976, pp. 56-58.
- \_\_\_\_\_. Epistemology Naturalized; in: *Ontological Relativity and other essays*. New York: Columbia University Press, 1969, pp. 69-90. [trad.: *Epistemologia naturalizada* (Coleção Os Pensadores). trad. O. Porchat e A. Loparic. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. pp. 157-169.]
- \_\_\_\_\_. *The Roots of Reference*. La Salle: Open Court, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Theories and Things*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. Reply to Morton White; in: HAHN, L. E. & SCHILPP, P. A. (eds.) *The Philosophy of W.V.*

- Quine. La Salle: Open Court, 1986x, pp. .663-665.
- \_\_\_\_\_. *Pursuit of Truth*. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. (1994) W. V. Quine: Perspectives on Logic, Science, and Philosophy; in: FØLLESDAL, Dagfinn & QUINE, Douglas B. (eds.) *Quine in Dialogue*. Cambridge: Harvard University Press, 2008, pp. 43-56.
- RABINOW, Paul. *Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- RAMBERG, Bjørn. *Donald Davidson's Philosophy of Language: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- REDHEAD, Michael. *Incompleteness, Nonlocality and Realism: A Prolegomenon to the Philosophy of Quantum Mechanics*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- ROGER, Jacques. (1963) *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle: La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*. Paris: Albin Michel, 1993.
- ROSAT, Jean-Jacques. L'indetermination des concepts psychologiques; in: CHAUVIRÉ, Ch.; LAUGIER, S.; ROSAT, J.-J. (éds.) *Wittgenstein: les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*. Paris: Vrin, 2001, pp. 13-38.
- \_\_\_\_\_. Patterns in the Weave of Life: Wittgenstein's *Lebensmuster*; in: MOYAL-SHARROCK, D. (ed.) *Perspicuous Presentations: Essays on Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. New York: Palgrave Macmillan, 2007, pp. 194-210.
- ROUDINESCO, Élisabeth. Situation d'un texte: qu'est-ce que la psychologie?; in: BALIBAR, É. *et al. Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993, pp. 135-144.
- \_\_\_\_\_. Georges Canguilhem, de la médecine à la Résistance: destin du concept de normalité; in: BING, F. *et al.* (éds.) *Actualité de Georges Canguilhem: Le normal et le pathologique*. Paris: Institut Synthélabo, 1998, pp. 13-41.
- ROZENBERG, Jacques J. *Bio-cognition de l'individualité: Philosophèmes de la vie et du concept*. Paris: PUF, 1992.
- \_\_\_\_\_. Physiologie, embryologie et psychopathologie: une mise à l'épreuve de la conceptualité hégélienne; in: *Archives de Philosophie*, tome 60, n.2, avril-juin 1997, pp. 243-253.
- RUYER, Raymond. (1937) *La conscience et le corps*. 2<sup>e</sup> éd. Paris: PUF, 1950.

- \_\_\_\_\_. L'individualité; in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome 47, n. 3, juillet 1940a, pp. 286-304.
- \_\_\_\_\_. L'individualité (suite et fin); in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome 47, n. 4, septembre 1940b, pp. 386-410.
- \_\_\_\_\_. *Éléments de psycho-biologie*. Paris: PUF, 1946.
- \_\_\_\_\_. Revue critique de *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, par Georges Canguilhem; in: *Les études philosophiques*, v. 10, n. 4, octobre-décembre 1955, pp. 712-720.
- \_\_\_\_\_. *La genèse des formes vivantes*. Paris: Flammarion, 1958.
- \_\_\_\_\_. Bergson et le SpheX ammophile; in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome 63, n. 2, avril-juin 1959, pp. 163-179.
- SCHLANGER, Judith. (1971) *Les métaphores de l'organisme*. Paris: L'Harmattan, 1995.
- SCHRÖDINGER, Erwin. *O que é vida? - o aspecto físico da célula viva*. trad. Jesus de Paula Assis & Vera Y. K. de Paula Assis. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.
- SCHULTE, Joachim. *Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- SEARLE, John R. *The Rediscovery of Mind*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995.
- SELLARS, Wilfrid. Concepts as Involving Laws and Inconceivable without Them; in: *Philosophy of Science*, vol. 15, n. 4, oct. 1948, pp. 287-315.
- \_\_\_\_\_. (1953) Inference and Meaning; in: SCHARP, K. & BRANDOM, R. (eds.) *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, pp. 3-27.
- \_\_\_\_\_. (1954) Some Reflections on Language Games; in: SCHARP, K. & BRANDOM, R. (eds.) *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, pp. 28-56.
- \_\_\_\_\_. (1956) *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. (1962) Philosophy and the Scientific Image of Man; in: SCHARP, K. & BRANDOM, R. (eds.) *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, pp. 369-408.
- \_\_\_\_\_. (1969) Language as Thought and as Communication; in: SCHARP, K. & BRANDOM, R.

- R. (eds.) *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, pp. 57-80.
- \_\_\_\_\_. (1973) Givenness and Explanatory Coherence; in: *The Journal of Philosophy*, vol. 70, n. 18, oct. 1973, pp. 612-624.
- \_\_\_\_\_. (1981) Mental Events; in: SCHARP, K. & BRANDON, R. (eds.) *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, pp. 282-300.
- SIMONDON, Gilbert. *L'individuation, à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Jérôme Millon, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1960) Forme, information, potentiels; in: *L'individuation, à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Jérôme Millon, 2005, pp. 531-551.
- SINDING, Christiane. Clinique; in: LECOURT, D. (éd.) *Dictionnaire de la pensée médicale*. Paris: PUF, 2004, pp. 249-255.
- STAROBINSKI, Jean. *Ação e reação: vida e aventuras de um casal*. trad. Simone Perelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- STENGERS, Isabelle. Comment hériter de Simondon?; in: ROUX, J. (éd.) *Gilbert Simondon: Une pensée opérative*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2002, pp. .
- STERN, David. *Wittgenstein on Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- STIEGLER, Barbara. De Canguilhem à Nietzsche: la normativité du vivant; in: LE BLANC, G. (éd.) *Lectures de Canguilhem: Le normal et le pathologique*. Lyon: ENS, 2000, pp. 85-101.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001.
- STOLJAR, Daniel. Two Conceptions of the Physical; in: LUDLOW, P. et al. (eds.) *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*. Cambridge: MIT Press, 2004, pp.309-331.
- STRAWSON, P. F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press, 1985.
- STROUD, Barry. (1968) Transcendental Arguments; in: *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. (1977) Transcendental Arguments and 'Epistemological Naturalism'; in: *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. The Charm of Naturalism; in: DE CARO, M. & MACARTHUR, D. (eds.) *Naturalism in*

- Question*. Cambridge: Harvard University Press, 2004, pp. 21-35.
- TAUBER, Alfred I. *The immune self: Theory or metaphor?* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- THOMPSON, Michael. *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- UEXKÜLL, Jakob von. *Mondes animaux et monde humain, suivi de Théorie de la signification*. trad. Philippe Muller. Paris: Denoël, 1965.
- WILLIAMS, Michael. Exorcism and Enchantment; in: *The Philosophical Quarterly*, vol. 46, n. 182, jan. 1996, pp. 99-109.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1953) *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. trans. G. E. M. Anscombe. 3<sup>rd</sup> ed. Oxford: Blackwell, 2001.
- \_\_\_\_\_. (1956) *Remarks on the Foundations of Mathematics*. trans. G. E. M. Anscombe. Revised ed. Cambridge: MIT Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie/Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I. trans. G. E. M. Anscombe. Chicago: University of Chicago Press, 1988a.
- \_\_\_\_\_. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie/Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. II. trans. C. G. Luckhardt & M. A. E. Aue. Chicago: University of Chicago Press, 1988b.
- WORMS, Frédéric. Le concept du vivant comme philosophie première: de Canguilhem à aujourd'hui; in: FAGOT-LARGEAULT, A. *et. al.* (éds.) *Philosophie et médecine: En hommage à Georges Canguilhem*. Paris: Vrin, 2008, pp. 139-151.
- \_\_\_\_\_. *La philosophie en France au xx<sup>e</sup> siècle: Moments*. Paris: Gallimard, 2009.
- WUNDT, Wilhelm. (1874) *Principles of Physiological Psychology, vol. I*. 2<sup>nd</sup> ed. trans. E. B. Titchener. New York: The Macmillan Co., 1910.
- \_\_\_\_\_. Wer ist der Gesetzgeber der Naturgesetze?; in: WUNDT, W. (hrg.) *Philosophische Studien*. 3. Bd. Leipzig: Wilhelm Engelmann Verlag, 1886, pp. 493-496.
- ŽIŽEK, Slavoj. The Cartesian Subject versus the Cartesian Theater; in: ŽIŽEK, S. (ed.) *Cogito and the Unconscious*. New York: Duke University Press, 1998, pp. 247-274.